

GLADIUS

Gladius Spiritus Quod Est Verbum Dei



Rafael Breide Obeid

LA GUERRA SOCIAL

*Revolución mutante de Gramsci a Negri
y de lo cultural a lo social*

Horacio Bojorge

DIOS ES RELACION (2)

Religión y vinculación

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

107

GLADIUS

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

107



GLADIUS

Año 36 / Nº 107
Pascua 2020

Director

Rafael Breide Obeid

Consejo Académico:

Ricardo Bernotas, Gustavo E. Botteri, Horacio Boló, Rafael L. Breide Obeid, Marcelo L. Breide Obeid, María Delia Buisel, Mario Caponnetto, Enrique Díaz Araujo, Jorge N. Ferro, P. Luis González Guerrico, Hector H. Hernández, Federico Mihura Seeber, Juan C. Rego, Francisco Rego, Mario Enrique Sacchi, R.P. Alfredo Sáenz.

Imagen de Tapa:

"Las Tres Ranas del Apocalipsis"
que salen de la boca del Dragón
y de las dos Bestias.
Tapicería D'Angers

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones se pueden efectuar: Mediante formulario de pág. 163, enviado al correo, fundaciongladius@gmail.com o en **Librería Don Quijote**, Bartolomé Mitre 1723, CABA, (Lunes a viernes de 11 a 19 hrs.)

Para correspondencia, envío de artículos o reseñas dirigirse a: Fundación Gladius, Casilla de Correo 376 (1000) Correo Central o vía mail a: fundaciongladius@gmail.com
Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Fundación y son responsabilidad de quien firma.

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Breide Obeid, Rafael Luis

La guerra social: revolución mutante de Gramsci a Negri y de lo cultural a lo social / Rafael Luis Breide Obeid. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gladius, 2020.
176 p. ; 21 x 15 cm.

ISBN 978-987-659-088-4

1. Filosofía Clásica. I. Título.
CDD 190

Impreso en ALBA IMPRESORES,
CABA, Bs. As., Rep. Argentina
Marzo 2020

INDICE

EDITORIAL:

Rafael Breide Obeid

LA GUERRA SOCIAL. Revolución mutante de Gramsci a Negri y de lo cultural a lo social .. 3

Horacio Bojorge

Dios es relación (2). Religión y vinculación 51

Francisco Rego

Reseña del artículo de D. Lasa: 'Teología del pueblo': ¿teología o ideología? 59

Claudio César Calabrese

Los argumentos para la comprensión de Dios en Clemente de Alejandría: Influjos órficos en Stromata V 69

Carlos L. Bosch (Traducción)

El fin del ejército imperial de la ofensiva de Ludendorff a la victoria de Foch. 95

Bernardino Montejano

Guareschi: a la verdad a través de la sonrisa 115

P. Ignacio Andereggen

La persona de Cristo en la tradición de la Iglesia. Presentación de libro del P. Ciperiani 133

Mario Enrique Sacchi

El retorno al origen 141

BITACORAS 161

BIBLIOGRAFIA 167

*Bojorge, Horacio (Presentación y notas) / Dimas Antuña Gadea: **Inter Convivas** por Clotilde Baravalle*



LA GUERRA SOCIAL

Revolución mutante de Gramsci a Negri y de lo cultural a lo social

*Opus Dei est omne quod nascitur;
diaboli quodcumque mutatur.*

Todo lo que nace es obra de Dios;
todo lo que se muda es obra del diablo.

San Cipriano

I. LA GUERRA SOCIAL Y LA REVOLUCION MUTANTE

1. Concepto y Objetivo

La Guerra Social es una nueva etapa de la Guerra Revolucionaria, que promueve un socialismo fragmentado¹, desconociendo las soberanías de las naciones, utilizando a los desplazados como un ariete para debilitar las instituciones crea una legalidad de facto, que entra en disputa con las leyes del Estado Nacional. Centrifuga el cuerpo social de las naciones, con reclamos sectorizados, profundizando las contradicciones de la sociedad o inventándolas donde no las hay, de acuerdo con la praxis de la dialéctica marxista.

Lo que se pretende es someter a los países a una estrategia sin tiempo, de descomposición permanente, con violencia o sin ella. Una serie de factores e intereses externos e internos, se conjugan para fragmentar a la sociedad, que queda inerme frente a los poderosos de la tierra y su Tiranía Global. Son juegos de poder, donde los

1. He elaborado la presente síntesis sobre la guerra social teniendo en cuenta además de las fuentes originales de los autores marxistas los análisis de los especialistas Patricio Videla Balaguer partir de una comunicación y una serie de artículos aparecidos en la Revista Políticamente incorrecta; y Gerardo Terán Canal y Jorge Mones Ruiz y otros autores que iremos citando.

principios y valores que dieron vida al ser nacional están ausentes. Lo que se busca es terminar en **mini estados colectivistas dedicados al trabajo esclavo o en su defecto mantenerlos en situaciones de anarquía permanente**, como sucede en África.²

Las características principales de la guerra social son en lo político, un fuerte contenido clasista; en lo económico, el control de subsidios otorgados por los estados o por organismos internacionales, administrados por parte de Organizaciones No Gubernamentales comprometidas ideológicamente, que instrumentan esos medios según sus fines políticos, con el objeto de crear por medio de clientelismo una dependencia de los sectores marginados.³

Para la guerra social el objetivo revolucionario en este Mundo Globalizado no es reemplazar el poder real, sino desestructurarlo, a través de distintas formas de resistencia.

2. Etapas de La Revolución y la Guerra Social

El comunismo es una filosofía de la praxis que tiene por objeto tomar el poder. No le interesan las teorías ni los dogmas, sino solo la acción y la transformación. Lleva a través de los tiempos una guerra mutante donde lo permanente es solo el cambio y el objetivo, es lograr mantener el poder.

A través de las épocas ha mantenido invariables:

Su materialismo o inmanentismo negador del Dios Uno y Trino; el evolucionismo; el objetivo aparente de crear un paraíso en la tierra; y el objetivo real de establecer un estado totalitario mundial socialista concebido como un mercado global tecnológico o tecnocrático y manejado por lo que Papa Pio XI llamó “el poder internacional del dinero”.

No obstante, el propio evolucionismo aunque manteniendo el mismo objetivo lo ha llevado a cambiar las estrategias para alcanzar sus metas. Por tanto, han variado:

2. Videla Balaguer, Patricio Documento N°3. *Guerra Social. Una nueva etapa de la Guerra Revolucionaria*, Conferencia pronunciada en Paraná el 31/8/2012. Publicado en el número 13 de *Políticamente Incorrecta*. (Oct. / Nov. 2012)) Buenos Aires, Pag.46

3. Videla Balaguer, Patricio, id.

Las situaciones históricas, los ideólogos que las interpretan, los campos de acción, los teatros de la operaciones, los objetivos intermedios, los modos organizacionales, los aliados y los compañeros de ruta y en el campo religioso, las distintas formas de traición.

Según el lugar, la guerra social adopta formas distintas, pero siempre revolucionarias y coordinadas a nivel mundial, ya que el marxismo, por su carácter internacional está mejor preparado para moverse en el marco de la globalización.⁴ Así podemos ver las siguientes etapas:

Primera etapa, Marx y Engels. El campo de acción elegido es la economía y los modos producción; tomados como estructura. El proletariado obrero como actor de la revolución, el sindicato como forma organizativa, la huelga general y demás acciones de activismo sindical como método de lucha. En el campo religioso podemos mencionar a Lamennais⁵ del cual Marx tomó por ejemplo la categoría de burguesía. Los temas eran la plusvalía y la lucha por el salario.

Segunda etapa, Lenin. La dictadura del proletariado y el Estado Totalitario, la URSS. El objetivo es tomar el gobierno (el asalto al Palacio de Invierno del Zar). El campo de acción es la política. El actor es el Partido Comunista y el método es la acción directa y la guerra civil y el control de la sociedad civil por la sociedad política. Durante esta época a principios del siglo XX el marxismo utilizó la **confrontación directa** por medio de la guerra civil como en Rusia, España, China, y Grecia para la toma del poder. La referencia religiosa es el Modernismo⁶. El resultado el estado Bolchevique en Rusia, El comunismo de Mao etc. y cien millones de muertos.

Tercera etapa, la Revolución Cultural de Antonio Gramsci. Frente al fracaso del comunismo en Occidente durante la década del 30 propone como objetivo revalorizar la superestructura y controlar a la sociedad política, desde la sociedad civil. Para ello hay que actuar a través del campo cultural y el actor será una

4. Videla Balaguer, Patricio Documento N° 2. *Guerra Social*. Publicado en el número 2 de Políticamente Incorrecta. (Dic 2009/Enero 2010) Buenos Aires, Pag.46

5. Ver el libro del Padre Meinvielle de *Lamennais a Maritain*, Editorial Theoria, Buenos Aires 1967, 380 p.

6. Ver el libro del P. Alfredo Sáenz, *El Modernismo, Colección La Nave y Las Tempestades, Tomo XI*, Ed. Gladius Bs. As. 2011, 320p. y también P. Alfredo Sáenz, *Rusia y su Misión en la Historia*, Tomos 1 y 2, ed. Gladius 2011, 840 p.

elite ideológica que cambia el sentido común. El mismo partido comunista es concebido como un ideólogo colectivo. La referencia religiosa también es el Modernismo.⁷ Los resultados fueron el Eurocomunismo, la Socialdemocracia y el vaciamiento cultural de Occidente.

Cuarta etapa, movimientos de liberación nacional. En simultaneidad con la aplicación de la estrategia gramsciana se desarrolla la etapa de los movimientos de liberación nacional, insurgentes que se realizan en la periferia del mundo para conquistar mediante la infiltración, el terrorismo, el foquismo y la guerrilla a las sociedades tomada como objetivos. Por ejemplo, los movimientos insurgentes de África, Medio Oriente y sudeste de Asia y con resultados diversos en América latina, Cuba, las farc, los montoneros, los tupamaros, sendero luminoso, las narcorrepublicas, y muchos muertos.

El correlato religioso es la Teología de la Liberación⁸ en el aspecto social; y el progresismo⁹ en el aspecto doctrinario y moral.

Quinta etapa, El Estado Mundialista y la Reacción de los Estados Nacionales.

Con la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría se produce una primera globalización unipolar con el liderazgo de la potencia sobreviviente los Estados Unidos de Norteamérica.

En esta etapa lo que se procura es una Guerra Social para hacer evolucionar ese mundo globalizado hacia una etapa socialista centrada en una Europa vaciada de sus esencias cristianas y si es posible de su misma población originaria.

Contra las diversas naciones de la tierra se ha desatado una guerra total que quiere digerir a todos los pueblos en un mundialismo materialista y donde se destruyan las antiguas Patrias y los Estados que las sirven y se inserte a los individuos dispersos e inermes en un sistema tecnológico donde las personas sean solo un centro de imputación de datos.

7. Ver el libro del P. Alfredo Sáenz, *Antonio Gramsci y la Revolución Cultural*, Ed. Gladius 2004 (7ª edición) 50 p.

8. Ver el libro del Alberto Sacheri, *La Iglesia Clandestina*. Ed Cruzamante (4ª edición) 1971, 183 p. Este libro le costó la vida.

9. Ver de Autores Varios *La Quimera del Progresismo*, Colección clásicos contrarrevolucionarios, ed. Cruz y Fierro 1981, 386 p. y también el libro del P. Meinvielle *De La Cábalá al Progresismo*, ed. Calchaquí, Salta 1970, 464 p.

Se trata de destruir el Orden Romano Cristiano o lo que queda de él y establecer un falso Orden Mundialista.

Sexta etapa. La Guerra Social. Con la caída del comunismo soviético a partir de 1989 y la condena por los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, de la referencia religiosa, de la teología de la liberación y de las tesis progresistas en materia de moral y el mantenimiento del principio de continuidad del magisterio de la Iglesia la aparición de las sucesivas revoluciones tecnológicas y la sociedad del conocimiento el comunismo se debe **reformular**. Y también la maniobra en el aspecto religioso.

A la globalización anárquica y liberal de los Anglo-sajones seguirá una segunda globalización socialista. Un sistema ultracapitalista en la producción, socialista en la distribución y desintegrador en lo religioso, la última etapa del antropocentrismo que culmina en la abolición del hombre y su sustitución por un datacentrismo.

La Revolución es contra Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y por tanto va contra el orden, el sentido y el amor. Es a la vez anárquica, alógica y anómica.

La revolución es la expresión suprema del *amor sui*, del egoísmo, del aislamiento y de la rotura de toda religión humana para caer presos de una red tecnológica al servicio de un mundo concebido como mercado global.

Lejos estamos de la Guerra de Argelia. La estrategia revolucionaria hoy es otra. Aunque el enemigo sea el mismo y sus objetivos finales también sean los mismos. Objetivos por cierto, funcionales al “Imperialismo Internacional del Dinero”, disfrazados siempre de progresismo.¹⁰

La insurrección de masas que propone, no busca entonces el poder de forma clásica, como lo hizo la revolución Bolchevique, si no ocupar, fragmentar y reemplazar la legalidad vigente por una legalidad de facto. Un caos autogestionado, una armonía hecha sistema a destruir.

La guerra social vio alborozada la aparición de la unipolaridad, ya que piensa que los que lideren esta nueva forma de resistencia van a terminar por ser **los interlocutores válidos frente al**

10. Videla Balaguer, Patricio, Doc. N° 3. G. S., Nueva Etapa De La Guerra Revolucionaria

Imperio. Los desplazados y todo tipo de minorías cumplen un rol fundamental.

Descarta las organizaciones intermedias, como los sindicatos y los comités de fábrica, ya que no son necesarios para esta etapa revolucionaria y los considera parte del sistema.

Para los banqueros o las grandes multinacionales va a ser mas productivo tratar con “luchadores sociales que con Estados Nacionales, organizados y constituidos, bien armados y con instituciones sólidas.

El Imperio, si algo no quiere, es la existencia de estados nacionales organizados, donde la subsidiariedad asegure educación y dé acceso de los pueblos.¹¹

Es claro que en aquellos países donde ha subsistido el marxismo, hoy hay masas destinadas al trabajo esclavo, dedicadas a producir bienes de consumo para las grandes marcas del mundo capitalista. Esto sucede por ejemplo en China y en Vietnam, donde además, inevitablemente, surgen oligarquías corruptas, sin alma, que intermedian en la explotación del hombre por el hombre.¹² Contrariando a Marx el comunismo ha sido ella etapa previa del capitalismo.

3. La Reacción de Los Estados Nacionales

Aún las llamadas grandes potencias como EEUU, Rusia y China, India, Brasil y el Reino Unido después del Brexit, son víctimas de este mundialismo por ello han reaccionado con gobiernos nacionales.

Si bien el mal afecta todo el planeta nos interesa concentrarnos en dos grandes comunidades de estados: los países de la Hispanidad en sentido amplio incluido Brasil, en cuanto iberoamericano; y los países árabes incluido Irán, que no es árabe pero es islámico. Ambos conjuntos de pueblos tienen países más o menos importantes pero no tienen un estado único como Rusia, Estados Unidos, o China. No son Estados Unidos, son estados desunidos.

11. Videla Balaguer, Patricio; Doc. N° 3. G. S., Nueva Etapa De La Guerra Revolucionaria

12. Videla Balaguer, Patricio; Doc. N° 3. G. S., Nueva Etapa De La Guerra Revolucionaria

Para ambos conjuntos se aplicó una estrategia parecida, en el caso de los países árabes la llamada “primavera árabe” apareció un nuevo actor “la multitud” no organizada ni institucional; sino heterodirigida por los medios y por las redes, en los países árabes derribó los gobiernos de Túnez, Libia, Egipto y Yemen los objetivos siguientes eran Siria e Irak y el final Irán.

La maniobra estratégica se empantanó, en Siria, retrocedió en Egipto donde volvieron al poder los militares y en medio de los estados anómicos de Irak, Siria y Líbano se estableció el Isis, que fue parcialmente derrotado. Subsisten averiados los estados de Líbano Siria e Irak y se extiende en el sur de Arabia una guerra con Yemen.

4. La Primavera revolucionaria en Hispanoamérica

La realidad anterior a la conquista de España y Portugal era una realidad fragmentada, inconexa de distintos pueblos entre sí. América y más propiamente Hispanoamérica tienen una unidad de destino a partir de la conquista y evangelización de España. Y a partir de ahí los procesos suelen ser comunes.

Como por ejemplo las agresiones de otras potencias, Inglaterra, Francia y Holanda. Los procesos de la Ilustración, la pérdida del espíritu misional de la conquista de América y con ello la pérdida del ideal nacional, y posteriormente las sucesivas oleadas que producen en serie gobiernos democráticos que caen en la corrupción y en la anarquía, gobiernos militares para poner orden; socialdemócratas o de izquierda; gobiernos de mujeres izquierdistas; gobiernos de empresarios de “derecha liberal”.

Cada oleada fracasa en serie y a veces se promueven oleadas contrapuestas para asegurar las turbulencias y aplicar lo que se llama la “estrategia del alambre”. ¿Cómo se destruye un alambre? - Doblándolo sucesivamente a la derecha y a la izquierda. En esta situación se produce la “Primavera Hispanoamericana” que vamos a considerar:

Es un proceso desencadenado por la victoria de Jair Bolsonaro en Brasil, que derrocó la hegemonía globalista en el segundo país más grande después de Estados Unidos y un líder de nuestra región.

Programa del Foro de San Pablo y Grupo Puebla y comienzo de las acciones.

En julio pasado, los referentes socialistas latinoamericanos fundaron con vestidos nuevos el Foro de São Paulo en Puebla, México (cuyo presidente, Manuel Andrés López Obrador, es del Foro): el Movimiento progresista que apoya las protestas violentas. Lula y Dilma también se unieron al Grupo Puebla, nueva cara del Foro de São Paulo.

Veamos con la ayuda del académico Luis María Anson¹³ los antecedentes y los programas futuros del Foro de San Pablo.

FIDEL Castro y Lula da Silva pusieron en marcha en 1990 el Foro de Sao Paulo para evitar que la extrema izquierda comunista, tras el fin de la Unión Soviética, se derrumbara en Iberoamérica. Cuba, México, Argentina, Venezuela, Nicaragua son algunos de los países que alientan el Foro, con ramificaciones en España.

Para los años 2019 y 2020, el Foro, al que pertenecen más de cien partidos y agrupaciones, ordenó los siguientes objetivos: someter los poderes legislativo y judicial al ejecutivo; modificar los mandatos constitucionales para manejar el dinero de los presupuestos del Estado; desmitificar la religión, introduciendo elementos que confundan sus principales celebraciones con leyendas y frivolidades; incrementar el manejo de los medios de comunicación; defender a ultranza la relatividad de los valores establecidos; controlar la educación y dedicarla al adoctrinamiento político; introducir en el Ejército a personas afines al partido.

Conforme a lo que establece la agenda del Foro de Sao Paulo, estos son los objetivos para 2021 y 2022: control de las redes sociales; magnificar la «corrupción» de los sectores neoliberales; perseguir a los grandes empresarios para que huyan del país; control total de internet; multiplicar los gastos de la Administración, creando puestos en favor de los miembros de la izquierda comunista; establecer estructuras paralelas para diluir las administraciones públicas hostiles; control de los Bancos, de los cambios y las divisas.

La etapa tercera del Foro de Sao Paulo especifica en su agenda para 2022 y 2023 lo siguiente: expropiaciones masivas de terrenos y empresas otorgando su gestión a los líderes de la extrema izquierda

13. Luis María Anson, de la Real Academia Española. Artículo aparecido con el título “lo que se viene” en Diario el Mundo 12 de febrero de 2020

comunista; reparto de las viviendas en favor de los afiliados; reforma de las Constituciones y de las leyes electorales para garantizarse la reelección; colocar en manos del Estado todos los bienes de producción, y, finalmente, sí al trabajo, fuera el capital.

No se trata de especulaciones. Este es el programa escrito de la ultraizquierda comunista para los próximos cuatro años. Los sectores liberales pueden mirar hacia otro lado y pensar que aquí no pasa nada. La España sanchista está ya de hecho en la letra del Foro de Sao Paulo. Y la que se avecina, lo que nos espera, salvo que el liberalismo democrático ponga freno, aparece claramente especificado en el programa del extremismo comunista.

Comienzo de las Acciones

A partir del mes de septiembre del año 2019 todos los países latinoamericanos comenzaron a caer en el caos y sufrir desestabilización. Un colaborador de Gladius¹⁴, ha efectuado la cronología de los acontecimientos de esta verdadera escalada de caos.

Fuera de América Latina la intención es aturdir a las fuerzas antiglobalistas con tantos problemas internos que simplemente se ocupen de ellos y no se apoyen mutuamente en la lucha más amplia contra el esquema globalista. Esta es una nueva guerra mundial. El 24 de septiembre la Corte Suprema del Reino Unido golpea al Brexit y Boris Johnson. El 25 de septiembre, abren proceso de *impeachment* contra Donald Trump. En China se agrava el problema de Hong Kong.

5. La matriz común materialista

El P. Sáenz en su estudio sobre Gramsci, *La Revolución Cultural*, manifiesta: en la construcción del Evo Moderno confluyen la filosofía clásica alemana (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), la actividad política francesa y la economía liberal inglesa. La filosofía de la praxis absorbe sistemáticamente los tres **movimientos pudiendo empezar por cualquiera** como elemento preparatorio. Es decir, que por cualquiera de los tres principios inmanentes que se comience se termina en una síntesis materialista con los otros dos.

Videla Balaguer nos trae varios ejemplos:

14. Bitácora, *La guerra social en Hispanoamérica*, Gladius N° 106, Buenos Aires, Navidad de 2019, págs., 161 y ss.

En efecto, en medio de los cambios económicos brutales de la globalización, con su traslado de industrias en busca de mano de obra barata -cuando no esclava- como en China, Vietnam, o la India donde la vida humana tiene poco valor. En medio de traslados de industrias, que dejan secuelas de desocupación, marginación, pauperización y debilidad institucional de los estados nacionales, que por lo general soportan pesadas deudas financieras y que en busca de refinanciamientos se ven obligados a aplicar políticas públicas contrarias a toda idea del Bien Común. Así es cómo, en este marco económico y social, aparecen los conflictos internos en las naciones, explotados por sectores de la izquierda revolucionaria que le dan vida a la guerra social, representando un verdadero peligro para la integridad de los Estados Nacionales, que se ven atenazados por políticas económicas y públicas impuestas desde el poder mundial y por este nuevo fenómeno subversivo.¹⁵

Ya no se trata de elites armadas, con preparación universitaria, que se organizan en guerra de guerrillas, sino en una masa de marginados -que incluye hasta delincuentes comunes- movilizada al antojo por esas mismas elites revolucionarias, detrás de sus objetivos políticos permanentes.¹⁶ La usura internacional con el endeudamiento de los estados, ha traído como consecuencia la pauperización de grandes masas de la población mundial, empobrecimiento que se empieza a notar también en los llamados países centrales, que han perdido el fundamento real del trabajo, como elemento esencial para la generación de riqueza y progreso humano.

En los llamados Países Centrales -como consecuencia de los fracasos de las teorías económicas y políticas- se empiezan a ver también, las primeras manifestaciones de la Guerra Social; por ejemplo: los amarillos en Francia.

Los comunistas de ayer llaman a esta época la de “postcomunismo”. Como si el comunismo fuese una nueva era, donde hay un antes y un después.¹⁷

15. Videla Balaguer Patricio, Documento N° 2. GUERRA SOCIAL.

16. Videla Balaguer Patricio, Documento N° 2. GUERRA SOCIAL.

17. Videla Balaguer, Patricio; Doc. N° 3. G. S., Nueva Etapa de la Guerra Revolucionaria

II. ANTONIO NEGRI, EL IDEÓLOGO DE LA GUERRA SOCIAL

1. Datos Biográficos

Antonio Negri, también conocido como **Toni Negri** (Padua, Italia, 1 de agosto de 1933) es un filósofo y pensador post-marxista italiano, conocido por ser el coautor de la obra *Imperio*, así como por sus trabajos sobre la figura de Spinoza.

Negri fundó el grupo político *Potere Operaio* en 1969, siendo a la vez uno de los principales miembros del movimiento autónomo *Autonomia Operaia*.¹⁸ Fue acusado a finales



de los años 1970 de diversos cargos, entre ellos, de ser miembro del grupo Brigadas Rojas, involucrándolo en el asesinato del dos veces Primer Ministro de Italia Aldo Moro, en el año 1978.¹⁹ Fue acusado de varios cargos, entre ellos asociación ilícita e insurrección contra el Estado, y condenado por su participación en dos atentados.²⁰

Negri huyó a Francia, donde, protegido por la doctrina Mitterrand, se convirtió en profesor en la Universidad de Vincennes y en el Collège International de Philosophie, junto con Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze. En 1997, después de alcanzar un acuerdo con el fiscal, que redujo su tiempo en prisión de 30 a 13 años,²¹

18. «Antonio Negri Profile at the European Graduate School. Biography, bibliography, photos and video lectures» (en inglés). Saas-Fee, Switzerland: European Graduate School. Archivado desde el original el 25 de noviembre de 2010. Consultado el 12 de diciembre de 2010.

19. Drake, Richard. «The Red and the Black: Terrorism in Contemporary Italy», *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, Vol. 5, No. 3, Political Crises (1984), pp. 279–298.

20. Saltar a: a b País, Ediciones El (13 de junio de 1984). «El diputado radical italiano Toni Negri, condenado en rebeldía a 30 años de prisión». EL PAÍS. Consultado el 1 de noviembre de 2016.

21. «Toni Negri, la rivoluzione globale del «cattivo maestro Archivio Corriere della Sera». archivio.corriere.it.

regresó a Italia para finalizar su condena. Muchos de sus libros más influyentes fueron publicados mientras estaba en la cárcel. Posteriormente residió entre Venecia y París con su compañera, la filósofa francesa Judith Revel.

Tuvo una carrera brillante en la Universidad de Padua y fue profesor titular de muy joven por sus trabajos en el campo de la teoría del estado, un ámbito particularmente italiano que relaciona teoría jurídica y constitucional.

Empezó su trayectoria de militante en la década de 1950 con la organización activista juvenil católica *Gioventú Italiana di Azione Cattolica* (GIAC). Se unió al Partido Socialista Italiano (PSI) en 1956, del que fue miembro hasta 1963, involucrándose cada vez más con los movimientos marxistas heterodoxos de principios de la década de 1960.

A los veinte años pasó una temporada en un kibutz de Israel. Su contacto con esta forma de vida colectiva influyó fuertemente en su trayectoria ideológica futura, pues según comentó en una entrevista: *allí me hice comunista*.²²

A principios de la década de 1960, Negri se unió al grupo editorial de *Quaderni Rossi*, un periódico que representó el renacimiento intelectual del marxismo en Italia fuera del marco del PCI, impulsado fundamentalmente por Raniero Panzieri, Mario Tronti, Rita di Leo y Romano Alquati, entre otros. Este grupo de marxistas heterodoxos previó con antelación el ciclo de luchas del *obrero masa* esto es, la figura obrera masificada, descalificada e intercambiable, mero elemento funcional de la gran fábrica mecanizada, que tuvo su ápice en el denominado *otoño caliente* de 1969, explosión insurreccional que tuvo su epicentro en el complejo Fiat Mirafiori de Turín, así como en el Complejo Petroquímico de Porto Marghera, en la laguna de Venecia.

En 1969, Negri se encuentra entre los fundadores del grupo Poder Obrero, expresión política del (obrerismo) más radical. *Potere Operaio* celebró su último congreso en 1973, tras el cual muchos de sus miembros se volcaron en el nuevo proyecto organizativo de la *Autonomía Operaia*. Antonio Negri fue uno de los impulsores de esa experiencia militante, que tuvo como epicentro la nueva realidad proletaria de las metrópolis italianas de la crisis y la reestructuración de las fábricas y del gasto público. En particular, Negri contribuyó

22. Entrevista a Negri donde afirma que se hizo comunista en un kibutz en Israel. Archivado el 27 de abril de 2015 en la Wayback Machine.

a la creación del periódico *Rosso*, con redacción en Milán, que se convirtió en un referente de las luchas y los debates de la nueva *composición de clase* para la cual Negri y sus compañeros acuñaron el término de *obrero social*.

Ha escrito al lado de otros famosos autónomos asociados con el movimiento obrero, estudiantil y feminista en Italia durante los sesenta y setenta, incluyendo a Raniero Panzieri, Mario Tronti, Sergio Bologna, Romano Alquati, Mariarosa Dalla Costa y Franco Berardi (Bifo). Si bien es conocido mayormente a partir de su obra *Imperio* (2000), escrita con Michael Hardt, Negri es autor de varios libros, en los cuales plantea interpretaciones originales respecto a la obra de Karl Marx o de Baruch de Spinoza.

2. Arresto y Exilio

El 7 de abril de 1979, con 46 años, Antonio Negri fue arrestado y acusado de ser el autor intelectual del asesinato del primer ministro italiano Aldo Moro a manos de las Brigadas Rojas (BR) en 1978, así como de conspirar para derrocar al gobierno. En esa época Negri era profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Padua, profesor invitado de la *École Normale Supérieure* y se proclamaba marxista revolucionario en favor de la insurrección armada. Negri ha negado siempre tener relación personal o ideológica con las Brigadas Rojas, lo que ha sido corroborado por los propios militantes de las Brigadas Rojas

La mayoría de los cargos contra Negri, incluyendo diecisiete asesinatos, fueron descartados en menos de nueve meses por falta de pruebas. No pudo relacionársele con las Brigadas Rojas, por lo que se le acusó de “crímenes de asociación” e insurrección contra el Estado (cargo revocado posteriormente) y condenado a 30 años de cárcel por considerársele “moralmente responsable” de los actos de violencia contra el Estado italiano durante los años 60 y 70, en razón de sus escritos y su relación con grupos y causas revolucionarias. Amnistía Internacional llamó la atención sobre las “serias irregularidades legales” en el proceso judicial de Negri. Michel Foucault comentó en su escrito *El filósofo enmascarado*: “¿Acaso no está en la cárcel simplemente por ser un intelectual?”²³

Pasó cuatro años en prisión narra parte de esta experiencia en su libro *El tren de Finlandia*, hasta que el *Partito Radicale* de Marco

23 Michel Foucault, “*Le philosophe masqué*” (in *Dits et écrits*, volume 4, París, Gallimard, 1994, p. 105)

Pannella, que había trabajado para conseguir su libertad, lo incluye en una de sus listas electorales a la legislatura de 1983 y salió elegido. Gracias a la inmunidad parlamentaria Negri pudo salir de la cárcel para cumplir sus funciones, sin embargo el parlamento revocó la inmunidad unos meses más tarde. Negri se exilia entonces a Francia, donde permaneció 14 años, escribiendo y enseñando, protegido frente a la extradición por el gobierno de François Mitterrand.

En Francia, Negri enseñó en la *Université de Paris VIII (Saint-Denis)* y en el *Collège International de Philosophie*. Aunque su condición de residente en Francia le impedía involucrarse en actividades políticas, escribió prolíficamente y participó en una amplia coalición de intelectuales izquierdistas. En 1990, Negri, Jean-Marie Vincent y Denis Berger fundaron la publicación *Futur Antérieur*. El periódico dejó de publicarse en 1998, pero reapareció bajo el título de *Multitudes* en el año 2000, con Negri como miembro del consejo editorial internacional.

En 1997 regresó a Italia voluntariamente para cumplir el resto de su sentencia (que había sido reducida a 17 años gracias a sucesivas apelaciones), con la esperanza de poner a debate público la situación de cientos de exiliados y prisioneros involucrados en las actividades políticas de la izquierda radical durante las décadas 1960 y 1970, los llamados «*anni di piombo*» (años de plomo), y que habían sido condenados igualmente a través de juicios farsa. Negri fue inmediatamente llevado a la prisión de Rebibbia y más tarde puesto bajo arresto domiciliario. Hasta finales de 2004 disfrutó de un régimen de libertad bajo ciertas condiciones.

3. Negri en la Argentina

El estudioso de los temas sociales Gerardo Terán Canal²⁴ nos informa que **en el 2001 estuvo en la Argentina**, una revista llamada CONTRAPODER, editada por Ediciones de Mano en Mano en Noviembre del 2001, publica una entrevista con el terrorista italiano en la cual se dice en la introducción que tuvimos “*una larga y sugerente entrevista con el célebre filósofo y militante radical italiano Antonio Negri*”.

24. Revista Políticamente Incorrecto nro. 14 pág. 42 a 44. Gerardo Terán Canal, Comunicación escrita titulada *¿A que viene Toni Negri a la Argentina?*, Nota: los resaltados en negrita y en mayúsculas son del autor del escrito.

En la misma introducción se deja claro lo que significaba Negri para el ideario comunista en decadencia: *“El desafío actual, en épocas de contraofensiva, es inmenso e implica bucear las raíces más hondas, auscultar el movimiento de la vida en su profundidad ontológica... Antonio Negri es uno de los intelectuales que asumió esa exigencia en el **preciso momento en el que la derrota se enseñoreaba**, en medio de la borrachera del poder... Su producción teórica fue uno de los principales apoyos para quienes desde experiencias militantes libertarias, años después, buscábamos armas con las que asumir el mismo desafío”*.²⁵

También es importante la charla que dio²⁶ en la fábrica Grissinópolis para hablar de sus ideas, y también de las polémicas que ha generado su defensa de la autonomía como forma de experimentar y crear nuevas respuestas políticas. Explicó sus definiciones sobre multitud, trabajo y pueblo y su convicción sobre el fin de la representación política, una idea que los argentinos sintetizaron al gritar «que se vayan todos». Algunos de los tramos más destacados de su intervención los transcribimos en el capítulo de sus ideas filosóficas.

4. Obra Política

La prolífica, iconoclasta, altamente original y a veces densa y difícil obra de Negri, intenta revisar en términos críticos algunas de las principales corrientes intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, poniéndolas al servicio de un nuevo análisis marxista del capitalismo. Recogiendo la lección de Michel Foucault y sus análisis sobre el biopoder, así como las aportaciones del esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari, durante la década de 1980, años de exilio y relativa clandestinidad en París, Negri reformulará sus planes de investigación y de pensamiento elaborando las bases de la definición de una nueva figura del trabajo vivo de Marx, adecuada en un

25. Negri, Toni, Entrevista en la revista *Contrapoder*

En la misma revista escriben personajes como LUIS MATTINI, HORACIO GONZÁLEZ, MIGUEL BENASYAC, (Argentino radicado en Francia desde que se exiló, militante del PRT-ERP; dirige el colectivo franco-argentino *Malgré Tout* en París); JOHN HOLLOWAY (escocés que vive en Puebla México, autor de *Sobre el Contrapoder* y *Como cambiar el mundo sin tomar el Poder*) Y ULRICH BRAND (“militante” alemán según *De Mano en Mano*, “largamente hermanado con nuestro Colectivo de trabajo”). Esta edición está dedicada a “los compañeros y compañeras del Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD)”.

26. <https://www.lavaca.org/notas/toni-negri-tenemos-que-buscar-nuevas-formas-de-organizacion/>

sentido ontológico a las nuevas dimensiones completamente sociales de la producción, la cooperación y el poder de mando. Esta figura, prospectiva y estratégica, además de conceptual, es la **multitud**.

Las tesis centrales de su obra *Imperio*, según la cual el Estado-nación ha perdido su papel central como formación política primaria para dejar lugar, en un sentido tendencial y no exento de catástrofes, a un **mecanismo global de poder difuso y descentralizado**, denominado precisamente Imperio. En la obra, los actores ocultos que han impulsado esas transformaciones del poder y la soberanía han sido las luchas de la clase obrera y de los sujetos postcoloniales, es decir, las dimensiones transestatales de la producción y el conflicto en las dimensiones del mercado mundial han conducido a un “interregno”, esto es, a un ámbito en red del poder mundial, el Imperio, justamente, en el que distintos actores (monárquicos, como es el caso de los EE. UU.; aristocráticos, como algunos Estados-nación y las grandes corporaciones multinacionales, y democráticos, como es el caso de las ONGs, los medios de comunicación de masas) dan forma tendencia a una constitución imperial, **basada en un poder en red**.

Entre sus obras anteriores, dos de las más importantes son seguramente *La anomalía salvaje* (1982), donde plantea una interpretación original sobre la figura de Baruch de Spinoza, y *Marx más allá de Marx* (1996), una serie de lecciones sobre los *Grundrisse*, el cuerpo de manuscritos que Karl Marx escribió como preparación para *El Capital*.

En 2005 manifestó una impopular posición dentro de la izquierda radical europea defendiendo el “SÍ” en el referéndum de la Constitución Europea en diversos artículos y entrevistas, participando asimismo, junto a Daniel Cohn-Bendit en un acto del Parti Socialiste (partido socialista francés) en favor del “sí” en el referéndum francés. Negri consideró que la Constitución Europea era positiva para disminuir el peso de los Estados-nación y para aumentar el peso de Europa. Puede encontrarse una **defensa de Europa** en su libro *Europa y el Imperio*.

Gerardo Terán Canal²⁷ nos recuerda sobre el libro denominado *Imperio*²⁸ que Henry Kissinger, escribió otro libro con le mismo nom-

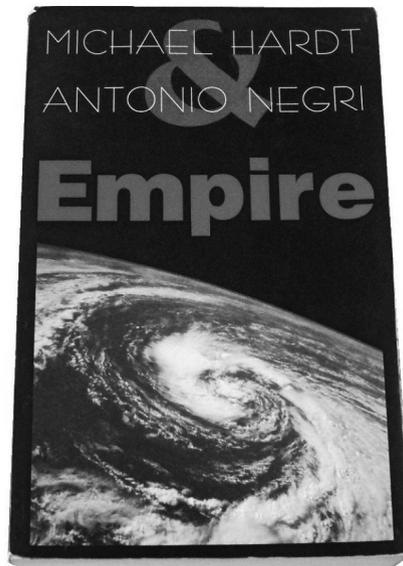
27. Gerardo Terán Canal, *¿A que viene Toni Negri a la Argentina?* Op. cit.

28. Michael Hardt - Antonio Negri, *Imperio*, Traducción: Eduardo Sadier. De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000

bre. Cada uno por su lado, da una visión estratégica del mundo que superaba, en esa fecha, la geopolítica de la Guerra Fría, finalizada en 1989.

Negri define un el nuevo concepto de Revolución, que reemplazará al concepto marxista leninista, que selló su “fracaso” con la caída del Muro de Berlín. Kissinger a su vez dará lugar a la nueva concepción, que lleve a un mundo globalizado con un único líder, los Estados Unidos y sus aliados.

Comenzando el siglo 21, a Negri le conceden la libertad, y de inmediato comienza a viajar por el mundo para asumir el liderazgo de la “nueva” Revolución. El terreno estaba preparado, los círculos marxistas, comunistas, maoístas y demás teóricos y activistas de la vieja y sepultada revolución, se encontraban sin argumentos para seguir su “lucha”. Así que Negri fue para ellos como una especie de redentor de la Revolución.



III. IDEAS FILOSÓFICAS DE NEGRI

Podemos decir que es un marxista filósofo de la praxis, post gramsciano, enfocado en lo social, no en lo cultural.

Sus ideas filosóficas marxistas, con fuerte contenido dialéctico entre los excluidos de la sociedad (que van, desde delincuentes comunes, hasta desviados morales) y el resto de la comunidad, que todavía guarda algunos prejuicios burgueses que son resabio del Orden Natural. No hay una idea común, salvo el rechazo a todo tipo de autoridad y a toda tradición.²⁹

1. La refundación del Marxismo.

La Publicación *Contrapoder*³⁰ al referirnos que vino a hacer a la Argentina nos dice:

“La obra de Negri expresa una búsqueda de filosófica contestación y refundación motivada por el deseo revolucionario de “SALVAR” - y fundamentar sobre bases no historicistas- un comunismo expresivo de las luchas de las fuerzas del trabajo vivo como “programa mínimo” y “subjetividad antagonista”...

“Su proyecto es la elaboración de una genealogía materialista de las potencias constituyentes capaz de comprender las formas subjetivas que se producen en el antagonismo constante contra los poderes constituidos... Si las formas políticas dominantes de la modernidad burguesa han producido ese **formidable invento de dominio que es la soberanía estatal, (forma política de poder constituido) apoyándose en las poderosas filosofías** de Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau y **Guillermo Federico Hegel**, Negri seguirá al filósofo marxista Luis Althusser en la postulación de un linaje materialista insurrecto, tras la huellas de los ya citados Maquiavelo, Spinoza y Marx”.

“Este antagonismo irreductible de las fuerzas del PODER CONSTITUYENTE frente a las tendencias del PODER A CONSTITUIRSE como SOBERANÍA...es la pista que le permite a Negri reelaborar radicalmente los términos de un pensamiento activo de la revolución...Sintéticamente de **la toma del poder, por parte del partido, a la vía de la insurrección de la multitud y el contrapoder. Así ya no está a la espera de un “salto cualitativo”**. La perspectiva, ahora es la *multiplicidad vitalista*, en contra del corsé de los poderes...No hay otro horizonte que el de la libertad constituyente de la multitud”.

29. Videla Balaguer Patricio, Documento nro 1 Guerra Social

30. Teran Canal Gerardo, op. Cit.

2. La “novedad” de Negri.

La novedad de Negri es hacer un especie de revisionismo del Marxismo y demostrar que Hegel, que hace parte de los inventores de lo que él llama la “las formas políticas de poder constituido”. Para él, la filosofía de Hegel contamina al Marxismo de un idealismo, que piensa es la causa del fracaso del marxismo en su hipótesis de la toma del poder y del establecimiento de un mundo comunista...

La “novedad” teórica de Negri es que no es necesario dar un “salto cualitativo” para la toma del Poder, el Poder se toma todos los días. Ya no es necesario hacer que la clase obrera tome conciencia de clase, para que llegado el momento de la maduración de esa conciencia, el proletariado tome el poder.

Dicen los mismos discípulos “**Negri pretende pensar un lazo oculto entre Spinoza y Marx** lo suficientemente productivo como para mostrar, en esta nueva lectura, la posibilidad de *rescatar* al autor de El Capital, de los que, a los ojos de Negri, no son sino los límites ostensibles impuestos por la Filosofía Idealista de la Dialéctica... Esta inscripción del marxismo en el *hegelianismo*... no haría sino debilitar la potencia materialista y libertaria ante las trampas del *logicismo* y el *finalismo*”.

En vez del idealismo de Hegel, la nueva concepción del marxismo y de la lucha revolucionaria, alimentado por la filosofía de Baruch de Spinoza, cuya explicación en la Introducción citada es la siguiente:

“Si Marx en la tradición dialéctica era el profeta que venía a anunciar, a través del saber científico -un nuevo paso escatológico- la buena nueva del próximo triunfo de la razón y el comunismo entre los hombres, en conexión con Spinoza se transforma en un investigador de las formas en que **la ontología productiva se expresa concretamente a lo largo de una historia de luchas**”. En palabras del propio Negri en la entrevista referida:

“En mi opinión, en Marx hay una elección extremadamente radical, que está en la base de la praxis teórica (léase Hegel) y que desenvuelve una función fundamental... En Spinoza, al contrario, hay una ruptura radical en medio del 1600, que es el siglo de la crisis, de la primera gran crisis del capitalismo. Esta crisis redescubre ese pensamiento revolucionario que estaba en el fondo del renacimiento que cierra la Edad Media y que pone al hombre en el centro de la escena. Spinoza representa efectivamente esto. Si bien esta ruptura no puede ser la bandera del proletariado, sí puede ser una representación republicana: la

presentación antimonárquica contra formas capitalistas que conducen a la guerra, contra el estado-nación, como se propone desde un principio, contra el concepto de soberanía que funda al estado. Hay una idea de ruptura con el estado que esta en la base del pensamiento moderno...”

3. El Obrero Social

La otra novedad de la teoría Negrina es el cambio del concepto de la Clase Obrera, columna vertebral de la lucha revolucionaria marxista. Ahora no será la “clase proletaria al poder”, no será el proletariado que produce todos los bienes por lo que subsiste una nación, que esta organizado sindicalmente, para reclamar sus derechos de clase que al estarlo, está dentro de la ley, cumpliendo con algunos parámetros que le permiten al estado negociar.

Los “antiguos” revolucionarios aprovechaban ese marco, esas ventajas de la democracia, para desarrollar lo que ellos llamaban la conciencia de clase, que peroraba al proletariado para la toma del poder. Para Negri lo que vale ahora es “el *obrero social*, (es la) figura productiva del capitalismo tardío- último estadio del proletario-, es también el momento de la hegemonía del trabajo inmaterial en el conjunto social...La coyuntura actual es para Negri la del reencuentro del *trabajo vivo proletario* difundido en toda la sociedad con sus potencias ontológicas...”.

Se pregunta entonces “¿Por qué entonces, introducir lo social como categoría del trabajo.....la idea de que lo social fuese algo profundamente ligado al lugar de la producción devino importante... en este momento el trabajo difuso, fuera de las fábricas, está volviéndose mas importante que el trabajo realizado en las fábricas...”.

“Creo que nunca como hoy es posible,... reconocer que el obrero social es otra cosa con respecto al régimen de la fábrica que lo dos primeros tercios del siglo han conocido, y **que este representa el futuro de las luchas**, y que solo a partir de aquí es que un nuevo **proyecto político puede ser construido**”... Y lo define finalmente de forma muy clara: “Para decirlo en términos leninistas: el sindicato es la organización que te permite luchar por el salario, y el partido la organización que te permite luchar por el poder...Hoy la organización social de la producción pone la decisión política, la decisión económica, la decisión salarial-todo- sobre el mismo plano... **ahora, todo eso no existe mas. Y la distinción entre lucha económica y la lucha política tampoco...”**”.

Es obvio que la “amenaza” no solo es contra los sindicatos de orientación marxista-leninista, es contra todo lo que esta organizado sindicalmente, **las multitudes** son la novedad.

4. Textos de Negri sobre las Nuevas Formas de Organización.^{31,32}

En Buenos Aires, el italiano Toni Negri se presentó en la fábrica recuperada Grissinópolis para hablar de sus ideas, y también de las

31. <https://www.lavaca.org/notas/toni-negri-tenemos-que-buscar-nuevas-formas-de-organizacion/> 23/10/2003

32. Bibliografía disponible en castellano

1. *La forma Estado. Para la crítica de la economía política de la administración* (2004 [1978])
2. *Marx más allá de Marx: Nueve lecciones en torno a los Grundrisse* (2001 [1979])[1]
3. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (1990 [1981])
4. *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad* (con Félix Guattari) (1999 [1985])
5. *El tren de Finlandia* (1990)
6. *Fin de siglo* (1992)
7. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (1994)
8. *El exilio* (1998)
9. *Imperio* (2000) [Antonio Negri y Michael Hardt]
10. *Arte y multitud. Ocho cartas* (2000)
11. *Spinoza subversivo* (2002)
12. *Trabajo Inmaterial* (2002)[2].
13. *Del retorno. Abecedario biopolítico* (2003)
14. *La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin* (2004)
15. *Los libros de la autonomía* (2004 [1970-1978])
16. *Europa y el Imperio* (2005)
17. *Multitud* (2005)
18. *GlobAL. Biopoder y luchas en una América latina globalizada* (con Giuseppe Cocco) (2005)
19. *Spinoza y nosotros* (2011)
20. *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (2009).[Antonio Negri y Michael Hardt]
21. *Declaración* (2012) [Antonio Negri y Michael Hardt]
22. *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales* (2013) [Antonio Negri, Michael Hardt, Sandro Mezzadra]
23. *El devenir Príncipe de la multitud* (2014)
24. *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente* (2014)
25. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2015. Traducción: María Teresa D’Meza y Rodrigo Molina-Zavalía. ISBN 978-987-2754-08-2

polémicas que ha generado su defensa de la autonomía como forma de experimentar y crear nuevas respuestas políticas. Explicó sus definiciones sobre multitud, trabajo y pueblo y su convicción sobre el fin de la representación política, una idea que los argentinos sintetizaron al gritar «que se vayan todos». Así arrancó Negri su exposición:

*«Después de haber hablado con los compañeros de O Global en español, me han aconsejado este tema desde el cual me posiciono: hablar de la Multitud, para tratar de **aclarar algunos equívocos** que pueden haber nacido alrededor de este concepto».*

Multitud

*Antes de todo quiero decir que Multitud es un concepto de clase. Quiere decir que cuando se habla de Multitud se habla todavía y siempre de clase. Naturalmente, se habla de clase en una situación modificada, profundamente transformada respecto a la situación en la cual los maestros del socialismo han definido el concepto de clase obrera. El concepto de clase obrera fue definido por los maestros del socialismo como concepto de la clase productiva: productiva de valores, productiva de riqueza, productiva de vínculo social. Pero la clase obrera así como la habíamos conocido es un concepto que vale, en un concepto que queda y que es fundamental. Es un concepto que, desde un punto de vista cuantitativo, se está alargando dentro del mercado global. Pero tenemos que reconocer que sucedió algo profundamente innovador, profundamente nuevo, que ha dado al concepto de clase productiva una extensión y una intensidad infinitamente superior a esa que tenía el concepto de clase obrera. **Llamo Multitud al concepto de clase obrera dentro de las nuevas condiciones de la producción.***

Trabajo

Hoy, desde el punto de vista de la extensión, los procesos de valorización no son procesos que se limitan a la fábrica, al régimen fordista de producción. Sino que son procesos que se extienden más allá de la fábrica, que envuelven una capacidad productiva, una cooperación, una producción de valores y de vínculo social que va mucho más allá del trabajo directamente comandado por el capital en la fábrica.

El concepto marxista de fuerza de trabajo bajo el capital, de fuerza de trabajo definido como capital variable al interno

de la estructura capitalista, es un concepto que resulta siempre insuficiente para contar y para describir lo que pasó, lo que ha derivado en la fuerza productiva a nivel mundial, a nivel global. Ya no es más posible pensar al trabajo productivo desde el punto de vista de la extensión de este, sin imaginar toda la otra serie de servicios industriales, de relaciones sociales, que van desde la relación doméstica femenina de trabajo a las relaciones de salud, desde las relaciones educativas a las relaciones que implican las capacidades creativas, innovadoras, desde las relaciones científicas a las que simplemente se despliegan sobre el terreno de la comunicación, de la información, de la industria electrónica, etc. No es más posible imaginar el trabajo productivo, sin comprender todos estos elementos.

El trabajo productivo hoy se ha convertido en un trabajo que unifica sectores sociales siempre más extensos, que pone estos sectores sociales bajo el régimen de la explotación. Multitud es un concepto de clase, e implica una forma de explotación que cubre esta extensión grandísima de la capacidad capitalista de comando y de producción de la sociedad.

Cuando se dice que el concepto de Multitud es un concepto de clase, estamos hablando de un concepto de clase considerado en extensión. Y se debe agregar que el concepto de Multitud implica -intensamente- un nuevo concepto de trabajo.

Cuando hablamos de transformación del trabajo, hablamos de un trabajo siempre más productivo, siempre más capaz de desarrollar valor, valorizaciones. **Y reconocemos este trabajo que produce valor en la actividad intelectual, cooperativa, de servicio, científico. Este trabajo, que se articula con el trabajo material, lo llamamos trabajo inmaterial.**

El trabajo inmaterial no es hegemónico desde el punto de vista cuantitativo, no es sustitutivo del trabajo material. Es simplemente un tipo de trabajo que en la tendencia genera más valor, más riqueza, más dignidad del trabajador.

Confrontación

Nuestros padres, nuestros viejos, quisieron que estudiemos. Los que trabajaban en la fábrica eran campesinos, habitualmente migrantes, que huían de las condiciones de miseria que el trabajo capitalista imponía. Nosotros elaboramos un **cerebro común que**

tiene una capacidad de producción, que es un instrumento de trabajo que llevamos con nosotros: la autonomía está en eso. Antes íbamos a la fábrica y el patrón nos ofrecía los instrumentos de trabajo. Hoy vamos a todos lados de la sociedad y llevamos con nosotros nuestro propio instrumento de trabajo. La flexibilidad y la movilidad de la fuerza de trabajo no son simplemente un arma mistificada que el patrón despliega para vaciar las fábricas. Flexibilidad y movilidad son una gran dignidad del cerebro y del hombre que trabaja. Esto significa transformación del trabajo. Significa que para trabajar tenemos que ser hombres libres, imaginativos e intelectualmente capaces de producir trabajo. Y esta reconducción de la libertad al interior de las capacidades productivas, al interior de la fatiga del trabajo, esto es el elemento de fuerza de la Multitud, como clase, como elemento de antagonismo. No es verdad que la Multitud elimina la estructura y la figura del antagonismo social: lo multiplica y lo lleva a lo que debe ser el verdadero nivel de confrontación.

Masa

Quería agregar otro elemento para fijar la continuidad de la diferencia que tiene el concepto de Multitud respecto al concepto de clase. El concepto de clase era un concepto de masa. El concepto de masa era un concepto indiferenciado. Se buscaba de ver en el trabajo, en la masa de los obreros todo lo que abstractamente, cuantitativamente significaba. En el concepto de Multitud nosotros asumimos, en cambio, no sólo la masa obviamente, pero un conjunto, una multiplicidad de singularidades. El trabajador es una cosa de singular; tiene en cada momento de su vida productiva algo para agregar, para poner en producción. La singularidad, evidentemente, está unificada, las múltiples singularidades se unifican en lo que tienen de común, quiere decir, en lo que tienen de antagonista al capital. Es la reapropiación del comando sobre el trabajo, la reapropiación de la cooperación de los trabajadores.

Vean la vieja fábrica fordista. En realidad, la vieja fábrica fordista era una fábrica de masa, de repetición, pero cualquiera de ustedes que haya estudiado o trabajado en una fábrica fordista sabe perfectamente que esta máquina no hubiera jamás funcionado si cada obrero no ponía su capacidad singular de hacer funcionar el mecanismo. La producción depende siempre de la singularidad. Pero con la Multitud, es esta singularidad la que multiplica la potencia productiva. Eso es lo que nosotros queremos.

Pueblo

Quería hacer otra aclaración. La aclaración que concierne al debate Multitud y Pueblo. Habíamos opuesto el concepto de Multitud al concepto de Pueblo. Porque habíamos considerado el concepto de Pueblo como un concepto de producción burguesa. El Estado-Nación nace con la construcción del Pueblo, con la reducción a uno de lo que es la diversidad popular, pero sobre todo imponiendo la alianza nacional-popular del pueblo y la burguesía. ¿Cómo se hace para reconquistar un concepto, que sea un concepto político que no tenga la ambigüedad y la falsedad del concepto de pueblo?

Solo puede ser ese concepto referido a la nueva experimentación, al nuevo laboratorio de formas políticas. Cuando se habla y se dice que la Multitud no es un Pueblo, se dice fundamentalmente una cosa. Se dice que la Multitud no puede ser encerrada en los mecanismos de representación política, tal como el Estado moderno ha creado estos mecanismos. Porque son los mecanismo de selección de élites, de separación de la voluntad popular, de la voluntad de la gente, de la voluntad de la multitud, de la voluntad del Estado. La mistificación continúa de la voluntad de la gente, de la voluntad de las singularidades, de las multiplicidades, de la voluntad del Estado. Entonces, cuando hablamos de Multitud contra el concepto de Pueblo, hablamos del concepto de multitud contra el concepto de representación. Hablamos de «Que se vayan todos».

Autonomía

El concepto de multitud no es una cosa que vale solo para la Argentina, es un concepto que vale para todos los países que se dicen democráticos en el mundo. Vale para los países que eligen a Schwarzenegger. Vale para los países que no tienen absolutamente más ninguna capacidad de una expresión política verdadera. Porque la política de la representación terminó en todos lados. Ahora, si nosotros asumimos estos conceptos y los asumimos de manera fundamental, entonces lograremos avanzar en nuestra experimentación política en esta fase de transición completamente nueva.

Vean, muchos me dicen que cuando pongo aparte el concepto de Pueblo aparto también todas las grandes tradiciones de lucha que estuvieron interpretadas por el Socialismo, por los grandes partidos de la izquierda, aparto por ahí hasta el nombre mismo de

la izquierda. No es verdad. Nosotros decimos simplemente que toda esta experiencia es una experiencia que ha producido la situación actual. Sin las luchas de los obreros de los centros del mundo en los años ´60, sin las luchas anticoloniales, las luchas antiimperialistas, no hubiera sido jamás posible esta apertura mundial del debate político, no hubiera sido posible retomar la temática comunista después de la derrota de la Unión Soviética. Hoy el comunismo está naciendo sobre esta nueva esperanza, aquella de la Multitud. Entonces, debemos decir no a la continuidad. Experimentación, laboratorio abierto, completo, continuo, de nuevas formas de representación, de nuevas formas de organización. Autonomía no es lo opuesto a la organización. Autonomía no tiene nada que ver con el Stalinismo, y tampoco tiene nada que ver con el Anarquismo. Tenemos que buscar nuevas formas de organización. La organización de la Multitud es un problema. ¡Pero que vengo yo acá a enseñarles a ustedes cómo se hace desorden! (risas). Cada uno de ustedes y sobre todo ustedes, los argentinos, tienen ahora, tal vez, una experiencia mucho más fuerte que todos los otros compañeros del mundo.

IV. REVOLUCIÓN DE LAS ORGANIZACIONES

Cada ONG o cada movimiento social representan un reclamo distinto. Unas reclaman alimentos, otras tierras, otras libertades sexuales, otras el aborto, otras la separación de la iglesia del estado, otros subsidios, otros derechos para los indígenas, otras la despenalización del consumo de drogas, otros hacen reclamos ambientalistas, son la **contracultura** en acción.³³

1. Dirigentes

Las organizaciones revolucionarias están dirigidas por trotskistas, muchos de ellos veteranos de las guerras internas de los años 60 y 70. En muchos casos ya están siendo reemplazados por elementos

33. Videla Balaguer, Patricio, Documento 1 Características de la guerra social

más jóvenes, incluyendo a hijos de viejos dirigentes³⁴ que continúan así su estrategia sin tiempo, pero esta vez, teniendo como arma principal a sectores sociales desplazados y victimizados, que logran movilizar detrás de reclamos de todo tipo, siempre por fuera de la legalidad vigente.

Objetivos que siempre van a ser funcionales a los intereses que dicen combatir. La Guerra Social está en marcha.³⁵

2. Etapas Organizativas

2.1. Clientelismo. Las características principales de la guerra social son en lo político, un fuerte contenido clasista; en lo económico, el control de subsidios otorgados por los estados o por organismos inter-nacionales, administrados por parte de ONGs comprometidas ideológicamente, que instrumentan esos medios según sus fines políticos, con el fin de crear una dependencia -a sectores marginados- a base de clientelismo.³⁶

2.2. Autogestión. De ahí pasan a sistemas de autogestión, independizándose de los gobiernos nacionales o regionales.

2.3. Mini Estados. A partir de ese momento, transforman al grupo social marginado sobre el que operan en pequeños estados colectivistas dentro del “estado burgués”.³⁷

El caso de TUPAC de dominio público, es un claro ejemplo

De tal forma que se puede decir que estos grupos jamás aplican políticas de inclusión social, por el contrario, aíslan y someten al desplazado al más duro clientelismo dentro de guetos colectivistas.³⁸

3. Financiamiento

Se financian con la obtención y el control de subsidios otorgados por el estado por organismos internacionales. Hay instituciones como

34. Videla Balaguer, Patricio, id.

35. Videla Balaguer, Patricio, Doc. N° 3. G. S., Nueva Etapa de la Guerra Revolucionaria.

36. Videla Balaguer, Patricio, Documento N° 2. GUERRA SOCIAL.

37. Videla Balaguer, Patricio, Documento N° 2. GUERRA SOCIAL.

38. Videla Balaguer, Patricio, Doc. N° 3. G. S., Nueva Etapa De La Guerra Revolucionaria.

las fundaciones Ford o Rockefeller, Bill Gates y financistas como Soros, que promueven abiertamente la decadencia social. Desde la Revolución Rusa hasta nuestros días siempre ha habido intereses poderosos, a los que estas organizaciones sociales son funcionales.³⁹

Basta recordar la reunión de Richard Grasso presidente de Wall Street con el “comandante” Reyes en la selva colombiana (1998) o ver a quiénes apoya la Fundación Ford o la fundación Rockefeller, o el omnipresente financista Soros. Para los poderosos siempre va a ser más fácil tratar con bandas fuera de la ley que con estados organizados.⁴⁰

Negri propone además el **financiamiento por la propia sociedad agredida**. Es necesario financiar esta actividad de agitación social, de resistencia, de insurgencia y de poder constituyente y la propuesta es financiarse con lo que se le quita a la burguesía y a los estados nacionales, los subsidios y planes sociales. Es decir el financiamiento está a cargo de la víctima, oigamos al propio Negri⁴¹ como define el trabajo social y su remuneración:

*Quando se habla de Multitud se habla, evidentemente, de una clase obrera, de un proletariado social, de una multiplicidad de singularidades, que ha procedido, que ha avanzado sobre este terreno de la conquista y de la liberación de la actividad social. Naturalmente, los compañeros me dicen «!pero como podés hablar de eso cuando hay tantos desocupados, personas que fueron expulsadas de la fábrica!». Justamente, por eso hablo de esto. Porque el desocupado, el que expulsaron de la fábrica, o peor todavía, el que está excluido y que no entró jamás en la fábrica o en la sociedad productiva, todos estos son igualmente parte, participan de la Multitud. Participan de la actividad social. **Es la actividad social la que crea valor. No la participación en el trabajo comandado por el capital.***

Y en las respuestas a las preguntas posteriores a su charla agrega:

*Evidentemente, **el problema político es el de pagar este trabajo.** Distribuir ese pago socialmente de manera correcta, capaz de asegurar la reproducción social a todos aquellos que participan*

39. Videla Balaguer, Patricio op. Cit.

40. Videla Balaguer Patricio op. Cit.

41. <https://www.lavaca.org/notas/toni-negri-tenemos-que-buscar-nuevas-formas-de-organizacion/> 23/10/2003

de la actividad social. Una de las reivindicaciones absolutamente fundamental que nace del movimiento antiglobal es la del **salario garantizado, el salario de ciudadanía o la renta básica universal**. ¿Por qué? Porque es el trabajo social que debe ser reconocido y pagado. Porque es la relación entre el ser ocupado, el ser desocupado, el ser antes o después del trabajo... estudiar para entrar y ser fuerza de trabajo, etc., etc.

V. ESTRATEGIA: LA REVOLUCION DE LAS MULTITUDES

1. Momentos de la acción: Resistencia, Insurgencia y Poder Constituyente.

Se pregunta entonces Negri en la entrevista de *Contrapoder*⁴²:

En la misma publicación *Contrapoder*, el autor del asesinato de Aldo Moro responde sobre cual es el plan que debe llevarse a cabo:

“Cuando se está hablando de *contrapoder*... en realidad se está hablando de: Resistencia contra el viejo poder, insurrección y potencia constituyente de un nuevo poder. **Resistencia, insurrección, poder constituyente** representan la figura trinitaria una nueva esencia del contrapoder”

1. Que es la **resistencia** lo conocemos con cierta precisión si consideramos que en la vida cotidiana una **gran mayoría de sujetos sociales la están ejerciendo**.

En las actividades productivas, contra el patrón;

En las actividades de **reproducción social**, contra las autoridades que regulan y controlan la vida (en la familia, el paternalismo...);

En la comunicación social, contra los valores y los sistemas que encierran el lenguaje de la repetición y lo empujan hacia el sinsentido. La resistencia interactúa diariamente, pero también creativamente, con el mando en casi todos los niveles de la **existencia social viva**.

2. “La **insurrección** hace confluir las distintas formas de resistencia en único nudo, las homologa, las dispone como una flecha

42. Terán Canal, Gerardo, op.cit.

que atraviesa en forma original el límite de la organización social establecida, del poder constituido. Es un acontecimiento.

3. “El **Poder Constituyente** es la potencia de dar forma a la innovación que la resistencia y la insurrección han producido; y de darles una forma histórica adecuada, teleológicamente eficaz”.

“Si la insurrección empuja a la resistencia a transformarse en innovación (y representa, entonces, la productividad disruptiva del trabajo vivo), el poder constituyente da forma a esa expresión acumula potencia de masas del trabajo vivo en un nuevo proyecto de vida, en un nuevo potencial de civilización). Y si la insurrección es un arma que destruye las formas de vida del enemigo, el poder constituyente es la fuerza que organiza positivamente nuevas formas de vida, y de felicidad de las masas”.

El material para la reflexión es suficiente, deseo dejar una cita mas de Negri que nos explica a los interesados en el tema, mucho de lo nos está sucediendo en la Argentina:

*“**La Resistencia** tiene -en el proceso general del contrapoder- una función principal que es la de **desestructurar al enemigo**. Es un trabajo difícil, un escarbar continuo, una puesta en crisis de cada una de las relaciones y de los singulares compromisos/manipulaciones, que en cada espacio social constituyen el conjunto del mando. Micro poderes contrapuestos están en juego: desequilibrar su impacto es sabotear el eventual acuerdo que permitiría insertar los elementos de ruptura en la estructura global del sistema; esta es una tarea de la **Resistencia**.*”

Cuanto más masiva, más eficaz será la obra de destrucción, de vaciamiento de significado de las mediaciones y de las reconstrucciones institucionales, y por tanto, más potente será la acción de la resistencia.

“Por lo que respecta a la actividad **Insurreccional**, la misma tiene la tarea de bloquear la reacción del poder existente y obligarlo a la defensiva”. Dice Negri que aunque no alcance el último fin: “ella de hecho, puede impedir al poder constituido reparar los daños que la resistencia determina -y continúa determinando- sobre su estructura. El frente enemigo es, de esta manera, dañado aun mas”. “Se trata de continuar, por medio de una militancia resistente, la Desestructu-

ración del Poder Dominante, en los lugares donde este se acumula, se concentra, y desde donde proclama su hegemonía.

Resistir desde abajo significa ampliar en la resistencia las redes del saber y del accionar comunes, en contra de la privatización del mando y la riqueza. Significa romper las líneas duras de la explotación y de la exclusión.

Significa construir lenguajes comunes en los que la alternativa, de una vida libre y de la lucha contra la muerte, se muestren ganadores...estas luchas necesitan encontrar una conexión mundial, una dimensión de circulación global. Necesitan ser sostenidas por potencias materiales... Al poder imperial hay que oponer un contrapoder a nivel de Imperio”.

“Poder imperial” para Negri es la burguesía.

Las ONGs de la guerra social se mueven como tribus bárbaras, que van asolando la sociedad. Cada una con un reclamo distinto, quebrando leyes y desconociendo toda institución y toda autoridad.⁴³ Y un “contrapoder a nivel imperio” es la tiranía global de los usuarios como Soros.

En el camino de la desintegración social estos grupos comienzan su gimnasia revolucionaria con reclamos ambientales, o contra la discriminación de las minorías, en defensa de sectores marginales. Pasan de la protesta pacífica, a la provocación, de la provocación, al enfrentamiento con las Fuerzas Policiales o de Seguridad, instalan la violencia social para lograr su victimización.

Terminan en la insurrección de masas, con acompañamiento de milicias armadas dirigidas por delincuentes comunes, legitimando internacionalmente la violencia, como respuesta.⁴⁴

El culto a la transgresión, que se inició a mediados de los años sesenta con la figura del antihéroe como algo simpático y hasta agradable, para algunos, hoy es llevado a la práctica como método de extorsión y descomposición social, en la medida que devalúa autoridad del Estado, sus leyes y las instituciones.

Se transgrede la ley ocupando un terreno, haciendo justicia en linchamientos públicos o cerrando el paso con el piquete. A veces,

43. Videla Balaguer, Patricio; Documento 1 .Características de la guerra social.

44. Videla Balaguer, Patricio; Documento N° 3. G. S., Nueva Etapa De La Guerra Revolucionaria.

los reclamos pueden ser justos, otras veces no, pero el método del reclamo está siempre fuera de la Ley.⁴⁵

Todas estas organizaciones son revolucionarias, no solo por sus objetivos, sino también porque buscan imponer una legalidad de facto, aun siendo minorías, a base de la movilización permanente. Organizaciones como Tupac, Libres del Sur, Teresa Rodríguez, el MOCASE. Barrios de Pie. Hijos, Madres... Abuelas... CCC. por nombrar solo las más conocidas, son mucho más que grupos de choque, simples piqueteros o simples organizaciones sociales, son en realidad, escuelas de cuadros que se ejercitan a diario en la gimnasia revolucionaria, gimnasia que va devastando silenciosamente el cuerpo social y sus instituciones, frente a un estado débil a la hora de defender los intereses de todos, antes que los sectoriales. Cada sector exige por encima de otros, cada sector impone leyes de facto. Las minorías terminan imponiéndose a las mayorías. No en defensa de la Soberanía Nacional, ni en la búsqueda del Bien Común de la Nación, sino para la **creación de mini estados tribales que africanizan el país.**

Esta vez su masa crítica de militantes, no son los estudiantes universitarios ni los obreros sindicalizados sino el lumpen que desdeñaba el mismo Marx, o sea los que están fuera del sistema.

Entre los desplazados, que organizan están también los delincuentes comunes. En marzo de 1996, las madres de Plaza de Mayo estaban en Sierra Chica dándoles apoyo a los amotinados, dirigidos por criminales llamados los "12 apóstoles". Hoy sabemos, por el mismo Shoklender que la Fundación Madres reclutaba presos comunes, para obtener medios económicos a través del delito.

Solo así se entienden las políticas abolicionistas del progresismo. Progresismo que nos lleva, en realidad, en todos los órdenes, a una sociedad sin Ley y sin pasado y sin futuro, que quiere retrotraer al hombre a la Edad de Piedra, pero con la corrupción del modernismo decadente.

45. Videla Balaguer, Patricio; Documento N° 3. G. S., Nueva Etapa De La Guerra Revolucionaria.

2. La Guerra Civil Molecular. Del Estado Anómico al Estado Fallido

En Hispanoamérica se está llevando a cabo una estrategia de guerra civil molecular destinada a pasar de la actual situación de Estados Anómicos a Estados Fallidos o de la etapa de resistencia a la insurreccional

Para entender esta verdadera guerra moderna seguimos al Licenciado en estrategia Jorge P. Mones Ruiz ⁴⁶

Cuando una organización o masa delictiva se apropia de un territorio, todas sus acciones deben entenderse como “acciones de guerra civil molecular”.

El Estado anómico

Un Estado anómico es aquel que no ofrece a sus ciudadanos un marco de orden para su comportamiento en el ámbito público. Aparecen funcionarios y otros miembros que integran distintas estructuras estatales que vulneran las leyes y las propias instituciones se convierten en focos de arbitrariedad y desviación de normas.

Este tipo de estados cuenta con zonas grises; el control territorial está en manos de organizaciones ajenas a él, como ser mafias, movimientos sociales o políticos (v.g.: existen villas u otros espacios urbanos donde las fuerzas legales no entran, ya que cuentan con su propia seguridad y reglas de convivencia).

El Estado anómico no es legitimado por la sociedad civil porque no satisface sus necesidades básicas en cuanto a orden y seguridad. Su falta de legitimidad genera incentivos y facilita el desarrollo de organizaciones criminales transnacionales.

El Estado fallido

Un Estado fallido es aquel que es incapaz de controlar su territorio y proveer bienes públicos. Estamos en presencia de un Estado absolutamente ausente o inexistente. No pueden garantizar la seguridad de sus ciudadanos, ni mantener la seguridad jurídica.

46. POR JORGE P. MONES RUIZ , *Del Estado anómico al Estado fallido*, Claves del pensamiento nacional, Diario La Prensa, Buenos Aires. 27.12.2019

No son capaces de mantener un gobierno efectivo, generando grandes incentivos para el asentamiento de organizaciones criminales transnacionales que pasan a ocupar el lugar que le corresponde al Estado.

Suelen ser resultado de graves conflictos internos o crisis humanitarias.

La evolución sigue los siguientes pasos:

1. **La degradación de un aparato estatal** provoca el deterioro de los parámetros de seguridad interior y pública. La indolencia, desinterés, falta de estímulos, accionar cansino y falta de vocación se manifiestan en las instituciones estatales que deben velar por la seguridad. Evitar que se extienda depende del liderazgo que se tenga.
2. **Claudicación de las responsabilidades institucionales** de seguridad que no se ejercen, sea por omisión o tolerancia pasiva a cambio de beneficios.
3. **Corrupción.** Cuando los funcionarios estatales comienzan a involucrarse de manera directa y protagónica en operaciones delictivas, la sociedad comienza a desconfiar en las fuerzas del orden y en la justicia
4. **Pérdida del manejo de seguridad en algunos espacios.** Ante esta situación o fase se multiplican los espacios “*off limits*”. La indolencia, seguida de omisión y comisión, desemboca inevitablemente en la pérdida de manejo de la seguridad pública por parte del aparato estatal.
5. **Autodefensa.** Se generalizan, entonces, las medidas de autodefensa por parte de la población (posesión de armas, rejas, candados, puertas, autos y chalecos blindados); se conforman barrios cerrados por sectores de alto nivel socioeconómico y la seguridad privada se torna usual...aunque a veces esto no alcanza.
6. **Guerra civil molecular.** Desde el momento en que una organización o masa delictiva **se apropia de un territorio**, todas sus acciones deben entenderse como “acciones de guerra civil molecular”, incluso aquellas que representan enfrentamientos entre bandas. Comienzan los entrecruzamientos de acciones; proliferan los combates entre organizaciones (bandas, mafias, carteles, hinchadas, grupos estudiantiles, patotas juveniles). La naturaleza del arma empleada no es relevante, sí lo es la voluntad de avasallar al otro ignorando completamente a la autoridad estatal.

Acciones de la guerra civil molecular

- a) De tipo ofensivo: 1 - Acciones de inicio: vandalismo, extorsión, secuestros, todas aquellas actividades tendientes a librar un territorio del monopolio ejercido por el Estado. 2 - Acciones de afianzamiento: buscan consolidar al nuevo poder. 3 - Acciones de expansión: guerra civil molecular de naturaleza expansiva. Los grupos que logran dominar una porción de territorio arrebatado al poder del Estado no permanecen aferrados a él, incursionan con más fuerza en el territorio que permanece bajo el dominio estatal.
- b) De tipo defensivo: La resistencia surgirá en la sociedad frente a la ineficiencia del Estado y esa resistencia que superficialmente sería un obstáculo a los fines del comandante invisible (anti-juridicidad) es en realidad un triunfo clave porque cuando la sociedad se vuelca a la autodefensa, se fragmenta y se distancia del aparato estatal.
7. **Anarquía.** El colapso del Estado significa el fin de la guerra civil molecular y el comienzo de la anarquía.
8. **Restauración del viejo estado o disolución en varios estados.** Luego de una guerra civil macroscópica. Sin embargo la anarquía extrema es transitoria, no subsiste por sí misma, retrocede hacia la regeneración del viejo Estado o se transforma en una guerra civil macroscópica con vistas a la constitución de uno o varios Estados.

Un país disociado en Riesgo de ser Estado Fallido

Por su parte con respecto a la Argentina, Videla Balaguer diagnostica que es un país disociado, o sea anómico, en riesgo próximo de ser un estado fallido.

El entretejido social roto... hay que entender que cuando una fábrica cierra, no sólo hay obreros desocupados o un propietario que perdió su fábrica, hay algo más: obreros que no tienen vínculos solidarios con otros trabajadores a través de un sindicato y empresarios que no tienen vínculos solidarios con otros empresarios a través de una cámara empresaria. Es así que el entretejido social se rompe y también se destruye la capacidad de un pueblo de resistir organizadamente en defensa de intereses comunes.⁴⁷

47. Videla Balaguer, Patricio; Documento N° 2. *Guerra Social*

La sociedad, además, después de su manipulación por el Gramscismo desde 1983, parece haber perdido el sentido común (objetivo de Gramsci) para sobrevivir. Se rechaza toda idea de Autoridad, Orden y Jerarquía. Se reinventa la historia y se pierden los valores. La trasgresión se ha transformado en virtud. A esto se suma la polarización dialéctica marxista que busca siempre profundizar las contradicciones de la sociedad hasta el infinito. Los gobiernos, de forma inescrupulosa, las alientan las grietas jugando con organizaciones que se muestran cada vez más violentas y vulneran el derecho de otros ciudadanos.

Esta realidad nos puede llevar, en caso de conmoción, al estado fallido, ya que el mismo se va encontrar inerme, tanto frente a una agresión interna como externa. Sin Fuerzas Armadas, sin Fuerzas de Seguridad ni Policías y sin determinación política para sobrevivir, el Estado puede colapsar⁴⁸.

Los subversivos de ayer están al frente de las llamadas organizaciones sociales, dispuestos a dar el golpe de gracia al Estado. Están operando con el indigenismo aquí y en toda América Latina, en el campo con “los sin tierra” y en las grandes ciudades con los desplazados⁴⁹.

VI. MANIOBRAS DE LA GUERRA SOCIAL AUSPICADAS Y FINANCIADAS POR LA GLOBALIZACION

Las distintas maniobras de la Guerra Social, que es una **guerra por encargo** que hace una **izquierda cipaya**, tiene por objeto demoler los estados nacionales para que sus elementos territorios, recursos naturales, gente transformada en “recursos humanos”, queden incorporados a un gobierno totalitario mundial concebido como un mercado global y manejado tecnocráticamente.

Esas maniobras son: La Maniobra Internacional: El Foro de San Pablo, es la maniobra principal pero no la única del mundialismo para América Latina establece y coordina políticamente todas las demás⁵⁰; La destrucción del sentido común y de las culturas nacio-

48. Videla Balaguer, Patricio; Documento N° 2. *Guerra Social*

49. Videla Balaguer, Patricio; Documento N° 2. *Guerra Social*

50. Ver al respecto Mones Ruiz, Jorge P; Mones Ruiz, Jorge P; *El Foro de San Pablo es una amenaza revolucionaria vigente, diario La Prensa*, Buenos Aires, I Parte “5 de enero de 2020 y II Parte el 2 febrero 2020.

nales; Destrucción del sistema de defensa; Destrucción del derecho penal y de todo el ordenamiento jurídico clásico; Destrucción del sistema de seguridad; La destrucción de la Economía por la usura y la desindustrialización; La regulación de la población y la destrucción del Hombre y la Familia **por el Feminismo** que es provocar Odio-Miedo entre mujeres y hombres; por el **Aborto**: Legalizar y fomentar el asesinato de bebés no natos; y la **Pedofilia**: permitirla y legalizarla poco a poco. Hipersexualizar niños junto al LGTB. **LGTB**: Sólo una minoría tendrá descendencia biológica. Adoctrinar desde el colegio para que la gran mayoría de niños sean LGTB, **Eutanasia**: bajo la excusa de muerte digna acelerar la muerte de ancianos y enfermos. Destruir las familias y evitar nacimientos; Corrupción y lavado de dinero; Narcotráfico y Legalización de la droga; Ambientalismo; Indigenismo.

VII. LA RELIGION FALSIFICADA. UNA NOVIA PARA EL ANTICRISTO.

Dijo el P. Castellani en 1960 refiriéndose a la última herejía: “Ahora si se llegan a unir, fundir o combinar entre sí capitalismo liberal, comunismo y modernismo (como no es imposible), entonces se habrá tocado fondo, “las profundidades de Satanás y ya está hecha la cuna del Anticristo”.⁵¹ Esta intuición de Castellani tiene sustento en el Apocalipsis:

“El sexto ángel derramó su taza en el gran río Éufrates, y secó sus aguas, a fin de abrir camino a los reyes que habían de venir de Oriente.

Y vi salir de la boca del dragón, y de la boca de la bestia, y de la boca del falso profeta tres espíritus in-mundos en figura de ranas.

Porque éstos son espíritus de demonios que hacen prodigios, y van a los reyes de toda la tierra con el fin de coligarlos en batalla para el día grande del Dios todopoderoso.

Mirad que vengo como ladrón, dice el Señor. Dichoso el que vela, y guarda bien sus vestidos, para no andar desnudo, y que

51. Castellani, Leonardo, *Las parábolas de Cristo*, Itinerarium, Buenos Aires 1960, 206pags..

no vean sus vergüenzas. Los dichos serán reunidos en un campo, que en hebreo se llama Armagedón". (Ap. XVI, 12-16)

Las tres ranas representan las ideologías que salen de tres espíritus inmundos y fueron ilustradas por Víctor Delhez⁵² según el comentario del propio P. Castellani.



De un paisaje lacustre salen semisumergidos el Dragón, la Bestia I y la Bestia II, adheridos como en un solo cuerpo. De las bocas de esta trinidad salen tres ranas, cuyas cabezas recuerdan los rasgos de tres grandes escritores, propulsores de sendas corrientes espirituales, que prepararán la mística del ejército del Dragón. Estas corrientes son:

- 1) El Modernismo Dogmático que proporcionará no pocos apóstatas, cuya inteligente colaboración con el aporte de la tesis basándose sobre la herejía que dice: “hay que estar al día con o sin tradición cristiana”, será muy apreciada por los antipapas

52. Delhez, Víctor; *49 grabados del Apokalipsis*, ed. Gladius, Buenos Aires 1997. 110 pags.

de esta mística. Sale de la boca de la Bestia II, la de la cabeza de cordero.

- 2) El Liberalismo (¡Libertad, Fraternidad, Igualdad o la Muerte!). “El hombre es libre cuando es bueno” aquí se reemplaza por “el hombre es bueno cuando es libre”. De ahí la relatividad del bien y del mal con la vanidosa posición “más allá del bien y del mal”... Sale de la Bestia I.
- 3) El Comunismo ateo que labrará el paraíso en la tierra con la mentira como verdad. Cierra el ciclo con el modernismo dogmático y tiene dogma con fuerza de religión. Salen de la boca del Dragón, y croan loas al mal integral, con apoyo coral del mal religioso y del mal político.

Sería fácil, también, encontrar personajes para presidir las tres fechas de Algermissen, 1517 (la Reforma de Lutero), 1717 (La Fundación de la Masonería moderna) y 1917 (la Revolución Bolchevique) que escinden la evolución que se inicia con el antieclesiasticismo y que, pasando por el anticristianismo, va a antiteologismo.

Por su parte el P. Sáenz⁵³ considera que el marxismo es la culminación de un largo y secular proceso histórico y filosófico. La **filosofía de la praxis** como Gramsci denomina al marxismo, presupone el renacimiento, la reforma, la filosofía alemana, la revolución francesa, el calvinismo, la economía clásica inglesa; y el liberalismo laico y el historicismo.

En la construcción del Evo Moderno confluyen la filosofía clásica alemana (Kant, Fichte, Schelling, Hegel). La actividad política francesa y la economía liberal inglesa. La filosofía de la praxis absorbe sistemáticamente los tres movimientos pudiendo empezar por cualquiera como elemento preparatorio.

El momento sintético unitario se identifica en el concepto de inmanencia. Negar la trascendencia y lo sobrenatural, y realizar el paraíso en la tierra. La forma especulativa es la filosofía alemana y la forma histórica la economía inglesa y la política francesa. El *homo oeconomicus* tiene valor gnoseológico, implica una concepción del mundo. El proyecto del liberalismo está en el origen del marxismo.

El enemigo fundamental de Gramsci es la religión católica. Mientras haya catolicismo no habrá marxismo. Por eso proponía la siguiente

53. Sáenz, Alfredo; *Antonio Gramsci y la Revolución cultural*, ed Gladius

estrategia: 1) No hay que negar el cristianismo, hay que ridiculizarlo, mostrándolo como utópico e ilusorio. 2) Recoger sus aspiraciones y volverlas terrestres. Paraíso si, pero en la tierra. A la religión hay que secularizarla.

Para Gramsci la decadencia de la Iglesia comienza cuando los intelectuales de la fe, los sacerdotes y teólogos minusvaloraron las categorías de la trascendencia y enfatizan desmesuradamente la inmanencia y la modernidad. Estos nuevos teólogos son los intelectuales traidores.

Gramsci veía que el modernismo era un peligro mortal para la Iglesia pero era un cristianismo de gabinete que no llegaba al pueblo.

El pueblo no se identificaría con él pero iría **destruyendo la institucionalidad de la Iglesia** y **poniendo una brecha entre clero y los fieles** y las haría más **permeables al adoctrinamiento** marxista.

El nuevo progresismo aspira a tener un rol activo, no simplemente de ruptura con la tradición que lo separe del pueblo, que lleve la contradicción dentro de la Iglesia, una hermenéutica de la ruptura y que le quite la forma para que el pueblo cristiano sea una masa manipulable, una mera disponibilidad.

Ellos desean **presentarle la multitud al Nuevo Poder Globalizado, es decir, al Anticristo**. Así como San Pablo en la epístola a los Corintios, decía que la Iglesia era una *Virgen para presentar a Cristo*, la esposa de Nuestro Señor:

Aemulor enim vos Dei aemulatione. Despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo.⁵⁴(2 Corintios 11:2)

Ellos desean con la Teología del Pueblo presentarle la masa, la gente indefensa y traicionada al Anticristo.

Por otra parte, y siempre referidos al tema de la globalización, sabemos que el misterio de la unidad de la Iglesia está ligado a

54. *Porque mi celo por vosotros es celo de Dios, como que a un solo esposo os he desposado.* (2 Corintios 11:2). **Nota de Straubinger:** A un solo Esposo: es decir, no os busco para mí, sino para Él. Bellísima expresión de fidelidad que hallamos también en boca del Bautista, cuando declara que no es el Esposo, sino simple amigo de Éste (Jn. 3, 28-30). Vemos también aquí, como en el Cantar de los Cantares, que no sólo la Iglesia en su conjunto (Ef. 5, 27 ss.; Ap. 19, 6 ss.), sino también cada alma es personalmente la esposa de Cristo. Cf. 17, 14; 1 Co. 11, 3 y notas.

otro misterio, el de la catolicidad o universalidad de la Iglesia. En el siglo XVI los protestantes amenazaron e hirieron la unidad, pero en nuestra época el imperio mundial anticristiano, amenaza la universalidad basado en el concepto masónico de la humanidad. Nosotros sabemos por la Revelación que al fin del mundo, cuando los malos e hipócritas que están dentro de la Iglesia sean lo bastante numerosos como para **proporcionarle un gran pueblo al Anticristo**, saldrán de la Iglesia y es entonces cuando aparecerá el Anticristo (San Agustín, *Ciudad de Dios* XX, 19).

El falso profeta es el que hace adorar a la bestia. Significa que la religión falsificada: La Gran Ramera se vuelve política de poder. La multitud es presentada como la esposa del Anticristo.

VIII. TEOLOGÍA DEL PUEBLO

El Dr. Francisco Rego⁵⁵ ha efectuado una importante presentación sistemática y ordenada de la nueva ideología llamada “*Teología del pueblo*” a partir de un sólido estudio del Dr. Daniel Lasa⁵⁶ cuyo título reza: “*Teología del pueblo*”: ¿*Teología o ideología?*”⁵⁷. La reseña⁵⁸ se encuentra en este mismo número 107 de *Gladius*.

En ese estudio, que acá resumimos, se muestra la contradicción que supone una teología que califica de “ideología”- por cuanto se ordena, no al conocimiento de Dios, sino al de un profano fin político.

El Dr. Lasa, muestra, la naturaleza de esta teología; sus fundamentos doctrinarios de carácter filosófico; y, la radical ruptura que esta nueva teología supone con respecto a la fe católica.

55 Catedrático en Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo.

56. Dr. en Filosofía, Profesor Titular de Filosofía en la Universidades: Nacional de Villa María (p. Córdoba), Católica de Salta y Católica de Córdoba. Es Investigador independiente del CONICET.

57. LASA, Carlos Daniel, “*Teología del pueblo*”: ¿*Teología o Ideología?*. Buenos Aires: Revista *Gladius*, N° 103, 2018, pp. 45-73. Luego publicado en la Revista *Anales de Teología*, (p. Chile, sept. 2019) y también aparece reproducido en <http://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=35762>. (p. consultado 8/12/09/19).

58. En adelante, las notas en números romanos remiten a las fuentes citadas en el artículo de Lasa, y los números entre paréntesis aluden a las páginas de las citas a dicho artículo, según fue publicado en la Revista *Gladius*, cf. nota 1.

1. Naturaleza de la “Teología del Pueblo”

La Teología del pueblo, una de las cuatro corrientes de la teología de la liberación, recibe su nombre de J. L. Segundo, y tiene como principal mentor a Lucio Gera ⁵⁹ (p. 47).

“La teología del pueblo no escapa de la influencia de una filosofía del devenir propia del marxismo que se hace mundo y que privilegia la ‘praxis’ en detrimento de la teoría” (p. 69).

La clave de esta nueva teología, radica en el método hermenéutico de carácter historicista que la determina: *“ningún hombre, (y consecuentemente, ninguna teología) puede tener un punto de partida que se substraiga de la historia y de su relatividad* (p. 50).

2. Las Fuentes Inspiradoras de “la Teología del Pueblo”: El iluminismo, el romanticismo, el marxismo y la filosofía hermenéutica.

Las bases filosóficas, están inspiradas en el pensamiento **rupturista** respecto de la tradición, de iluministas y románticos, fundados en el devenir y la historia, respectivamente, y, ulteriormente, en el materialismo marxista y la filosofía hermenéutica.

*El iluminismo frente a la tradición, asume una posición de total ruptura, una actitud revolucionaria, una radical cesura respecto de ella al sostener el **primado del devenir por sobre el ser.***

El romanticismo, [impulsado principalmente por Herder] en virtud de su visión procesual de la realidad, la termina diluyendo al otorgarle una forma nueva y entendiéndola desde un punto de vista puramente histórico” (p. 61).

Un influjo decisivo: la doctrina marxista:

Aunque Scannone pretende soslayarlo ⁶⁰ el influjo de Marx sobre la “Teología del pueblo” es evidente.

En materia epistemológica, entiende que la filosofía no busca la verdad sino la *“transformación de las cosas, (p. sobrevaloración del tiempo en términos de futuro)”* (p. 18). En materia filosófica y ética: *“En la teología del pueblo están operando tesis que se encuentran*

59. Cf. J.C. Scannone, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Strómata*, 38, (p. 1982), 26.

60. Cf. J. C. SCANNONE, “*Evangelización, cultura y teología*”, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 166.

en perfecta consonancia con la filosofía de Marx: la primacía de la praxis [respecto de la teoría], la absorción de la ética por parte de la política, la superioridad de un nosotros respecto del individuo” (p. 49).

La noción de “pueblo”, no termina de alejarse del concepto marxista de pueblo: “La denominación de ‘pueblo’ cabría aplicarse, *strictu sensu*, **a los pobres, a los marginados, ya que en ellos se conserva de un modo genuino, el ser propio de la nación**” (p. 57). Donde lo que cuenta no es el individuo sino el todo social: “No olvidemos que el punto de partida de la teología del pueblo no es la persona sino **un sujeto colectivo, un ‘nosotros’**” (p. 54).

E implica la **lucha cultural entre la clase ilustrada y la popular**: “Se establece una neta distinción entre la clase popular y la antipopular. [...]. La clase popular es fiel a lo genuino del ser nacional; la clase ilustrada, por el contrario, desconoce lo propio de éste.

La relación entre las **dos clases no escapa a la lógica dominador-dominado**” (p. 48). “Los pobres mantienen mejor la cultura originaria en virtud de la **resistencia** que han sido capaces de oponer a los elementos exógenos que atentan contra lo propio”⁶¹ (p. 57).

Un nuevo concepto de verdad: el expresivismo de Herder. La noción de expresión alude a la “concretización en la realidad externa de algo que siente o desea cada pueblo, y no como una acción guiada por un orden ideal que existe de un modo independiente del pensar y del querer del hombre.” (p. 68).

“La propiedad específica de la vida humana es culminar en la **auto-conciencia a través de la expresión**”⁶²(p. 60).

Ahora **lo determinante** en materia de realización humana, ya no es el fruto de la búsqueda racional de la verdad del ser, sino de una actividad de **autoconciencia**, cuya manifestación a través de la expresión simbólica, habrá de permitir al hombre alcanzar la libertad bajo la forma de autorrealización, donde la verdad se alcanza en el proceso de autorrealización: (p. 62).

61. J. C. SCANNONE, “Evangelización, cultura y teología”, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 223, 222.

62. Ch. Taylor, *Hegel, Anthropos*, Barcelona, 2010, 15.

3. La “Teología del Pueblo” Supone el Abandono de la Fe Católica

Implica el **abandono de los *praeambula fidei* y de los principios de la fe**: “A nuestro juicio, la crisis actual de la Iglesia consiste en el abandono de la metafísica del ser, de cuño griego, y la asunción de una filosofía del devenir que todo fluidifica, incluidas las verdades en las que la Iglesia siempre ha creído y predicado” (p. 72).

La asunción **del método histórico es la causa principal del abandono de la fe**: *el método histórico había provocado una revolución total en el modo de pensar, y que ya nada podía ser visto como absoluto e inmodificable, sino que todo debía a ser considerado como producto del mismo flujo de la historia*” (p. 50).⁶³

4. Consecuencias Filosóficas:

1. **Abandono de la filosofía del ser.** e: “Ya no existe algo que se sitúe por encima de lo que acontece: todo es un producto histórico, incluido el mismo cristianismo”⁶⁴ (p. 71) Y (pp. 50-51)⁶⁵.

2. **Se substituye el ser por el estar**: “El estar, contrariamente al ser, no da cuenta de la naturaleza o esencia de las cosas, sino de un estado pasajero, contingente.”⁶⁶ (pp. 52-53).

3. **Niega la inteligibilidad de lo real**: El “estar” es “ambiguo”, “imprevisible”, “no inteligible”, “no puede conocerse objetivamente”, es “misterio”⁶⁷ (p. 53).

4. **Prioriza el devenir sobre el ser**: “la esencial fluidez de todo lo que es. [...] El ‘nosotros estamos’ como pueblo, en el que el ‘estar’ se opone al ‘ser’ y al ‘acontecer’ (p. 58).

5. Luego, en tanto **se niega todo orden de estabilidad de lo real**, no hay modo de pensar en el ser y la esencia de Dios: (p. 58). Luego, Dios es impensable: (p. 64).

6. **La verdad es una mera construcción** del hombre: (p. 64). (p. 50).

63. Cf. E. Troeltsch, “La situazione teológica e religiosa contemporanea”, en E. Troeltsch, Scritti, Scelti, Turín, 2005, 455-6

64. Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, 144.

65. Cf. J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 34.

66. Cf. J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990. 47.

67. Cf. J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida...*, 53.

7. **Todo saber tiene fecha de caducidad:** (p. 65).

8. **La filosofía se reduce a mera ideología:** “La filosofía no tiene ya la finalidad de la búsqueda de la verdad [...] deja de ser amor al saber, para convertirse en ideología: instrumento exclusivo al servicio del poder de un determinado modo de estar” (p. 67).

5. Consecuencias en el orden de la Teología Racional:

1. Se **niega todo orden trascendente:** “”⁶⁸ (p. 71). “El historicismo situado de la ‘teología del pueblo’ rechaza toda realidad que goce de estabilidad, permanencia y durabilidad” (p. 65).

2. Se **niega la posibilidad de conocer a Dios:**” (p. 65). (p. 69). (p. 65).

3. Se **niega** el otro polo de la relación hombre-Dios, la **dimensión de la persona humana:** “La historicidad se fagocita el ser del hombre” (p. 69). Porque la única dimensión antropológica que ahora cuenta, no es la personal sino la colectiva: “pueblo” es un sujeto colectivo” (p. 55 “(p. 54).

4. Se **abandona la búsqueda de la primera causa y del último fin:** (p. 54-55). Sólo busca un fin puramente político: “De ahí que la praxis liberadora tiende no sólo a aliviar la situación, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva”⁶⁹ (p. 49).

6. Las Consecuencias en el Orden de la Teología Dogmática:

1. Se proclama la **ruptura con las fuentes de la fe:** “La asunción por parte de la denominada ‘teología del pueblo’, de una visión historicista y hermenéutica de la realidad, no puede conciliarse de manera alguna, con las verdades reveladas que la Iglesia católica conserva y predica” (p. 65).

2. Se **reniega de la Palabra de Dios** para proclamar la de los hombres: “El punto de partida de la TL no son las verdades de la fe tomadas en sí mismas [...] sino que es una instancia que le es previa. Esta instancia previa es la palabra de los pobres y de los oprimidos” (p. 51 (p. 66).

68. Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, 144.

69. J.C. SCANNONE, “La teología de la liberación. Caracterización. Corrientes. Etapas”, Strómata, 38, (p. 1982), 11.

3. La **sabiduría popular asume la función reservada a la revelación**, tradición apostólica y magisterio de la Iglesia: “Y como cada pueblo (p. por el hecho de ser) es verdadero y bueno, en él reside una sabiduría de la cual es preciso echar mano para realizar una inteligencia de la fe cristiana. Mejor dicho: la inteligencia de la fe cristiana no será otra cosa que la mismísima sabiduría popular, esto es, la articulación racional de la experiencia que ese nosotros tiene del principio-nada” (p. 66).

4. Lo cual no impide que se termine auto-constituyendo en medida **de un dios construido por él**: “Dios, en definitiva, queda reducido al sentido que nosotros le proveamos: de esta forma el hombre mismo se convierte en la medida de la revelación” (pp. 64-65).

5. De donde se sigue que, de hecho, los **dogmas de fe ya no cuentan**: “**El pecado original se traslada del ámbito teológico al político**: el pecado radica en una determinada forma de organización política” (p. 51).

6. **La Iglesia católica debe renunciar a su doctrina**: “La fe católica debiera renunciar a su pretensión de verdad y de universalidad para pasar a ser una expresión más de las diversas maneras que tienen los pueblos de vivir y sentir lo religioso” (p. 67).

7. Porque debe responder a fines ajenos a la verdad de Dios: “**La teología del pueblo sea**, en realidad, una ideología, esto es, una expresión de una determinada situación histórico-social de un pueblo, (p. 69).

8. **La Política asume el lugar de la Religión**: “La ética es absorbida por la dimensión política” (p. 49)⁷⁰. (p. 52, nota 22).

La doctrina católica es reemplazada por una multívoca y fragmentada religiosidad popular:

“La religiosidad popular que reside en la sabiduría popular es multívoca” (p. 65). “La rapsodia, constituida por los diversos modos del ‘nosotros-estamos’, conduce a una fragmentación religiosa incompatible con una fe católica que exige universalidad y plena unidad” (p. 66).

De ahí que la hermenéutica “predisponga, tanto a la fe como a la teología, al pluralismo religioso” (p. 65)⁷¹. Por tanto, la religión católica

70. A. del Noce, *I catolici e il progresismo*, Leonardo Editore, Milán, 1994, 46.

71. Cf. C. Geffré, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teología*. Queriniana Edizione, Brescia, 2002, 120ss.

carece de autoridad para enseñar el mensaje divino: “En este sentido, la religión católica no tiene derecho a la tarea de evangelización que Cristo le encomendara vivamente a sus discípulos. [...] Su verdad no es universal sino puramente histórica y situada” (p. 70).

Y esto no debe sorprender, porque, si Dios es negado, su doctrina no habrá de correr distinta suerte: “Ya no existe algo que se sitúe por encima de lo que acontece: todo es un producto histórico, incluido el mismísimo cristianismo. De allí que éste, para Troeltsch, no pueda pretender ser el depositario de la verdad. [...] el cristianismo es únicamente la faceta del rostro de Dios hacia Europa.” (pp. 71-72)⁷².

De donde se advierte la intención destructora de las bases de la teología de la Iglesia Católica, destrucción que se explica como consecuencia necesaria del método escogido: “El método histórico [...] desagrega la forma precedentemente asumida por los métodos teológicos” p. 50)⁷³.

En la lucha contra el Cristianismo por el control de la sociedad civil para ejercer la hegemonía intelectual y desde allí condicionar a la sociedad política, el marxismo consiguió adelantar mucho en el cumplimiento de las condiciones establecidas por Antonio Gramsci.

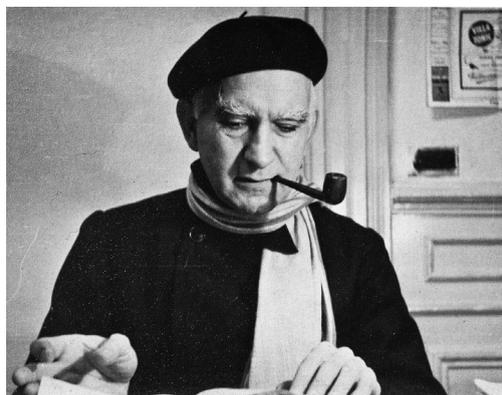
1. Romper la continuidad del magisterio de la Iglesia imponiendo una hermenéutica de ruptura
2. Separando la enseñanza de la Teología, de las creencias de pueblo fiel.
3. Cambiando el modo de pensar de la gente por un pensamiento único, fundamentalmente para no pensar.
4. Anulando la influencia de la jerarquía de maestros fieles a la tradición.

Pero la Teología del Pueblo hace un nuevo aporte que Gramsci nunca soñó, **soldar la estructura y la superestructura transformando al pueblo en mera multitud**, un “colectivo” de individuos a los que se les niega la dignidad de persona humana y se los entrega a una ideología materialista, inmanentista, historicista o evolucionista que los hace fácil presa de una **potencia secular**. Esta es la obra del diablo, volver meramente humana a la Iglesia.

72. Cf. J. Ratzinger, Fe, verdad y tolerancia, 144.

73. Cf. E. Troeltsch, “La situazione teologica e religiosa contemporanea”, en E. Troeltsch, Scritti Scelitti. UTET, Torinom 2005, 451.

La situación actual había sido prevista por Castellani en 1980⁷⁴.



*No veo al héroe que sea capaz de dar el golpe de timón,
No veo los grupos unidos capaces de secundar al héroe;
No veo ni siquiera la masa consciente por lo menos del mal...
Veo una comunidad satisfecha de su degeneración
cuyo ideal sería una esclavitud confortable...*

Con cuatro ideas Castellani diagnostica la decadencia de nuestra Patria. No hay Monarquía. No hay Aristocracia ni orden, y tampoco hay pueblo, solo queda la multitud animalizada. Ya no hay protagonistas, solo hay un coro de ranas.

No obstante el propio Castellani nos da la solución: hacer Verdad. Entonces el Testigo levantará la idea y el símbolo y la sociedad se reestablecerá.

Rafael Breide Obeid

74. Revista Siete Días.

Dios es relación (2)

Religión y vinculación

Del Dios padre del Hijo al Dios pariente de Abraham
Del Dios pariente de Israel al Dios Padre nuestro

HORACIO BOJORGE

*Yo soy el que soy, el que estaré,
el que estará con vosotros, soy el Immanuel,
Yo soy vuestro Dios, y vosotros mi pueblo
Dios es Dios de relación, la alianza y el parentesco.*

Go'el, el Dios Pariente

EPIFANÍA DE DIOS EN EL ÁMBITO DE LO INTERPERSONAL

1) Ha demostrado Mircea Eliade que no hay dimensión de la naturaleza o del cosmos que no haya sido o no pueda ser considerada como una epifanía, como una manifestación de la divinidad, de su dynamis (= fuerza, poder) o de su gloria. La piedra, la fuente, el bosque, la montaña, el mar, los cielos, el sol, la luna, los astros, la naturaleza entera o sus partes, sus ciclos y sus cataclismos.

2) Pero no sólo el orden cósmico, también el orden político se ha prestado a lo largo de la historia de las religiones a funcionar como epifanía de lo divino. El Rey, el Emperador y los dioses monarcas ya sean del Olimpo ya sean de los Infiernos. También el orden moral, de las fuerzas del alma, ha dado lugar a la divinización de las virtudes, o a la consideración de que en ciertas virtudes o actitudes humanas hay un destello sobrehumano y divino. *“Tenemos que habituarnos a aceptar las hierofanías en cualquier parte, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social [es decir: familia, parentesco entre otros]. En definitiva no sabemos si existe algo – objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc. – que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía”* [Tratado de Historia de las Religiones, Ed. Cristiandad, Madrid 1974, T. I. P. 33]

3) Pues bien, tanto la Alianza (en hebreo Berít) como sus virtudes características: La gracia y la misericordia, jen y jésed, apuntan nuestra atención en la dirección de las relaciones de parentesco por alianza como el analogado supremo de un parentesco divino con el hombre: el Dios Pariente, el Dios de los padres: de Abraham. Isaac y Jacob y de sus descendientes para siempre.

LA IDEA CENTRAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

4) Un tema que se ha agitado en los estudios bíblicos es el de la idea central o unificante del Antiguo Testamento, o el del centro estructurante de las instituciones del Antiguo Testamento. Se ha propuesto, por ejemplo, que la idea y la institución de la Alianza sería esa idea y ese hecho central, que explicaría todos los demás. Y puede decirse que esta propuesta goza de amplia, si no general, aceptación.

5) El término Go'el significa el pariente protector de sus parientes débiles. Es un término perteneciente al vocabulario familiar, aparentemente secundario, pero que ocupa un lugar clave en la teología bíblica, y que por lo tanto es -diríamos- de valor estratégico para su comprensión. Puede disputarle, con ventaja, a la Alianza, tanto la centralidad como la prioridad, a pesar de lo cual, por otra parte, no se le ha dado el relieve que merece.

EL GOELATO: INSTITUCIÓN FAMILIAR

6) Hemos dicho que si en otros pueblos predominan las epifanías de orden cósmico, uránicos, astrales, de los ciclos de la naturaleza y/o del orden político. En la fe bíblica, sin restarle poder cósmico y podería histórico- político, Dios es considerado ante todo y principalmente como un Dios pariente por Alianza con los primeros padres del pueblo, de manera que la visión de Dios en Israel hunde su raíz en la realidad familiar de los patriarcas bíblicos. Dios es considerado así como un pariente del clan. De ahí que convenga comenzar por recordar los rasgos y características de la familia, como institución del Antiguo Testamento, ya que es el lugar de epifanía o manifestación de los rasgos y atributos divinos del Dios bíblico.

LA FAMILIA ISRAELITA

7) En el pueblo bíblico del Antiguo Testamento - como en otras culturas tribales del Oriente Próximo - correspondía al pariente el deber de

proteger a sus parientes más débiles o necesitados en la medida de sus posibilidades. La fuerza de esta obligación era proporcional y correlativa al grado de proximidad del parentesco cu yo grado más próximo era el del tío paterno. Algunos aspectos de esta obligación inviolable que en tiempos patriarcales derivaba su fuerza del derecho oral y tradicional propio de la sociedad clánica, fueron más tarde reconocidos, asumidos, sancionados, regulados y estipulados por la Ley mosaica por su relación con las Promesas de descendencia y de tierra para alimentarla y vivir en libertad el vínculo de parentesco divino en el culto.

8) Esos deberes sagrados del Go'el codificados por la ley son 1) la venganza de sangre; 2) el rescate o redención del pariente esclavo; 3) el levirato por el que se procuraba descendencia al pariente difunto sin ella tomando a la viuda como esposa para dar hijos al difunto; 4) rescatar o redimir las tierras de la familia. Abraham da ejemplo, como tío paterno de Lot, de salir a la guerra para rescatar a su sobrino y su familia, servidores y bienes (Génesis 14, 12-20). Otro ejemplo de pariente piadoso es Bo'oz (= "En él hay poder") en el libro de Ruth que auxilia a Noemí, la viuda desamparada, toma a la viuda Ruth para dar descendencia a su esposo difunto, y rescata las tierras de la familia. De ellos es descendiente el Rey David.

EL DIOS PARIENTE

9) El Dios de los Padres oír el gemido de los hijos de Abraham sometidos a esclavitud en Egipto y los liberará (Éxodo, 6, 2-13) porque "oyó el gemido de los hijos de Jacob-Israel" (v. 5). Dios asegurará la descendencia y la tierra a Abraham y sus descendientes. Se comporta como un verdadero pariente desplegando su poder para protegerlos. Pero también entregándolos a manos de sus enemigos cuando se olvidan de Él o dudan de sus obras: "dudaron de mí aunque habían visto mis obras" (Salmo 94, 8-11; Jueces 2, 11-19).

Esta condición de Dios como pariente del clan ha sido reconocida por estudiosos como De Vaux, Albright, etc.

10) "Una característica esencial de la religión patriarcal es el culto al "dios del padre", el cual es invocado y mencionado o se manifiesta como "el dios de mi/tu/su padre" [Gen 31,5.29 [corr. según el griego] 43,23; 46,3; 50,17; Ex 3,6; 15,2; 18,4. De Vaux, Instituciones. T.I, p.268]

11) "El 'dios del padre' es, primitivamente, el dios del antepasado inmediato, al que reconoce el hijo por dios suyo. Pero como ese culto se trasmite de padres a hijos, ese dios se convierte en el dios de la fa-

milia, y el “padre” puede ser un antepasado más alejado: aquél del que desciende todo el clan. Jacob invoca “al dios de mi padre Abraham y al dios de mi padre Isaac” (Gn 32,10; cf. 28,13). Labán propone a Jacob poner el tratado que van a firmar bajo la protección del dios de Abraham, el abuelo de Jacob y del dios de Najor, el padre de Labán; pero Jacob jura por el pariente de Isaac, su padre (Gn 31,53)

12) [Nota: De Vaux Instituciones del Antiguo Testamento, Tomo I, p. 269. El pariente de Isaac o el terror de Isaac, aquí De Vaux sigue a Albright, optando por la traducción de pariente para el término pájad Yitsjaq. Dice Albright: “La traducción frecuente del nombre arcaico pájad por “terror” ha levantado muchas objeciones, la traducción más probable sería “pariente, emparentado”, como en palmireno posterior...en palmireno, pajdâ significa “familia, clan, tribu” formada por la parentela próxima de un hombre” (ALBRIGHT W.F., De La Edad de Piedra al Cristianismo. El marco histórico y cultural de la Biblia, Ed. Sal Terrae, Santander 1959, 320 pp. (Título Original: From the Stone Age to Christianity, Baltimore 19462). Citamos de la Trad. esp.: p. 197 y nota 71).

13) “Esta religión del padre es la forma más antigua que podemos alcanzar, la que los antepasados de Israel trajeron a Canaán. Podemos intentar definir algunos rasgos: 1º) El dios del padre no está vinculado a un santuario, va ligado a un grupo de hombres. 2º) Se reveló al antepasado y fue reconocido por él. 3º) Y el más importante a nuestros fines: Este vínculo, que se extiende al grupo que procede de ese antepasado, se concibe como un parentesco”

14) “En efecto, el dios del padre es una divinidad nómada: guía, acompaña y defiende en el camino al grupo que le es fiel. Decide sus migraciones y sabe a dónde lo conduce. “Deja tu país...por el país que yo te indicaré” le dice el dios de Abraham al comienzo mismo de la historia patriarcal (Gn 12,1). El dios de su padre es quien manda a Jacob regresar a Canaán (Gn 32,10; cf. 31,3). El dios de Abraham le acompaña de Harán a Canaán (Gn 12,7), y de Canaán a Egipto (Gn 12,17). El criado de Abraham puede invocar, en la alta Mesopotamia, al dios de su señor (Gn 24,12). El dios de Jacob le defiende adondequiera que vaya (Gn 28,15.20; 35,3), le protege contra los abusos de Labán (Gn 31,42), le salva del peligro con que le amenaza Esaú (Gn 32,12).

15) El dios del padre está metido en la pequeña historia del grupo y la dirige” [De Vaux, Instituciones O.c. T.I, p.272]. El nombre de Dios en la revelación mosaica, cuya traducción clásica es “Yo soy el que soy”, parece querer decir más precisamente “Yo soy el que estaré” es decir

el que “estaré contigo”, para socorrerte, auxiliarte, defenderte, alimentarte, como un Buen Pastor.. El estará con su pueblo con una presencia auxiliadora, como volverá a expresarse en el nombre “Emmanuel”, en hebreo ‘Im-anu-’El = ‘Dios [está] con nosotros’. Es decir: luchando en favor nuestro. El nombre revelado a Moisés, que la posterior tradición judía convierte en el *Shem hammeporash* es decir el nombre que no ha de ser pronunciado, es pues un nombre signo y un nombre promesa de asistencia. Es por lo tanto, un nombre de guerra.

16) “El patriarcal dios del padre, que se reveló al antepasado y permanece “con él”, se compromete con sus fieles mediante promesas. El tema de la promesa se repite con frecuencia en los relatos del Génesis. Se presenta bajo formas diversas: promesa de una posteridad o de una tierra, o de ambas cosas a la vez.”...”Estas dos promesas responden a las aspiraciones primordiales de grupos de pastores seminómadas: la descendencia que asegure la continuidad del clan y la tierra en la que esperan asentarse” y les asegurará el sustento [De Vaux, Instituciones .O.c. T.I, p.272] .

17) De Vaux coincide con W.F. Albright, en que: “los hebreos, lo mismo que sus antepasados nómadas, poseían un sentido agudo para las relaciones de parentela entre un grupo patriarcal (clan o familia), y su dios, que era de hecho un miembro del clan y podía ser invocado por un pariente mortal como “padre, hermano”, o “pariente”. En consecuencia, todos los miembros del clan eran hijos, hermanos o parientes del dios, que era el cabeza de familia”.

18) [Nota: ALBRIGHT W.F., De La Edad de Piedra al Cristianismo. El marco histórico y cultural de la Biblia, Ed. Sal Terrae, Santander 1959, 320 pp. (Título Original: From the Stone Age to Christianity, Baltimore 19462). Citamos de la Trad. esp.: p. 195]

19) Podemos afirmar por lo tanto, apoyándonos en los resultados de serios trabajos arqueológicos e históricos, estos rasgos distintivos de la religión bíblica: 1º) Considerar al Dios del Padre como un Dios-pariente, el primero y máximo Goel de todo el pueblo; 2º) Ver una Epifanía de Dios en las relaciones de parentesco y en los términos de Alianza de parentesco, es decir: sacralizar la esfera interpersonal: la alianza sponsal y la familia. 3º) Considerar que el Dios-Goel asegura con sus Promesas y con su Auxilio, tanto la descendencia como el alimento, primero del clan y más tarde del pueblo entero, convertido en nación. Esta fe patriarcal perdurará tanto en la Ley como en los Profetas y Salmos.

Del Dios pariente al Dios Padre del Hijo y los creyentes

20) La Antigua Alianza es Alianza de parentesco de Dios con los patriarcas bíblicos y su descendencia. Dios entra en un sistema de parentesco humano, un Nosotros humano. Por la Nueva Alianza en la sangre del Hijo, Dios vincula a los creyentes al Nosotros divino (en calidad de hijos de Dios Padre y de hermanitos pequeños del Hijo).

ESPERANZA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

21) El objeto de la esperanza veterotestamentaria son bienes temporales intramundanos: hijos y tierra para alimentarlos. Secundariamente surge en algunos una esperanza de vida después de la muerte aludida indefinida y vagamente: “se durmió con sus padres”. Esperanza que no comparten los Saduceos. No hay revelación divina clara al respecto. Se trata de un objeto de esperanza deducible de la revelación.

22) Más tarde esta esperanza se ampliará con esperanzas mesiánicas que a partir de la promesa hecha a Abraham “en ti serán bendecidas todas las naciones”, abren la perspectiva de un reino de Israel sobre todas las naciones con el fin de expandir la vigencia de la Ley divina sobre el resto de la Humanidad. “El Siervo del Señor implantará la Ley hasta en las islas lejanas” [Isaías 42, 1-4].

Una misión mundial del pueblo de Israel que muchos judíos conciben como un reino mesiánico de orden político.

23) El fundamento de la esperanza veterotestamentaria, es religioso y trascendente: la comunicación y la promesa de Dios. Se espera entrar en la tierra y poseerla porque es la Tierra Prometida por Dios. Dios se ha hecho pariente de los Patriarcas y atado por fidelidad a su descendencia que perdurará sobre la tierra y en la eternidad. Más tarde ha ido renovando sus Alianzas en el Sinaí y a David.

24) Las condiciones para alcanzar los bienes prometidos son

a) pertenencia a la descendencia de los Patriarcas. Se es heredero de las promesas por vía de la sangre, y

b) fidelidad a la Alianza.

25) En síntesis: el objeto de la promesa es inmanente y terrenal, primero familiar, nacional, luego internacional, pero está abierto, derivadamente, a una perdurabilidad de los amores después de la muerte. El fundamento es una manifestación o comunicación de Dios con Abraham y sus descendientes, acontecida históricamente: fundada en Alianza y Promesa. La condición para alcanzar los bienes prometidos son: a) la pertenencia al pueblo según la carne y b) la fidelidad a la Alianza.

ESPERANZA EN EL NUEVO TESTAMENTO

26) Los bienes que promete Jesucristo, el hijo de Dios hecho hombre, son, a la inversa: primariamente celestiales y derivadamente terrenales.

27) El objeto de la Esperanza cristiana son las personas divinas y la comunión y comunicación presencial con ellas. El mismo Cristo es 'Nuestra Esperanza'. Y Él es inseparable del Padre y del Espíritu Santo. Él es también el fundamento por el que sus discípulos esperamos alcanzar la comunión de vida con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en esta vida y en la eterna. "Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu Enviado, Jesucristo" (Jn 17,3).

28) Objeto: Ahora se ofrece algo que el hombre no podría haber deseado ni imaginado. Se ofrece una participación en una comunión en la vida con Dios mismo como Padre. Diríamos que se nos ofrece "el abrazo eterno de hijos con Dios Padre", después de haber vivido en la tierra como hijos; y porque se ha vivido así en la tierra, como se vivirá en el cielo. La supervivencia después de la muerte ya no es un reunirse con los antepasados en el lugar de la pregunta y porque así lo reclama la voz del amor humano en el alma creada.

29) El fundamento de la esperanza es llegar al abrazo filial con el Padre. Y eso se debe a la iniciativa salvadora de las tres divinas Personas. Es el Hijo que vino a revelarnos al Padre, mostrándose a sí mismo como hijo obediente. Es el Padre que resucita al Hijo obediente como Padre amoroso. Es el Espíritu Santo que nos comunica desde ahora ese conocimiento amoroso del Padre y del Hijo.

30) El fundamento es el Hijo hecho hombre y sus palabras y promesas: "Yo soy el camino, la verdad y la vida, nadie va al Padre si no es por mí" (Juan 14, 6). "El que cree en mí tiene vida eterna" (Juan 6, 47); "El que me coma vivirá por mí" (Juan 6, 57). "En la casa de mi Padre hay muchas habitaciones... si no fuera así os lo habría dicho... voy a prepararos un lugar" (Juan 14,2)

31) La condición para alcanzar lo que se espera es vivir como el Hijo, vivir como hijos, pertenecer al gran Nosotros divino humano, a la Iglesia viva, a la Comunión de los santos, al Cuerpo de Cristo, al pueblo de la nueva alianza, o el nuevo Israel, o el Israel según el Espíritu.

32) La condición se expresa también como permanencia en el sistema de vínculos que une a las Personas divinas y en el que son asumidas las humanas: "Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros, permaneced en mi amor" (Juan 15,9). Es la 'permanencia en la pertenencia' o sea la fidelidad al Nosotros divino humano, a la familia del Padre.

33) Hay un tránsito del Dios pariente de los hombres al Dios Padre que reengendra con vida divina. “El que no nazca de nuevo y de lo alto no verá, no entrará en el Reino de los Cielos” (Juan 3, 3.5). “A los que creen en su nombre le concedió poder ser hechos hijos de Dios. Que no de sangre... son nacidos sino que de Dios son nacidos” (Juan 1, 12-13). “El que cree en mí tiene vida eterna” (Juan 6, 47); “No morirá jamás” (11, 26). “El que come mi cuerpo y bebe mi sangre, vivirá eternamente” (Juan 6, 54) . “Lo mismo que me ha enviado el Padre que vive, y yo vivo por el Padre, el que me coma vivirá por mí” (Juan 6, 57)

34) En la Nueva Alianza, nueva vinculación, tanto el objeto de la promesa como su fundamento son Dios mismo: Padre, Hijo y Espíritu Santo: es decir fundamentos personales y trascendentes. Y la condición es estar vinculado a las tres personas y al gran Nosotros de la comunión de los santos, por la Fe informada por la Caridad.

35) Esto no significa que el amor divino excluya ciertos bienes en esta vida, sino que los incluye; pero como añadidura, como bienes adjuntos al bien principal: “Buscad primero su Reino y su justicia y todas esas cosas se os darán por añadidura” (Mateo 6, 33).

36) En la nueva vinculación de esta nueva Alianza en la sangre del Hijo culmina el “estar con nosotros” del Emanuel.

Esos bienes se expresan en forma de Bienaventuranzas. Las Bienaventuranzas son expresión de los bienes prometidos que no son otra cosa que la comunión de vida con Dios Padre. No son otra cosa que el vínculo mismo con aquél Dios que es, en su substancia misma: Relación.

37) Si en el Antiguo Testamento la esperanza estaba anclada en la tierra para abrirse a lo eterno, en el Nuevo Testamento está anclada en el cielo y desde allí asegura una vida bienaventurada en la tierra, aún con persecuciones.

marzo 2019

Reseña del artículo de D. Lasa: ‘Teología del pueblo’: ¿teología o ideología?

FRANCISCO REGO

En un sólido estudio cuyo título reza: “*Teología del pueblo*”: *¿Teología o ideología?*”¹, que aquí se reseña², el Dr. Daniel Lasa³ muestra la profunda contradicción que supone una teología a la que, con objetividad, califica de “ideología”- por cuanto se ordena, no al conocimiento de Dios, sino al de un profano fin político.

Para probar esto, el Dr. Lasa, busca mostrar: primero, la naturaleza de esta teología; segundo, sus fundamentos doctrinarios de carácter filosófico; y, en tercer lugar, la radical ruptura que esta nueva teología supone con respecto a la fe católica.

I. NATURALEZA DE LA “TEOLOGÍA DEL PUEBLO”

Según Scannone, la Teología del pueblo, una de las cuatro corrientes de la teología de la liberación, recibe su nombre de J. L. Segundo, y tiene como principal mentor a Lucio Gera¹ (p. 47).

1. LASA, Carlos Daniel, “*Teología del pueblo*”: *¿Teología o Ideología?*. Buenos Aires: Revista *Gladius*, N° 103, 2018, pp. 45-73. Luego publicado en la Revista *Anales de Teología*, (p. Chile, sept. 2019) y también aparece reproducido en <http://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=35762>. (p. consultado 8/12/09/19).

2. En adelante, las notas en números romanos remiten a las fuentes citadas en el artículo de Lasa, y los números entre paréntesis aluden a las páginas de las citas a dicho artículo, según fue publicado en la Revista *Gladius*, cf. nota 1.

3. Dr. en Filosofía, Profesor Titular de Filosofía en la Universidades: Nacional de Villa María (p. Córdoba), Católica de Salta y Católica de Córdoba. Es Investigador independiente del CONICET.

1. Cf. J.C. Scannone, “*La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*”, *Strómata*, 38, (p. 1982), 26.

Su modo de pensar es de orden práctico antes que contemplativo: *“La teología del pueblo no escapa de la influencia de una filosofía del devenir propia del marxismo que se hace mundo y que privilegia la ‘práxis’ en detrimento de la teoría”* (p. 69).

La clave de comprensión de esta nueva teología, con la que hoy se pretende substituir a la actual teología católica, radica en el método hermenéutico de carácter historicista que la determina: *“En verdad, ningún hombre, (p. y consecuentemente, ninguna teología) puede tener un punto de partida que se substraiga de la historia y de su relatividad* (p. 50).

II. LAS FUENTES INSPIRADORAS DE “LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO”: EL ILUMINISMO, EL ROMANTICISMO, EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA.

Las bases filosóficas, sostiene Lasa, están inspiradas mediatamente en el pensamiento rupturista respecto de la tradición, de iluministas y románticos, fundados en el devenir y la historia, respectivamente, y, ulteriormente, en el materialismo marxista y la filosofía hermenéutica.

“Tanto el iluminismo como el romanticismo tienen en común al sujeto que se auto-define, se diferencian en la posición que cada uno de ellos toma respecto de la tradición. El iluminismo frente a la tradición, asume una posición de total ruptura, una actitud revolucionaria, una radical cesura respecto de ella al sostener el primado del devenir por sobre el ser. El romanticismo, [impulsado principalmente por Herder] en virtud de su visión procesual de la realidad, la termina diluyendo al otorgarle una forma nueva y entendiéndola desde un punto de vista puramente histórico” (p. 61).

El hombre es visto bajo una doble perspectiva: *“Volviendo a la noción de sujeto que se auto-define, ésta ha adquirido dos valencias diversas: para el iluminismo se trata de un sujeto trascendental, de carácter universal, el cual situado más allá de lo que deviene, se puede imponer como principio de legislación universal. La unidad se impone sobre la diversidad. Por el contrario, para el romanticismo, el sujeto que se auto-define es puramente histórico, y, como tal, múltiple”* (p. 61).

Las tesis de fondo son de base romántica: *“Las tesis de fondo, cuales son las nociones de pueblo, de liberación, de auto-esclarecimiento, de un nosotros-situado, encuentran en el romanticismo su principal fuente de inspiración”* (p. 47).

Un influjo decisivo: la doctrina marxista:

Aunque Scannone pretende soslayarlo^{II}, el influjo de Marx sobre la “Teología del pueblo” es evidente. En materia epistemológica, entiende que la filosofía no busca la verdad sino la “transformación de las cosas, (p. sobrevaloración del tiempo en términos de futuro)” (p. 18). En materia filosófica y ética: “En la teología del pueblo están operando tesis que se encuentran en perfecta consonancia con la filosofía de Marx: la primacía de la praxis [respecto de la teoría], la absorción de la ética por parte de la política, la superioridad de un nosotros respecto del individuo” (p. 49).

La noción de “pueblo”, no termina de alejarse del concepto marxista de pueblo: “La denominación de ‘pueblo’ cabría aplicarse, strictu sensu, a los pobres, a los marginados, ya que en ellos se conserva de un modo genuino, el ser propio de la nación” (p. 57). Donde lo que cuenta no es el individuo sino el todo social: “No olvidemos que el punto de partida de la teología del pueblo no es la persona sino un sujeto colectivo, un ‘nosotros’ (p. 54). E implica la lucha cultural entre la clase ilustrada y la popular: “Se establece una neta distinción entre la clase popular y la antipopular. [...] La clase popular es fiel a lo genuino del ser nacional; la clase ilustrada, por el contrario, desconoce lo propio de éste. La relación entre las dos clases no escapa a la lógica dominador-dominado”(p. 48). “Los pobres mantienen mejor la cultura originaria en virtud de la resistencia que han sido capaces de oponer a los elementos exógenos que atentan contra lo propio” ^{III}(p. 57).

Un nuevo concepto de verdad: el expresivismo de Herder. La noción de expresión alude a la “concretización en la realidad externa de algo que siente o desea cada pueblo, y no como una acción guiada por un orden ideal que existe de un modo independiente del pensar y del querer del hombre.” (p. 68). Remite no a la verdad del ser sino a la verdad del pensar y de la acción: “De ahora en más, las categorías de sentido y propósito le serán arrebatadas a la naturaleza para aplicarse, de modo exclusivo, al pensamiento y a las acciones de los sujetos” (p. 59). Lo específico del hombre, según Taylor, es el conocimiento de sí

II. Cf. J. C. SCANNONE, “Evangelización, cultura y teología”, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 166.

III. J. C. SCANNONE, “Evangelización, cultura y teología”, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 223, 222.

a través de la expresión: *“La propiedad específica de la vida humana es culminar en la auto-conciencia a través de la expresión”*^{IV}(p. 60).

Ahora lo determinante en materia de realización humana, ya no es el fruto de la búsqueda racional de la verdad del ser, sino de una actividad de auto-conciencia, cuya manifestación a través de la expresión simbólica, habrá de permitir al hombre alcanzar la libertad bajo la forma de autorrealización, donde la verdad se alcanza en el proceso de auto-realización: *“Aparece, como puede advertirse, una nueva idea de racionalidad: ésta ya no es principio de conformidad con el orden eterno de las cosas, manifestado en la naturaleza, sino auto-claridad. Sólo en la expresión se alcanza la completa mismidad y sólo a través de ella conquistamos la libertad, ser libre, así equivale a la auto-realización. La verdad no es previa al desarrollo ya que sólo se despliega en la realización”* (p. 62).

III. LA “TEOLOGÍA DEL PUEBLO” SUPONE EL ABANDONO DE LA FE CATÓLICA

Implica el abandono de los *praeambula fidei* y de los principios de la fe: *“A nuestro juicio, la crisis actual de la Iglesia consiste en el abandono de la metafísica del ser, de cuño griego, y la asunción de una filosofía del devenir que todo fluidifica, incluidas las verdades en las que la Iglesia siempre ha creído y predicado”* (p. 72).

La asunción del método histórico es la causa principal del abandono de la fe: *“Tenía razón Troeltsch cuando sostenía que el método histórico había provocado una revolución total en el modo de pensar, y que ya nada podía ser visto como absoluto e inmodificable, sino que todo debía a ser considerado como producto del mismo flujo de la historia”*^V(p. 50).

Consecuencias filosóficas:

Abandono de la filosofía del ser. La “Teología del pueblo”, al apoyarse en el puro hecho histórico, reniega de todo presupuesto de carácter metafísico, necesario y trascendente: *“Ya no existe algo que se sitúe por encima de lo que acontece: todo es un producto histórico,*

IV. Ch. TAYLOR, HEGEL, Anthropos, Barcelona, 2010, 15.

V. Cf. E. TROELTSCH, “La situazione teológica e religiosa contemporanea”, en E. Troeltsch, Scritti, Scelti, Turín, 2005, 455-456.

incluido el mismo cristianismo”^{VI} (p. 71). “El *intellectus fidei* formulado desde una metafísica del ser [...] no tiene en cuenta que la formulación temática de esos principios que considera eternos es puramente histórica, forma parte de una cultura determinada, e implica opciones históricas co-culturales y ético-políticas”^{VII} (pp. 50-51).

Se substituye el ser por el estar: “El estar, contrariamente al ser, no da cuenta de la naturaleza o esencia de las cosas, sino de un estado pasajero, contingente. El estar no hace referencia a nada intrínseco del sujeto, sino que, por el contrario, pone de relieve su no permanencia, su transitoriedad, su esencial contingencia. [...] El estar posee una fuerte connotación espacial. Pero también indica temporalidad...”^{VIII} (pp. 52-53).

Niega la inteligibilidad de lo real: El “estar” es “ambiguo”, “imprevisible”, “no inteligible”, “no puede conocerse objetivamente”, es “misterio”^{IX} (p. 53).

Prioriza el devenir sobre el ser: “Esta primacía se funda en la determinación del ser por parte del estar, el cual pone de relieve la esencial fluidez de todo lo que es. [...] El ‘nosotros estamos’ como pueblo, en el que el ‘estar’ se opone al ‘ser’ y al ‘acontecer’ (p. 58).

Luego, en tanto se niega todo orden de estabilidad de lo real, no hay modo de pensar en el ser y la esencia de Dios: “Todo lo que es descansa sobre un fondo abisal constituido por aquella dinamicidad que convierte a todo en transitorio, en contingente” (p. 58). Luego, Dios es impensable: “estas categorías, meras expresiones de un modo de ser histórico, no pueden ser la expresión de un principio –nada situado más allá de dicha experiencia” (p. 64).

La verdad es una mera construcción del hombre: “La verdad en este nuevo escenario, no se descubre, sino que se construye. [...] Los pueblos hacen la verdad cuando, mediante su acción, transforman el mundo” (p. 64). “El hombre sólo es capaz de conocer aquello que va fabricando o va poniendo en práctica, y no principios eternos allende la historia de cada pueblo” (p. 50).

VI. Cf. J. RATZINGER, Fe, verdad y tolerancia, 144.

VII. Cf. J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 34.

VIII. Cf. J.C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990. 47.

IX. Cf. J.C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida ...*, 53.

Todo saber tiene fecha de caducidad: “Ningún conocimiento (p. o proposición) puede ser objeto de una adhesión definitiva” (p. 65).

La filosofía se reduce a mera ideología: “La filosofía no tiene ya la finalidad de la búsqueda de la verdad [...] deja de ser amor al saber, para convertirse en ideología: instrumento exclusivo al servicio del poder de un determinado modo de estar” (p. 67).

Consecuencias en el orden de la teología racional:

Se niega todo orden trascendente: “Ya no existe algo que se sitúe por encima de lo que acontece: todo es un producto histórico, incluido el mismísimo cristianismo”^X(p. 71). “El historicismo situado de la ‘teología del pueblo’ rechaza toda realidad que goce de estabilidad, permanencia y durabilidad” (p. 65).

Se niega la posibilidad de conocer a Dios: “Ningún conocimiento (p. o proposición) puede ser objeto de una adhesión definitiva” (p. 65). “Entre el principio Fontal de todo lo que es –lo totalmente Otro-, y el pueblo, no existe nada en común. En consecuencia, todo decir fundado en la semejanza (p. recuérdese el principio de analogía) no tiene asidero” (p. 69). “Y así, la dimensión histórica se transforma, para este mismo hombre, en una muralla imposible de traspasar. En efecto, toda categoría remite siempre y de modo necesario a su experiencia histórica” (p. 65).

Se niega el otro polo de la relación hombre-Dios, la dimensión de la persona humana: “La historicidad se fagocita el ser del hombre” (p. 69). Porque la única dimensión antropológica que ahora cuenta, no es la personal sino la colectiva: “pueblo” es un sujeto colectivo” (p. 55). “No olvidemos que el punto de partida de la ‘teología del pueblo’, no es la persona sino un sujeto colectivo, un ‘nosotros’ “(p. 54).

Se abandona la búsqueda de la primera causa y del último fin: “La sabiduría popular, radicada en el pobre, otorga a la filosofía tanto su punto de partida (p. le da qué pensar), su contenido (p. el conocimiento simbólico), y su finalidad, por cuanto se erige en un conocimiento teórico al servicio de la causa de los pobres” (p. 54-55). Sólo busca un fin puramente político: “De ahí que la praxis liberadora tiende no sólo a aliviar la situación, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva”^{XI}(p. 49).

X. Cf. J. RATZINGER, Fe, verdad y tolerancia, 144.

XI. J.C. SCANNONE, “La teología de la liberación. Caracterización. Corrientes. Etapas”, Strómata, 38, (p. 1982), 11.

Las consecuencias en el orden de la teología dogmática:

Se proclama la ruptura con las fuentes de la fe: *“La ascunción por parte de la denominada ‘teología del pueblo’, de una visión historicista y hermenéutica de la realidad, no puede conciliarse de manera alguna, con las verdades reveladas que la Iglesia católica conserva y predica”* (p. 65).

Se reniega de la Palabra de Dios para proclamar la de los hombres: *“El punto de partida de la TL no son las verdades de la fe tomadas en sí mismas [...] sino que es una instancia que le es previa. Esta instancia previa es la palabra de los pobres y de los oprimidos”* (p. 51). *“La reflexión teológica, ya no podrá partir de verdades eternas, trans-históricas, que existan por encima de los modos de ser constituidos por cada pueblo; la reflexión teológica pasará a ser una meditación situada, encarnada en la vida peculiar de cada pueblo, de cada comunidad histórica”* (p. 66).

La sabiduría popular asume la función reservada a la revelación, tradición apostólica y magisterio de la Iglesia: *“Y como cada pueblo (p. por el hecho de ser) es verdadero y bueno, en él reside una sabiduría de la cual es preciso echar mano para realizar una inteligencia de la fe cristiana. Mejor dicho: la inteligencia de la fe cristiana no será otra cosa que la mismísima sabiduría popular, esto es, la articulación racional de la experiencia que ese nosotros tiene del principio-nada”* (p. 66). Pero, que no puede hablar de Dios: *“Frente a la cuestión de lo totalmente Otro, el pueblo se mantiene en silencio. El decir no puede significar jamás a esa Realidad tal como es en sí, sino sólo a la experiencia que de ella ha tenido en el tiempo histórico, el ‘nosotros’. La teología se convierte en una empresa imposible”* (p. 66). *“La posibilidad de articular una teología, en tanto discurso acerca de Dios resulta imposible [...] El hombre no encuentra en su mundo, el del ‘nosotros-estamos’, algún elemento que permita establecer alguna relación con el principio abisal. La experiencia del ‘nosotros-estamos’ es la experiencia de lo provisorio, de lo contingente, de la historicidad”* (p. 64). *“El hombre sólo es capaz de reconocer, de ver, aquello que se pueda comprobar”* (p. 64).

Lo cual no impide que se termina auto-constituyendo en medida de un dios construido por él: *“Dios, en definitiva, queda reducido al sentido que nosotros le proveamos: de esta forma el hombre mismo se convierte en la medida de la revelación”* (pp. 64-65).

De donde se sigue que, de hecho, los dogmas de fe ya no cuentan: desaparecen o se desvirtúan: *“El pecado original se traslada del ámbito*

teológico al político: el pecado radica en una determinada forma de organización política” (p. 51).

La Iglesia católica debe renunciar a su doctrina: “La fe católica debiera renunciar a su pretensión de verdad y de universalidad para pasar a ser una expresión más de las diversas maneras que tienen los pueblos de vivir y sentir lo religioso” (p. 67).

Porque debe responder a fines ajenos a la verdad de Dios: “La teología del pueblo sea, en realidad, una ideología, esto es, una expresión de una determinada situación histórico-social de un pueblo, la cual responde a intereses de clase, a motivaciones inconscientes y a condiciones concretas de existencia social. Toda especulación teórica, si es que pretende ser inculturada, no puede sino ponerse al servicio de los referidos intereses, motivaciones y condiciones concretas de existencia social” (p. 69).

La política asume el lugar de la religión: “La ética es absorbida por la dimensión política”^{xii} (p. 49).

Y, así, se termina desvirtuando el sentido moral y sobrenatural de la Revelación entendiéndola en clave de liberación socio-política, en orden a la cual surge un marcado interés por la interpretación de las Escrituras en función de las vicisitudes históricas de cada pueblo que se corresponde con un proporcional desinterés de la Iglesia por la formación moral de sus miembros: “Esta asunción del nosotros, de lo colectivo en detrimento del singular, ha conducido a la Iglesia Católica por un lado, a la renuncia de aquella acción primaria en tanto educadora de las conciencias de los hombres, y, por el otro, a la elaboración de una pastoral cuyo criterio supremo no está constituido por los principios o verdades evangélicas a partir de los cuales juzgar al mundo, sino por situaciones, que son, en esencia, prácticas, que exigen ser evaluadas considerando la oportunidad y significación en tanto productos de la situación” (p. 52, nota 22).

La doctrina católica es reemplazada por una multívoca y fragmentada religiosidad popular: “La religiosidad popular que reside en la sabiduría popular es multívoca” (p. 65). “La rapsodia, constituida por los diversos modos del ‘nosotros-estamos’, conduce a una fragmentación religiosa incompatible con una fe católica que exige universalidad y plena unidad” (p. 66).

XII.A. del NOCE, *I catolici e il progresismo*, Leonardo Editore, Milán, 1994, 46.

De ahí que la hermenéutica “predisponga, tanto a la fe como a la teología, al pluralismo religioso”^{xiii}(p. 65).

Por consecuencia, se relativiza el valor de la fe cristiana: “La fe católica deberá renunciar a su pretensión de verdad y de universalidad para pasar a ser una expresión más de las diversas maneras que tienen los pueblos de vivir y sentir lo religioso” (p. 67). Por tanto, la religión católica carece de autoridad para enseñar el mensaje divino: “En este sentido, la religión católica no tiene derecho a la tarea de evangelización que Cristo le encomendara vivamente a sus discípulos. [...] Su verdad no es universal sino puramente histórica y situada” (p. 70).

Y esto no debe sorprender, porque, si Dios es negado, su doctrina no habrá de correr distinta suerte: “Ya no existe algo que se sitúe por encima de lo que acontece: todo es un producto histórico, incluido el mismísimo cristianismo. De allí que éste, para Troeltsch, no pueda pretender ser el depositario de la verdad. [...] el cristianismo es únicamente la faceta del rostro de Dios hacia Europa.”^{xiv}(pp. 71-72).

De donde se advierte la intención destructora de las bases de la teología de la Iglesia Católica, destrucción que se explica como consecuencia necesaria del método escogido: “El método histórico [...] desagrega la forma precedentemente asumida por los métodos teológicos”^{xv}(p. 50).

¿Significa esto el fin de la teología católica? Lasa responde: racionalmente hablando, de asumir esta teología, que abandona la filosofía del ser para ir detrás de la filosofía del devenir^{xvi}, “entonces la crisis de la Iglesia católica se habrá convertido en terminal”(p. 72). Pero, “aun así, hacemos nuestras las palabras de Ernst Renan, en el sentido de que su desenlace final corresponde ‘a las grandes horas de la providencia’”^{xvii}(p. 72).

XIII. Cf. C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teología*. Queriniana Edizione, Brescia., 2002, 120ss.

XIV. Cf. J. RATZINGER, Fe, verdad y tolerancia, 144.

XV. Cf. E. TROELTSCH, “La situazione teologica e religiosa contemporanea”, en E. Troeltsch, *Scritti Scelti*. UTET, Torinom 2005, 451,

XVI. Cf. J. C. SCANNONE, “El papa Francisco y la teología del pueblo”, 31.

XVII. Citado por E. TROELTSCH, “Sguardo retrospettivo su mezzo secolo di scienza teologica”, en el E. Troeltsch, *Scritti Scelti*, 536.

NOVEDAD

DEL LAICISMO DEL '80 A LA REFORMA UNIVERSITARIA DEL '18

Fin de la serie histórica.

En el primer volumen de esta obra se expuso por un lado la imposición en el país, hacia 1880, del laicismo positivista oligárquico y masónico, que intentó fracturar la tradición nacional y por otro la oposición de los cívico-católicos, nucleados por la figura egregia de J.M.Estrada.

En el tomo II se vio la resistencia cristiana, a partir de la 'Unión católica' primero, la 'Unión cívica' después, finalmente estructurada en la U.C.R., más neta y exitosa en Córdoba. La misma consiguió gobernar la provincia, la Municipalidad de la capital y predominar en la Universidad.

Mas resulta que en 1918, la coalición enemiga integrada por los laicistas juaristas, los socialistas marxistas y los radicales 'rojos' consiguió vencer a los cristianos. Ese fenómeno conocido como la 'Reforma universitaria', con un proyecto antirreligioso, se apoderó de aquellos



TOMO III

\$590

tres espacios institucionales. Tal el tema de este tomo III, donde también se analiza el catálogo de postulaciones reformistas que han llevado a la Universidad argentina a ocupar uno de los últimos lugares en América. Esa demagogia mítica y ruin se muestra sin concesiones en este libro, junto con los principios de una Universidad verdadera.

\$350



\$430

COMPLETAN LA SERIE:

TOMO I:
EL LAICISMO EDUCATIVO
TOMO II:
CÓRDOBA,
EL LAICISMO FINISECULAR

COLECCIÓN COMPLETA \$1700

Los argumentos para la comprensión de Dios en Clemente de Alejandría: Influjos órficos en *Stromata V**

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE**

«La intuición de un Dios único y todopoderoso es siempre natural a todos los que piensan bien».

Strom. V, 87, 1

INTRODUCCIÓN

En el artículo consideramos una selección de textos órficos realizada por Clemente de Alejandría en *Stromata V*; se trata de un conjunto de citas con escasos comentarios y referencias al Antiguo Testamento, especialmente Isaías, aplicado como argumento para la comprensión de Dios.

La incorporación de la cultura helenística a la interpretación del dato revelado es un procedimiento intelectual complejo que implica, por un lado, confrontar los universos propios de cada *corpus* textual –griego y veterotestamentario– y, por otro, aceptar la perspectiva cristiana de quien hace la selección y manifiesta su voluntad de interpretar a la luz de la cultura helénica.

Dado que seguimos esta lectura, no nos detendremos en el significado histórico del orfismo, pues excedería el marco del presente artículo; por ello, baste mencionar, como marco de nuestra reflexión,

* SCRIPTA THEOLOGICA / VOL. 51 / 2019 / 41-66, ISSN 0036-9764, DOI 10.15581/006.51.1.41-66

** Universidad Panamericana. Departamento de Humanidades Aguascalientes. México. ID ORCID 0000-0001-9844-3368. claudio.calabrese@gmail.com

que entendemos por “órficos”, «a aquellos que seguían las enseñanzas religiosas de obras o ritos de los que Orfeo fue considerado su fundador; se trata de un grupo bastante heterogéneo, que debemos incluir en círculos dionisiacos, ya que los misterios órficos son misterios báquicos»¹. Nos ocuparemos de la consideración que hace Clemente de aquellas enseñanzas, en cuanto instrumento para profundizar la realidad de Dios. Buena parte de la teología cristiana nació de esta convicción; por ello, él preparó un número ingente de materiales diseminados en la cultura griega y los reunió en torno al Logos, a partir de la razón creyente. En *Stromata V* resulta significativo el modo en que esta teología buscó hacer su camino con intuiciones novedosas sobre el misterio de la salvación, aunque no siempre acompañadas en toda la complejidad de su planteo. Si bien el enfoque de Clemente es erudito, su valor máximo radica en la originalidad con que percibió esta realidad.

El aporte de la generación de teólogos del siglo II fue colocar la noción de Dios como contenido fundamental de la revelación, profundizándolo a la luz de la metafísica. Esta pacífica afirmación tuvo, sin embargo, una historia procelosa: el intento de enriquecer la comprensión del Dios de la Escritura mediante conceptos cosechó profundos rechazos, pues se consideró que la filosofía intervenía como un racionalismo perturbador.

La tarea se llevó a cabo en el marco de una doble polémica: a) justificar la novedad cristiana ante los paganos, quienes acusaban de ateos a los creyentes de la nueva religión y b) tomar distancia de un movimiento extraordinariamente complejo, que agrupamos bajo la denominación de gnosticismo. Esto se da con el trasfondo cultural de la tradición judía de interpretación de la Biblia, cuya apocalíptica influyó profundamente en la dirección doctrinal del primer cristianismo. Una vez considerado el contexto histórico-doctrinal de nuestra investigación, debemos realizar una advertencia metodológica, atendiendo a la polémica antignóstica de Clemente. La noción de “trascendencia de Dios” debe ser clarificada en dos sentidos: por un lado, qué es posible

1. BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abada Editores, 2011, 11-12. BERNABÉ, A., CASADESÚS, F. y SANTAMARÍA, M. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca Virtual Cervantes, 2010. PEREZ, L., «Orfeo y el plagio de la filosofía hebrea: citas órficas de *Stromata* 5. 14 de Clemente de Alejandría», *Circe XV* (2011) 113-131. La A. se aplica a la explicación contextual de los pasajes órficos.

decir del absolutamente Trascendente y, por otro, los alcances de la continuidad de la cultura clásica para sostener aquella característica fundamental de Dios.

En este punto se requiere una nueva precisión: el mundo helenístico-romano fue ajeno a una idea trascendente de lo divino, en el sentido que la expresión conlleva en la tradición judeo-cristiana; su comprensión es completamente inmanente a la noción de *physis*² (conjunto y norma de lo que existe, en sentido ontológico y ético), tanto que lo divino no puede ser comprendido fuera de ella, es decir que “grados de lo divino” y “grados de inteligibilidad” se corresponden hasta alcanzar la sinonimia. El interés moderno en la tradición órfica surgió de la percepción de aparentes similitudes con el cristianismo; ambas son entidades asimétricas que, sin embargo, comparten algunos elementos en apariencia comunes, particularmente atractivos por el contraste que ofrecen con la imagen de la religión griega más convencional. Los elementos que podemos considerar comunes (la supervivencia del alma después de la muerte y su recompensa o castigo en el otro mundo) ponen de manifiesto, como veremos más adelante, una doble adaptación a la noción griega de *physis* y a la vida trascendente propia del cristianismo³.

Esto afecta a la interpretación órfica: una cita textual es un homenaje de la posteridad a un poeta o a un filósofo que tiene “algo que decir” a su presente; pero tal homenaje implica, sin embargo, que un verso o un fragmento concretos han sido arrancados de su entretejido vital y han quedado aislados con el valor de una sentencia. Su sentido original se desvanece, pues toma una dirección desconocida, en tanto dialoga con un contexto completamente nuevo⁴. ¿Qué significa trascendencia en cada caso? La tradición órfica, una de las formas más arcaicas de mística, la consideró en términos espaciales: un “aquí” y un “más allá” que se encuentra siempre disponible; la fe cristiana, en términos temporales, como un “presente ilimitado” y un “sucederse de momentos”: un actuar de Dios que no puede disolverse en consideraciones metafísicas, es decir, aquello que nunca está completamente a “disposición del hombre”. El mensaje salvífico de Cristo se concibe

2. Transcribimos del griego términos técnicos y escribimos en griego aquellas palabras que consideramos más significativos únicamente en las citas de Clemente.

3. HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2010, 2-4.

4. CALABRESE, C., «Literatura y Teología en el libro X de La Ciudad de Dios», *Classica et Christiana* 12 (2017) 69-88.

en clave temporal y se entiende como verdad comprensible para el hombre, aunque sobrenatural. Tenemos muy presente la definición de Grabmann: “Die Offenbarung besagt eben die göttliche Mitteilung einer übernatürlichen Wahrheit...⁵”. Lo dicho implica, como señalamos al inicio, que dejamos fuera de nuestro objeto de estudio la comprensión histórica y textual del Orfismo, pues se ha operado la transformación que señalamos poco más arriba y el propio Clemente no considera lo que significa en sí mismo, sino en referencia a citas bíblicas, especialmente del Antiguo Testamento.

Nuestra aproximación se da en forma de comentario, es decir, como observaciones explicativas e históricamente contextuales; todo comentario entraña una voluntad de sentido que pondera, es decir, que valora y critica. La hermenéutica se define como un método de explicación y exposición interpretativa de textos, que se propone rescatar la vitalidad de la letra y así resulta una fundamental tarea de traducción de lenguajes y culturas, esto es, de universos de significados. Si toda cultura implica una interpretación, la consideración cultural contiene una reflexión expositiva sobre la tradición a la que pertenece y, fundamentalmente, sobre la vida que expresa. Esto significa que Clemente conduce nuestra lectura de Orfeo: variar y omitir es tan significativo como imitar, pues, en todos los casos, hay interpretación ⁶.

Luego de las precisiones introductorias, presentamos los pasos a seguir:

- 1) el contexto cultural del helenismo y, en él, la comprensión del cosmos (*physis*), de lo divino (tránsito al henoteísmo) y del modo en que, en este contexto, se planteó la interpretación alegoría que influirá sobre el Alejandrino;
- 2) los versos órficos en *Stromata V*;
- 3) una aproximación a la interpretación alegorizante de las citas órficas;
- 4) conclusiones.

5. GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957, Bd. I., 62. «La revelación significa precisamente la comunicación divina de una verdad sobrenatural...».

6. Lo asociamos con la concepción de Ricoeur: «El lector, aquí, es cada vez una comunidad confesante que se comprende a sí misma interpretando los textos que fundan su identidad». RICOEUR, P., *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires: Prometeo-UCA, 2008, 194.

1. EL CONTEXTO CULTURAL Y LA COMPRENSIÓN DEL MITO

Para comprender la proximidad y distancia de Clemente de Alejandría respecto de la cultura epocal, es importante recordar que paganos y cristianos compartieron su formación: fueron a las mismas escuelas, tuvieron los mismos maestros, leyeron los mismos libros. Hasta el siglo IV, los maestros fueron invariablemente paganos; lentamente y como consecuencia del edicto de Milán del 313, los cristianos tuvieron acceso a plazas en establecimientos públicos⁷. Tendremos que esperar hasta los siglos V y VI para observar una educación estatal y cristiana, cuando el conjunto del paganismo quedó fuera de la ley; en medio de tan profundos cambios, el curriculum, sin embargo, permaneció sin modificaciones sustanciales, manteniéndose la lectura de las obras paganas. Queda claro que los estudiantes interesados debían completar su formación bíblica en la sinagoga o en la iglesia; en la Edad Media, los estudiantes cristianos de Oriente siguieron leyendo a Homero y los de Occidente, a Virgilio.

La continuidad de los estudios filosóficos siguió un camino más complejo. El *Timeo* (29d-30a) de Platón puso en escena una divinidad que buscó compartir su felicidad⁸ y, al hacerlo, hizo un mundo tan perfecto cuanto fue posible; principalmente en el *Fedón* (114c-d), nos legó también la noción de la inmortalidad del alma⁹. Los cristianos recibieron y comprendieron esta noción a partir del dogma central de la resurrección de los cuerpos. En la misma filosofía ambiente, los cristianos sintieron una fuerte proximidad con los estoicos, especialmente en lo que se refiere a la virtud, entendiéndola como el bien más elevado. Señala Boys-Stones¹⁰ que la sintonía entre las tradiciones paganas y judeo-cristianas dio lugar a lo que denomina “mito históri-

7. MARROU, H.-I., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal Editor, 1985, 133-135.

8. Cfr. JUNCO, E., «La sabiduría moral: entre Eurípides y Sócrates», *Classica et Christiana* 13 (2018) 53.

9. Desarrollamos el concepto de *das Kompositionsprinzip* a partir de WYRWA, D., *Die christliche Platonaneignung in den “Stromateis” des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York: De Gruyter, 1983, 25.

10. Cfr. BOYS-STONES, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford University Press, 2001 (Chapter 6: «The Authority of Plato and Primitive Wisdom», 99-122).

co”: la idea de que una sabiduría primitiva se dispersó por el mundo y de que consecuentemente antiguas verdades quedaron ocultas bajo el ropaje del mito. Si esto es así, el conjunto de la cultura clásica no se forjó en el esfuerzo sostenido por encontrar nuevas ideas, sino a partir de los fragmentos de aquella sabiduría arcaica¹¹. Que se haya originado en Egipto es algo sobre lo que estuvieron de acuerdo los intelectuales paganos, judíos y cristianos; en este punto, sin embargo, el mito se bifurcó en dos caminos narrativos: por un lado, los griegos consideraron que la sabiduría que se puede trazar entre Pitágoras y Platón tuvo su origen en Egipto, como mencionamos; por otro, la tradición judeo-cristiana se tuvo también a sí misma como originaria de la misma geografía, pero con raíces más antiguas; veremos más adelante el modo en que Clemente de Alejandría argumenta que Moisés concentra la doble herencia constituida por la Revelación de Dios y de las diversas doctrinas de los egipcios y que Pitágoras y Platón desplegaron lo que conocieron indirectamente de Moisés¹². La idea común a todos descansa en un único principio: la mayor antigüedad de una doctrina asegura una compenetración más profunda con el estado más primitivo, que aquí significa simplemente “más perfecto”, en que el *logos* estaba presente en la humanidad de manera prístina¹³.

En este sentido, fundamental para nuestro tema, Platón expresó la posesión incuestionable de ideas que hicieron que sus diálogos, entendidos adecuadamente, transmitieran verdades; este “algo más” consiste en descubrir que el rasgo distintivo de esta verdad fue cumplir con el desafío de interpretar con la mayor fidelidad y agudeza aquella cultura primordial y de apropiarse de sus rasgos esenciales¹⁴.

De este modo, lo que conocemos como “alegoría de la caverna” o mitos platónicos es una interpretación de aquella sabiduría, que, en la perspectiva de Platón, se ha perdido en su conjunto y solo quedan “relatos de los antepasados”. *El Banquete* constituye un ejemplo adecuado de este modo de concebir la sabiduría y lo que se

11. Cfr. HERREN, M., *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Pre-socratics to the Church Fathers*, Oxford: Oxford University Press, 2017, 109-111.

12. BOYS-STONES, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy*, 176-202. Acusaciones judeo-cristianas contra los griegos de plagiar la tradición mosaica.

13. RUIZ ALDAZ, J. I., *El concepto de Dios en la teología del siglo II*, Pamplona: Eunsa, 2006, 17-26.

14. HAVRDA, M., «Some Observations on Clement of Alexandria, Stromata, Book Five», *Vigiliae Christianae* 64 (2010) 1-30.

dice acerca del pasado del hombre, quien antiguamente (189c) tenía su ser pleno: poseía la forma de la esfera, que para los antiguos era sinónimo de perfección. En la actualidad, por el contrario, el hombre se define por aquella pérdida (190e; 193d); desde esta perspectiva, señalamos que la filosofía platónica está constituida también por el esfuerzo de interpretar lo que para el autor es una tradición sagrada y, en este contexto, abrió el camino para el modo de leer y de escribir que entraña la alegoría, a pesar de sus reservas, como veremos poco más adelante.

El término “alegoría” designó un método para comprender más adecuadamente a Homero en Pérgamo y se transformó, ya en Palestina, como un modo de establecer la comprensión profunda del Antiguo Testamento a partir de la figura de Cristo; la llamada “interpretación alegórica” se afianzó como un modo de exégesis empeñado en descubrir un sentido más allá del literal, aunque eche raíces en él. Entender los textos literarios en un sentido diverso del literal, considerando las palabras no por lo que sí dicen, sino por “decir otras cosas” (ἀλληγορία, en latín *alia oratio*), es procedimiento conocido y practicado desde los comienzos de la literatura griega¹⁵. Como ya mencionamos, un modo de leer se vinculó indisolublemente a un modo de escribir, dando lugar a una literatura deliberadamente alegórica; una aproximación a este proceso nos pone necesariamente en estrecha relación con el mundo complejo del símbolo.

En esta aproximación al mito anotamos que Platón no considera la práctica de la alegoría como un método adecuado para profundizar la comprensión del mito. En *La República* (378d¹⁶) el legislador pone de manifiesto esta negativa: las personas podrían considerar que todos los autores componen alegóricamente, lo que volvería obligatorio desterrar el sentido literal; en términos de pedagogía platónica, no es conveniente enseñar literatura de esta manera a los niños, pues ellos siempre comprenden literalmente. Platón específicamente entiende la alegoría (el término que utiliza es *hypónoia*, que significa “pensamiento que se encuentra debajo”) como un modo de interpretar los mitos en

15. PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press, 1968, 10-11, 35. Los neoplatónicos lo adoptaron, influencia estoica mediante, como un método de apropiación de la mitología para el discurso filosófico.

16. Aquí hallamos la distinción entre “lo que se debe decir” y “cómo se lo debe decir”.

perspectiva filosófica. Por ello, un modo de comprender a Platón es seguir sus modelos para significar la mente, el alma y las actividades psíquicas; así, por ejemplo, en el *Fedro* (246a-249d), el alma es representada por un carro conducido por un auriga, que debe luchar por controlar dos caballos alados que pujan por conducir al carro en direcciones encontradas (arriba-abajo).

Los mitos pertenecen a tradiciones y géneros distintos y, por ello, no son idénticos en su dispositivo. Comparten, sin embargo, un elemento común que se percibe con claridad: por un lado, no pueden ser comprendidos de manera literal y, por otro, las historias son verdaderas si se comprenden sus mecanismos de composición.

Estudiar el modo en que la filosofía o la literatura interpretan o reinterpretan los mitos implica realizar una historia de la cultura clásica y de cómo esta, fusionada con el cristianismo, se prolongó en la Edad Media como alegoría. En este sentido, distinguimos la interpretación clásica de la cristiana que comienza a cristalizarse como alegoría, en cuanto también tomaba distancia de los relatos míticos, intentando la adaptación cultural de aquellos relatos. En Clemente de Alejandría comienza a manifestarse este fenómeno con fuerza y, en razón de ello, concordamos con Struck en que la alegoría es, ante todo, un fenómeno de lectura, fundado en la autoridad del texto interpretado¹⁷. Aunque se trata de una lectura que considera al texto expresión de una estructura profunda del cosmos, tal crítica literaria descansa en la interpretación de textos ya existentes. Ciertamente no se trata de ubicar a la alegoría en el campo literario como perspectiva única, ya que ella se encuentra inmersa en la profundidad de la vida de la cultura y experimenta los cambios y transformaciones que son propias de la historia¹⁸. Con el afianzamiento de la interpretación de cuño neoplatónico, especialmente con Macrobio¹⁹, casi dos siglos posterior

17. STRUCK, P. T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton NJ- Oxford: Princeton University Press, 2004, 3 («... a one-to-one correspondence between each character and some concept, abstract principle, or element of the physical world...»).

18. Cfr. LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1986.

19. SETAIOLI, A., «Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Comuto, Seneca, Filodemo)», *International Journal of the Classical Tradition* 11/1 (2004) 3-46.

a Clemente, la frontera entre filosofía y literatura se esfumó, encaminando su esfuerzo exegético al núcleo mítico, como ya aparecía con claridad en el propio Platón (*Tim.* 22c-d; *Phaed.* 69c). Si con la alegoría se trata de alcanzar un significado que no resulta inmediatamente accesible, entonces se ponen de manifiesto dos aspectos centrales para nuestra investigación: a) la exigencia de interpretar el texto de tal modo que ponga en evidencia el contenido de verdad que *a priori* se considera que contiene y b) las transformaciones histórico-culturales requieren de un ejercicio de interpretación permanente, porque sus claves varían con dichos cambios.

Sobre el horizonte del símbolo es posible comprender el procedimiento alegórico, pues conserva la bivalencia entre significado y significante, como dos mitades cortadas de un todo²⁰. El significado más arcaico de símbolo marca el inicio de su evolución semántica, que resulta coincidente con expresiones técnicas de la adivinación. Es posible reforzar este vínculo originario entre lenguaje de los augurios y exégesis alegórica, con la referencia a la utilización adivinatoria de los textos de Homero y de Virgilio y, en el mundo cristiano, de la Biblia. La alegoría es un símbolo reducido a signo, es decir, la demarcación de una de sus posibilidades. El signo es una expresión semiótica, la presentación convencional de algo ya conocido: la alegoría petrifica el símbolo y lo convierte en signo, aunque pueda conservar su ropaje. Para M. Eliade²¹, el símbolo posee polivalencia de sentido (aspectos concretos que toma el sentido en sí), ordenando sus significados en distintos planos de la realidad.

2. ¿QUÉ SIGNIFICA THEÓS?

En esta perspectiva de análisis alegórico de fuente filosófica y literaria, la noción de “lo divino” ordena el punto de interpretación de las realidades sagradas, que a su vez resulta inescindible de la *physis* o naturaleza, dado el radical sentido inmanente de la cultura clásica. La máxima de Tales de Mileto, según la cual “todas las cosas están llenas de dioses” (Fr. 11a Diels-Kranz) fue gradualmente reemplazada hasta llegar a las distintas formulaciones del agnosticismo sofista

20. STRUCK, P. T., *Birth of the Symbol.*, 92.

21. ELIADE, M., *The Sacred and the Profane. The nature of the religion*, New York-London: Harcourt, Inc., 1987, 136-138.

del siglo V, que podría presentarse en estos términos: si los dioses existen, se encuentran ellos mismos limitados por la necesidad de la naturaleza; la idea de “lo divino” se fue fusionando con la de *physis*. La tradición cosmológica, hasta Demócrito al menos, consideró que la naturaleza era increada: siempre existió y siempre existirá, pues, por debajo de los cambios, permanece el *arkhé*, el primer principio, que contiene las causas inherentes del ser y del movimiento. Así, por ejemplo, Heráclito afirmó que ni dioses ni hombres crearon el universo, sino que es, fue y será fuego (Fr. 30 Diels-Kranz). Por irónico que le pueda resultar a nuestra mentalidad (post)moderna, el pensamiento cosmológico se encontraba en íntima vinculación con los mitos del beocio Hesíodo, quien afirmó que las cosas primordiales, vacío y tierra (*Khaos* y *Gaia*), estaban en el ser desde el principio (generados no generadores)²²; el resto simplemente aconteció, pues nada puso al universo en movimiento.

En este punto resulta necesario considerar que la superioridad de los dioses sobre los hombres se presenta en todos los campos y, con especial agudeza, en el conocimiento; esta distancia ontológica se verifica en que los relatos de los dioses son siempre aproximativos y en que las decisiones humanas dependan de la voluntad divina. Como advirtió Snell, en el contexto de la cultura homérica y de buena parte de la filosofía cosmológica, el conocimiento de los dioses llega a los seres humanos en términos de inspiración: la invocación a las Musas en las aperturas de *La Ilíada* y de *La Odisea* sostiene con fuerza esta tesis; allí, en efecto, se observa la oposición entre el saber de los dioses y la necedad humana. Hacia el 500, Jenófanes (fr. 34), que usualmente difiere del conjunto de la tradición homérica, aquí concuerda, al señalar que el hombre jamás alcanzará un conocimiento que se aproxime al que poseen los dioses, pues la apariencia confunde su comprensión de las cosas; además los hombres, en cuanto han visto poco, saben poco; tales conceptos nos llevan a la oposición entre saber confiable y el ambiguo²³. El propio Jenófanes introdujo una distinción en el Fr. 18 que cambió la comprensión histórica de nuestro tema; si bien allí se insistió que solo los dioses propiamente conocen

22. HESIOD, *Theogony*, Oxford-New York: Oxford University Press (ed. WEST, M. L.), vv. 105-107.

23. SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2010, 127-138.

y que este saber connatural está vedado a la humanidad, finalizó afirmando que los hombres con tiempo y con investigación pueden llegar a conocer lo que es mejor ²⁴.

3. LOS VERSOS ÓRFICOS EN STROMATA V

Una generación previa a Orígenes, es decir, c. 150 ubicamos el nacimiento de Clemente de Alejandría, presumiblemente en Atenas; también se cree que estudió en la ciudad que quedó indisolublemente ligada a su nombre tanto en las escuelas públicas cuanto cristianas, lo que explica sus variados conocimientos de literatura y filosofía griegas²⁵. El interés por este escritor polifacético y contradictorio²⁶ radica, en la perspectiva del presente artículo, en que recurrió a los modelos hermenéuticos del helenismo, para comprender más a fondo los textos de la revelación, pero sin que ello incluyera el rechazo o impugnación necesaria de los mitos griegos²⁷. De esta audacia intelectual nace su presentación del cristianismo como una filosofía: fue su modo de hacer “apología” del dogma contra los ataques paganos. Con palabras de Marcelo Merino, el Alejandrino retoma los materiales griegos con la clara intención de construir un nuevo edificio, que hemos llamado “filosofía cristiana” ²⁸. Filón, fiel a su formación platónica, identificó las ciencias (geometría, música, gramática y retórica) con la esclava egipcia Agar, con quien se uniría Abraham (Ismael fue su descendiente), pues su esposa, Sara, era estéril (*De Congressu* 11); de este modo, en la concepción filoniana, los saberes de la ciencia quedaron subordinados a la filosofía, que, a su vez, estaba subalternada a la sabiduría o Revelación de Dios, comunicada por Moisés (*De Congressu* 79-80).

24. *Ibid.*

25. Cfr. FISKÅ HÄGG, H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophantism*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 51-70.

26. KLIBENGAJTIS, T., «Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext», *Vigiliae Christianae* 58/3 (2004) 316-331.

27. DAWSON, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992, 199-205.

28. MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», *Scripta Theologica* 40 (2008) 810.

Este problema se encontraba en el corazón del tiempo de Clemente²⁹, y, en cuanto tal se presenta en cada época que afronta el tema de la ordenación de los saberes, es decir, cómo subalternar entre sí cada una de las partes en que se articula el conocimiento. Desde el punto de vista teórico se trataba de encontrar el principio de unidad entre los diversos momentos de la especulación. Este intenso debate acaeció también en el interior de la cultura greco-latina, particularmente entre los estoicos, quienes ponían en el centro de su atención el problema ético y se preguntaban cómo ordenar el resto de la filosofía, especialmente la física³⁰. También Lucio A. Séneca (*Epistulae ad Lucilium*, 94 y 95), siguiendo la distinción de Eudoro de Alejandría (fl. 25 a.C.) y más explícitamente de Posidonio (135-51 a.C.), antes de tratar de la ética y de sus desarrollos prácticos, se refirió a los principios de la filosofía teórica, sobre todo los que están representados en la física³¹. Cuando aplicamos este esquema a los *Stromata* encontramos un contorno nuevo: en los tapices, la filosofía griega ha quedado reducida a su concreción discursiva, pues el cristianismo se presenta como la verdadera filosofía (único saber y único modo de vida válidos). Esta “verdadera filosofía” hace propio el saber neoplatónico, que luego de Clemente y Orígenes, constituirá la herramienta del saber teológico.

En *Strom.* V, Clemente retoma el tratamiento del tema de la fe, luego de haber presentado, en los últimos capítulos de *Strom.* IV, al perfecto gnóstico, es decir, al mártir. Con el trasfondo de la polémica contra Valentín y Marción, el Alejandrino señala que gnosis y fe se requieren mutuamente, al modo que el Padre y el Hijo no pueden comprenderse de manera separada: desde la fe se va a la gnosis³².

29. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 28-32. Cfr. VAN DEN HOEK, A., *Clement of Alexandria and his use of Philo in the “Stromateis”*. An Early Christian reshaping of a Jewish model, Leiden- New York: Brill, 1988, 23-47.

30. MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», 810-811.

31. *Ibid.*, 811.

32. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 1, 4. FISKÅ HÄGG, H., «Seeking the face of God: prayer and knowledge in Clement of Alexandria», en HAVRDA, M. ET AL. (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, October 21-23, 2010), Leiden-New York: Brill, 2012, 131-142: «In Clement these two ways to the knowledge of God, through religious practice and theological reflection, are closely related. He seems to emphasize the mystical, suprarational aspect in man’s relationship with God more than had been common so far in the history of the church. In this he proved highly influential to the later, especially eastern, tradition. (...) Clement

Por ello, la verdadera gnosis consiste en una aprehensión (ἐπιβολή) y en un discernimiento (διάληψις) de la verdad³³. Si se trata de llegar a la verdad (Padre) por la verdad (Hijo), el conocimiento del Incognoscible³⁴ requiere creer en el desconocido; por ello, la verdadera gnosis es contemplación plena (θεορία). En cuanto conocimiento intuitivo, la θεορία se distingue del conocimiento discursivo, aunque están llamados a integrarse. En tanto fundamento del conocimiento discursivo, el intuitivo puede darse solo, pues expresa el primado de la intuición inteligente sobre el discurso racional³⁵.

En razón de ello, la fe es el oído del alma en tanto que el que ha creído comprende (escuchar como forma del comprender). Las referencias en que se sostiene Clemente son Mt. 11, 15 y Homero (*Od.*, VI, 185)³⁶. De acuerdo con esta capacidad auditiva del alma y de la obediencia/desobediencia que de ella surge, se observa que la fe es susceptible de aumento o de disminución. Se diferencia de Basílides, a quien le atribuye afirmar que el elegido conoce a Dios por naturaleza (φύσει)³⁷, pues el gnóstico considera que la inteligencia está próxima a la fe y a la creación de lo bueno, en tanto entiende la fe como una esencia (*ουσι,α*) y no como una posibilidad.

therefore distinguished between the unknown Father and the revealed Logos, the *dynamis* of God: God remains unknown, but the Son, Logos, or *dynamis* has revealed him to men» (137).

33. *Ibid.* Términos de la epistemología epicúrea. En su *Carta a Meneceo* (123-124), Epicuro, con el vocablo *Epibolée*, señala la captación del “esquema de toda la doctrina”, expresándola en términos simples y breves. Por su carácter abarcador, Epicuro denomina a estos esquemas *oi holoskherótatoi typoi*, “esquemas dotados de la máxima capacidad para asir el todo”. EPICURO, *Opere*, Torino: G. Einaudi («Classici della Filosofia», IV), 1960 (Introduzione, testo critico, traduzione e note di ARRIGHETTI, G.). Cfr. ASMIS, E., «Epicurean epistemology», en ALGRA, K., MANSFELD, J. y SCHOFIELD, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 260-294. AOIZ, J., «La evidencia en la filosofía antigua», *Azafea: Revista de Filosofía* 14 (2012) 165-179.

34. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 82, 4.

35. SCIACCA, M. F., *Loscuramento dell'intelligenza*, Milano: Marzorati, 1970, 33.

36. La peculiaridad del pasaje homérico reside para nosotros en lo siguiente: luego de partir de Ogi-gia, Odiseo ha llegado a la isla de los Feacios. Se ha refugiado en el bosque, cerca de un río. A la mañana siguiente, se encuentra con Nausicaa y sus doncellas a quienes les pide que se alejen, pues quiere acercarse al río y quitarse el sarro de su cuerpo, luego de tantos días de mar y de naufragio. En este punto (VI, 185), Homero cierra el pasaje: “y aquellas le oían (*éklyon*) perfectamente”.

37. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 3, 1.

Para el Alejandrino, entender la fe como “posibilidad” (ἐξουσία) es decir, como “facultad o libertad de hacer algo” (la referencia más significativa se encuentra en Platón, *Gorg* 461 e y *Leg.* 936 a) conlleva una idea de la fe como creación insuperable y también como “belleza infinita”; en efecto, κάλλος ἀδιόριστον³⁸ nos sitúa en los inicios de la teología especulativa, cuando intenta comprender la revelación bíblica en el contexto de la cultura helenística y que, por ello, incluye de manera sistemática la filosofía y el mundo míticoliterario. Κάλλος tiene aquí un significado de totalidad, a partir de una clara conciencia de la tradición bíblica y de la dimensión estética. Entendemos que, en este contexto, Clemente se impone la tarea de afrontar una cuestión grave: ¿puede la instancia estética helénica redimirse y ponerse al servicio de una comprensión más profunda del mensaje cristiano? ¿Es posible un diálogo entre lo ético-religioso y lo estético, entendiendo lo bello como la misma naturaleza originaria del mundo?

Las dificultades de estas preguntas se encuentran más en nosotros que en el texto de Clemente; en crisis la noción de naturaleza ¿cómo presentar la raíz común de lo ético y de lo estético? Lo que llamamos belleza está tan contaminado de irrealidad como la noción ilustrada de razón. Únicamente si somos capaces de descubrir el Logos que crea la belleza del Cosmos, dejamos abierta la senda hacia la belleza originaria del amor de Dios. Para ajustar estas afirmaciones al momento histórico y cultural de Clemente, debemos tener en cuenta que para él la Biblia es el documento más antiguo, y por ello, el más puro, que expresa la raíz de toda poesía.

«Aun cuando se quite la causa del investigar en todas las cuestiones, la fe se mantiene sólida...»³⁹.

Parece que esta referencia se encuentra en contradicción con lo que viene afirmando hasta aquí. Por nuestra parte la entendemos en estos términos: la fe no se define como un postulado de la razón, pues no hay medida humana que resulte aceptable para lo divino: la razón no exige propiamente la gracia, sino que esta pone a la razón en tensión hacia Dios. Si consideramos los elementos propios del acto de fe en términos de percepción teológica, se nos abre un camino que implica

38. ID., 3, 2. El adjetivo proviene del verbo *av & diori, zw*. Cfr. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec – Français*, 3ª ed., Paris: Hachette, 1963. S.V.

39. ID., V, 2, 4.

recíprocamente filosofía y teología, y luego mito y revelación. Si bien la fe se mantiene firme en el interior del creyente, en la medida en que cree, esta se identifica con el testimonio de Dios; de otro modo ¿cómo podría resultar concluyente una demostración que no nos conduzca a los umbrales de Dios? Si la vida ha comenzado, de algún modo, en la gracia, la fe es ya una cierta visión del ser de Dios: ella sostiene toda creatura, en tanto establece los modos en que Dios nos sale al encuentro en la percepción sensible y en el pensamiento, porque la profundidad de Dios no consiste en aseveraciones verbales, sino en la unidad del Hijo que da testimonio del Padre.

«Así pues afirmamos que no conviene que la fe progrese ociosa y sola, sino con ayuda de la investigación (σὺν ζήτησει)»⁴⁰.

A esta afirmación, que se complementa con la cita anterior y la dimensiona, Clemente la considera en términos de “perspicacia del alma”⁴¹, es decir, la actitud más decisiva que toma el creyente que recrea espiritualmente su fe: una preocupación esencial por circunscribir la divinidad de Dios; calibrar la relación entre estos parámetros requiere de investigación⁴². Tal conocimiento ordena la actitud de la fe frente al Absoluto: la autoridad del revelarse de Dios radica en aquello que, en semántica latina, se denomina *intellectus fidei* o reconocimiento de que los actos culturales forman parte de las decisiones providenciales de Dios. En este sentido, Clemente considera que los textos órficos pueden “decir algo”: el ser no es un dato, sino expresión de la objetividad de todo ente; por ello, el acto filosófico significa para el hombre una justificación, en la que pone en juego toda su existencia; únicamente desde la intimidad de esta decisión es posible alcanzar la luz de Dios que sostiene el ser. En este sentido, el acto filosófico conduce a las puertas de la fe y abre a su aceptación o rechazo (la posibilidad más elevada de libertad se da como tal en el ser). El paso siguiente, si tiene lugar, lleva a su plenitud el filosófico, en tanto que significa el encuentro con el ser en términos de amor; la angustia por el propio destino se transforma en abandono que no

40. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 11, 1.

41. *Ibid.*

42. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 4, 2. El término *zh,thsij*, perteneciente a la tradición platónica y medio-platónica, significa conocimiento científico por oposición al vulgar, tal como lo leemos en Platón (*Crat.* 406 a; *Tim.* 47 a; *Rep.* 336 c y 368 c; *Phaed.* 66 d).

se preocupa de su destino. En otras palabras, se trata de la razón que piensa a la luz de la fe: una fuerza purificadora que ayuda a la razón a ser ella misma, en cuanto la refiere, con palabras de Romano Guardini, a las realidades espirituales y personales ⁴³. ¿Cómo se da entonces el conocimiento de Dios? En principio se puede plantear según los diversos niveles de la comprensión humana. El primero, el más universal y menos diáfano, pero accesible a todos, se insinúa en el hombre en el momento de la creación. Por ello, señala Clemente en *Strom.* VII, 8, 2 que los paganos pudieron alcanzar un conocimiento oscuro de Dios. Se trata ciertamente de un conocimiento (πρόληψις, en el vocabulario del Alejandrino) sumamente imperfecto, pero real. El segundo se denomina κατ' ἔμφασιν e implica la imagen espejada, es decir, el conocimiento que se alcanza en el alma entendida como imagen y, entonces, también como espejo de Dios; el modo de conocerlo implica el camino propiamente filosófico, que se entiende como don de Dios. Esta doctrina, que tendrá tan amplias repercusiones en la Patrística y en la Escolástica, aparece por vez primera en Clemente ⁴⁴.

4. UNA APROXIMACIÓN ALEGORIZANTE A LAS CITAS ÓRFICAS

¿Por qué Orfeo? En principio, como señala Herrero de Jáuregui, una de las causas principales del interés por la tradición órfica fue la percepción de sus coincidencias con el cristianismo (ampliamos a todas las épocas lo que el estudioso ciñe a la modernidad). La distancia entre la religión homérica y el orfismo y la similitud aparente entre este último y el cristianismo han proyectado una imagen no siempre matizada sobre la teología y sobre la composición social del cristianismo ⁴⁵; sin embargo, tanto los que entendían el orfismo como un proceso de preparación para la recepción de la verdad cristiana, cuanto los que veían en él una expresión de la decadencia del espíritu clásico, todos están de acuerdo en que el orfismo preanuncia el cristianismo en el mundo griego ⁴⁶. Sin embargo, los puntos de encuentro expresan

43. Cfr. GUARDINI, R., «Spirito vivente», en *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Morcelliana: Brescia, 1983, 93-117. El hombre se especifica ante sí mismo como “capacità di cogliere Dio” (112).

44. MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», 817-818.

45. HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2010, 2-4.

46. HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 2-4.

la confluencia de diversas tradiciones, incluidas la órfica y la cristiana, en la *koiné* espiritual del mediterráneo ⁴⁷. En razón de ello, los textos órficos dan cuenta del tema de los orígenes del mundo, que fue una preocupación presente en la cultura helénica en el campo mítico y en el filosófico ⁴⁸; ambas perspectivas se mantuvieron separadas hasta que encontraron un cauce común en Platón y, en menor medida, en Aristóteles. Platón se refiere a los *theologoi* como “hombres divinos”, es decir, inspirados a los que se les concedió un saber que se encuentra más allá del simple mortal. Conocemos el predicamento de Platón, más específicamente, del platonismo medio en la Patrística y en Clemente de Alejandría en especial; a lo largo de la obra del discípulo de Sócrates hallamos múltiples referencias a Orfeo, pues se trata de alguien próximo a los orígenes, que para un griego significará siempre “más cercano a los dioses” ⁴⁹. Consideramos que por ello Orfeo y la tradición órfica gozan de tanto prestigio en Clemente.

Nos detenemos en las citas órficas, en el momento en que Clemente se aplica a coordinar textos helenísticos y bíblicos, que refieren la unidad, la espiritualidad y la inaccesibilidad puramente racional de Dios. Fiel al estilo de *Stromata* cita prácticamente sin comentarios a Jenófanes de Colofón en tres oportunidades: a) Dios no se parece a los mortales ni en el cuerpo (δέμας) ni en el pensamiento (νόημα)⁵⁰; b) que no puede ser representado antropológicamente ⁵¹; c) el fragmento en que señala que si los caballos, entre otros animales mencionados, tuvieran manos para dibujar pintarían figuras de dioses

47. HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 11-12.

48. Cfr. MOST, G. W., «The poetics of early Greek philosophy», en LONG, A. L. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1999, 332-362. JOURDAN, F., «Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens», *Revue de l'histoire des religions* 223/3 (2006) 265-282.

49. Algunas referencias platónicas: *Crat.* 402 b; *Phil.* 66 c; *Leg.* 669 d; 829 d; *Rsp.* 364 e; 715 e; *Ion* 536 b. De Aristóteles, *Met.* 983 b 27 (la doctrina que este pasaje adjudica a los órficos es idéntica a la que Platón les atribuye en *Crat.* 402 b); 1000 a 9; 1071 b 27; 1091 a 34 b; *Mund.* 401 a 27. Tenemos presente las ideas de Alberto Bernabé (*Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abda Editores, 2011, 22-24), quien señala y trabaja lo que llama “reticencias platónicas” al orfismo.

50. Fr. 21 b 23 (Diels-Kranz), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 109, 1.

51. Fr. 21 b 14 (Diels-Kranz), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 109, 1.

pa-recidas a caballos ⁵². Luego cita a Baquílides, quien señala que los libres de miseria no se parecen a los hombres mortales ⁵³. Sigue la reinterpretación platonizante del estoico Cleantes, cuyo concepto de “lo bueno” (Τἀγαθὸν ⁵⁴), Clemente considera equivalente a Dios.

En este contexto, el Alejandrino hace la primera cita de los materiales de origen órfico de que dispone:

«¡Oh hijo del gran Zeus, padre del Zeus portaégida!» ⁵⁵

A la luz de Jenócrates de Calcedonia, quien se refiere a un Zeus superior y a otro “más joven”, Clemente considera que ambas citas lo muestran como en un reflejo (ἐμφασις) del Padre y del Hijo ⁵⁶. Nuestro autor considera que estas referencias sostienen, ya en la cultura helenística, que lo divino no puede ser alcanzado ni comprendido únicamente por la inteligencia ⁵⁷.

Como señalamos, los textos se encuentran agrupados por temas, aunque suele resultar difícil establecer la correspondencia que establece en cada caso el Alejandrino, porque se trata de un compilado de referencias no interpretadas, porque está confeccionado como un monumental ayuda para la memoria. Sin embargo, las citas bíblicas nos permiten una aproximación. Así el texto de Isaías:

«¿A quién compararéis al Señor? ¿Con qué imagen lo habéis equiparado?» ⁵⁸

«No a una imagen hecha por artífices [...] ¿acaso un orfebre que ha fundido oro para recubrirlo?» ⁵⁹

El texto de Isaías culmina con la idea de trascendencia absoluta, pero ¿cómo se interpretan los textos anteriores a la luz de Isaías? La idea de Dios “que nadie vio” ⁶⁰ o “que habita una luz inaccesible (ἀπρόσιτον)” ⁶¹ expresa una noción común a ambos testamentos, al

52. Fr. 21 b 15 (Diels-Kranz), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 109, 1.

53. Fr. 23 (Snell), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 110, 1.

54. Fr. 557 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 110, 1.

55. Fr. 338 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 116, 1.

56. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 116, 1.

57. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 118, 3.

58. Is 40,18.

59. Is 40,19.

60. Jn 1,18.

61. 1 Tm 6,16.

igual que su complemento: a partir de la trascendencia absoluta, que expresan los términos mencionados, se hace visible, se hace historia y puede ser objeto de experiencia de una criatura. Este modo de revelación (Dios, que está más allá de la percepción, viene al mundo) implica que la forma, aquello por lo cual se manifiesta, hace posible que, en la gloria del Hijo, se revele el Padre. Este *summum* de la revelación implica consecuentemente que el mostrarse de Dios debe ser idéntico a sí mismo. La forma se presenta así como el vínculo más firme entre el mundo clásico, pues significó el espacio propio del ser teofánico de los dioses⁶². Para la postura anti-gnóstica de Clemente, resulta fundamental la convicción de que la creación es propiamente revelación; en efecto, si Dios permanece fuera del mundo, no hay salvación propiamente dicha; según el Alejandrino, la contradicción es aquí evidente, pues el gnosticismo supone que el redentor anula al creador. Si el mundo es el espacio en el que Dios se presenta, Cristo culmina este proceso, en cuanto revela todo lo que es Dios o, en otras palabras, define la fe del cristiano. En consecuencia, esto actuó tanto en el mundo veterotestamentario como en el greco-latino; consideramos que el Alejandrino se ocupa en seguir, con todas las contradicciones que son propias del camino elegido, esta posibilidad en la cultura helénica. Por ello, si establecemos una correlación entre la libertad de la expresividad humana y la divino-humana, es posible al mismo tiempo trazar un puente entre el contenido teológico y las formas expresivas del mito que participan del carácter progresivo de la revelación.

Comprender el mito como un momento originario de la revelación constituye una de las aportaciones más significativa de Clemente a los cimientos de la teología cristiana; en efecto, esta integración entre la necesidad que constituye al mundo mítico y la libertad propia de la creación implica que la revelación se hace comprensible como proceso: no hay azar, sino designios providenciales.

Tres textos órficos sobre Dios nos permiten profundizar los criterios hasta aquí expuestos sobre Clemente, a la luz de Isaías 66,1.

62. Cfr. OTTO, W., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2003, 72-75.

«Mirando hacia el logos divino, ocúpate asiduamente de él,
y dirige la cavidad intelectual (νοερόν) de tu corazón.
Marcha bien por el sendero,
y contempla al único rey del mundo inmortal»⁶³.

«Al menos una porción unigénita (μουνογενής) de la antigua raza
de los caldeos; pues era conocedora de la marcha astral,
y cómo realiza alrededor de la tierra
el movimiento de la esfera,
girando circularmente por igual alrededor del propio eje, y
[cómo] guía los vientos en torno al aire y al mar»⁶⁴.

«Indestructible, inmortal, pronunciable (ῥητόν)
solo para los inmortales.
Ven el más grande de todos los dioses, con poderosa necesidad,
terrible, invencible, grande, inmune, a quien el éter corona»⁶⁵.

El texto de Isaías dice: «El cielo es mi trono, y la tierra escabel de mis pies» (66,1).

Como hemos señalado anteriormente, el Alejandrino se desentiende del contexto de los versos órficos y los pone en conexión con Isaías, esto es, pasa por alto su cosmovisión claramente henoteísta (alusión a un Principio religioso y referencia a los inmortales)⁶⁶ e inmanente. El comentario introductorio es breve pero significativo, pues señala que Orfeo hace mención a que Dios es invisible (ἀόρατον) y a que ha sido conocido (γνωσθῆναι) por Abraham o por su hijo. Y señala que los versos órficos resultan un modo de paráfrasis (παραφράζον) de Isaías 61,1⁶⁷. El giro órfico citado más arriba, “pronunciable solo para los inmortales”, expresa una experiencia arquetípica de la fe, pues la

63. Fr. 246 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 123, 1.

64. Fr. 246 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 123, 2.

65. Fr. 248 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 125, 1.

66. Por ello, este principio suele denominarse Zeus, como un modo de referenciar la preeminencia, aunque sin vínculo con el dios olímpico. Cfr. MENDOZA, J., «Zeu.j mou/noj: Philosophical Monism and Mythological Monism (OF12)», en HERRERO DE JÁUREGUI, M., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. y SANTAMARÍA, M. A., *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2011, 29-34. «A rise of Zeus to First Principle and Sovereign of the universe cannot be made directly, but rather requires a re-examination of established mythology», 29.

67. Fr. 248 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 124, 1.

historia de la salvación desborda las formas que la manifiestan: en cierto sentido el Logos opera en la poética órfica y en la Escritura. En este trasfondo entra en acción también el modo de comprensión de la estética platónica, que forma parte del bagaje intelectual de Clemente, pues la contemplación desde la intelectualidad del corazón (“la cavidad intelectual de tu corazón”) conduce a una *θεορία* que conjuga la peculiar mística órfica y la trascendencia del Dios judeo-cristiano. Clemente lo comprende en estos términos: Isaías presenta una imagen material de la trascendencia de Dios, que se retroalimenta con una estética intramundana, la belleza sensible como el modo más elevado de expresar a Dios; el Alejandrino espiritualiza todavía más esa percepción, aunque partiendo de imágenes corporizadas, al considerar que entre ambos planos (Orfeo e Isaías) hay una cierta analogía, no una identidad, que brota de la realidad. Esto abre un segundo momento en la lectura clementina: si la comprensión de Dios, en el Antiguo Testamento, está considerada escatológicamente, esto resulta también aplicable al proceso de la revelación. El Dios de Israel se comprende en términos de promesa y el Logos se ha hecho oscuramente visible entre los Órficos, según el modo que es propio de las epifanías estéticas del mundo clásico, que se manifiestan en términos de ocultación relativa: cada una ilumina a su modo, pero sin interactuar entre sí. Por ello, la revelación pasa progresivamente de una visibilidad difusa a otra cada vez más nítida, por medio de la figura del arquetipo, que es propia de la teología del Antiguo Testamento ⁶⁸.

El conjunto de los textos asume así un marcado carácter proléptico, en el que todas las percepciones de lo divino son al mismo tiempo satisfactorias e insatisfactorias, porque apuntan a un más allá objetivo, que es captado subjetivamente. En este sentido, la experiencia arquetípica del Antiguo Testamento es, en cierto sentido, comparable a la belleza inmanente, según el modelo órfico.

68. Cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética religiosa*, Madrid: Encuentro, 1985, T. 1, 284-285.

5. CONCLUSIONES

En la primera parte de nuestro trabajo hemos procurado presentar la proximidad y la distancia de Clemente respecto de la cultura de su época; que los maestros hasta el siglo IV fueran invariablemente paganos, le permitió adquirir sólidos fundamentos literarios y filosóficos, así como haber frecuentado la escuela de Panteno en Alejandría le permitió consolidar su formación cristiana. En este sentido, hay una correlación entre la experiencia arquetípica del Antiguo Testamento y la belleza intramundana del modelo órfico. Sobre esto último, y como su sustrato, hemos presentado la noción clementina de una tradición primordial, originada en Egipto, de cuyo detritus resulta el mito griego. Platón fundamentó su pensamiento en el desafío de interpretar con la mayor fidelidad y agudeza aquella cultura primordial y de apropiarse de sus rasgos esenciales, como podemos seguir en *El Banquete* 189 c. A partir de aquí consideramos las características de la alegoría como un modo determinado de escribir y de leer, que si bien estimamos que pasa a Clemente por vía platónica, no dejamos de considerar las dificultades que el tema conlleva en el propio Platón y en la tradición clásica.

Clemente retoma el tratamiento del tema de la fe, entendida como la verdadera gnosis, es decir, como discernimiento de la Verdad. Si se trata de llegar al Padre por el Hijo, esto requiere creer en el Desconocido para aproximarse al conocimiento del Desconocido. El Alejandrino entiende la fe como “belleza infinita”: κάλλος ἀδιόριστον; ello nos ubica en los inicios de la teología especulativa, que intenta comprender la revelación bíblica y que, por ello, incluye de manera sistemática la filosofía y el mundo mítico-literario. En el contexto de Κάλλος, Clemente se impone la pregunta: ¿es posible un diálogo entre lo ético-religioso y lo estético, entendiendo lo bello como la naturaleza originaria del mundo? Si consideramos los elementos propios del acto de fe en términos de percepción teológica, se abre un camino que implica recíproca-ente filosofía y teología y luego mito y revelación.

Si el ser manifiesta la objetividad del ente, el acto filosófico significa para el hombre poner en juego toda su existencia; únicamente desde la intimidad de esta decisión es posible alcanzar el conocimiento de Dios que sostiene el ser. ¿Cómo se da entonces este conocimiento? En principio, se puede plantear según los diversos niveles de la comprensión humana. El primero, el más universal y menos diáfano, pero accesible a todos, se insinúa en el momento de la creación. El segundo

se denomina *κατ' ἑμφασιν* e implica la imagen espejada, es decir, el conocimiento que se alcanza en el alma entendida como imagen (entonces también como espejo) de Dios; es el modo de conocer de quienes hacen un recto uso de la razón, pues expresa el camino propiamente filosófico y se entiende a sí misma como un don divino.

La peculiar lectura clementina de los textos órficos permitió sostener intelectualmente la experiencia de la fe y ofrecer una justificación desde el punto de vista teológico. Los condicionamientos hermenéuticos que hemos señalado no obstaculizan el esfuerzo por entender la fe como un encuentro del hombre con Dios. Clemente comienza a plantearse tanto la evidencia de lo creído cuanto el sustento providencial de la cultura pagana. Esta perspectiva teológica se sostiene en una reflexión sobre la tradición de pertenencia, con la intención dialógica de hallar el principio de unidad en modos culturales complementarios.

BIBLIOGRAFÍA

- AOIZ, J., «La evidencia en la filosofía antigua», *Azafea: Revista de Filosofía* 14 (2012) 165-179.
- ASMIS, E., «Epicurean epistemology», en ALGRA, K., MANSFELD, J. y SCHOFIELD, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 260-294.
- BACCHYLIDES, *Bacchylidis Carmina cum fragmentis*, 7ª ed., Leipzig: Teubner, 1958. (Bibliotheca Teubneriana Scriptorum Graecorum et Romanorum. Edidit Bruno Snell).
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec – Français*, 3ª ed., Paris: Hachette, 1963.
- BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abda Editores, 2011.
- BERNABÉ, A., CASADESÚS, F. y SANTAMARÍA, M. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca Virtual Cervantes, 2010.
- BOYS-STONES, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CALABRESE, C., «Literatura y Teología en el libro X de *La Ciudad de Dios*», *Classica et Christiana* 12 (2017) 69-88.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, Stromate V*, Paris: Éditions du Cerf, 1981 (Tome 1: Introduction, Texte Critique et Index par LE BOUTILLUEC, A.; Traduction par VOULET, P.; *SChr.* 298).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V (Martirio cristiano e investigación sobre Dios)*, Madrid-México-Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2003 (Introducción, traducción y notas de MERINO RODRÍGUEZ, M.).
- DAWSON, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1992.

- DIELS, H. y KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- ELIADE, M., *The Sacred and the Profane. The nature of the religion*, New York- London: Harcourt, Inc., 1987.
- EPICURO, *Opere*, Torino: G. Einaudi («Classici della Filosofia», IV), 1960 (Introduzione, testo critico, traduzione e note di ARRIGHETTI, G.).
- FISKÅ HÄGG, H., «Seeking the face of God: prayer and knowledge in Clement», en FISKÅ HÄGG, H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophanticism*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FISKÅ HÄGG, H., «Seeking the face of God: prayer and knowledge in Clement of Alexandria», en HAVRDA, M. ET AL. (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, October 21-23, 2010), Leiden-New York: Brill, 2012, 131-142.
- GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957, Bd. I.
- GUARDINI, R., «Spirito vivente», en *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Morcelliana: Brescia, 1983.
- HAVRDA, M., «Some Observations on Clement of Alexandria, Stromata, Book Five», *Vigiliae Christianae* 64 (2010) 1-30.
- HERREN, M., *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Pre-socratics to the Church Fathers*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin- New York: Walter de Gruyter, 2010.
- HESIOD, *Theogony*, Oxford-New York: Oxford University Press (ed. WEST, M. L.).
- HOMERI, *Odysseae*, Oxford: Oxford Classical Texts, 1927 (*Opera*, Tomus III-IV, Allen, Th. W.).
- JOURDAN, F., «Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens», *Revue de l'histoire des religions* 223/3 (2006) 265-282.
- JUNCO, E., «La sabiduría moral: entre Eurípides y Sócrates», *Classica et Christiana* 13 (2018) 45-61.
- KERN, O., *Orphicorum fragmenta*, Berolini: Apud Weidmannos, 1922.
- KLIBENGAJTIS, T., «Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext», *Vigiliae Christianae* 58/3 (2004) 316-331.
- L. ANNEI SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1965 (ed. REYNOLDS, E. D.).
- LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1986.
- MARROU, H.-I., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal Editor, 1985.

- MENDOZA, J., «*Zeu.j mou/noj*: Philosophical Monism and Mythological Monism (OF12)», en HERRERO DE JÁUREGUI, M., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. y SANTAMARÍA, M. A., *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin- Boston: Walter de Gruyter, 2011, 29-34.
- MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», *Scripta Theologica* 40 (2008) 803-837.
- MOST, G. W., «The poetics of early Greek Philosophy», en LONG, A. L. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1999, 332-362.
- OTTO, W., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2003.
- PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Congressu Eruditionis Gratia*, Paris: Éditions du Cerf, 1967 (Introduction, traduction et notes par ALEXANDRE, M.).
- PLATO, *Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (ed. ROWE, C. J.).
- PLATO, *Symposium*, New York: Modern Library, 1996 (eds. JOWETT, B. y PELLICCIA, H.).
- PLATÓN, *La République*, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1932 (Oeuvres complètes, T. VI-VII, Texte établi et traduit par CHAMBRY, E.).
- PLATÓN, *Timée, Critias*, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1925 (Oeuvres complètes, Tome X; Texte établi et traduit par RIVAUD, A.).
- RICOEUR, P., *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires: Prometeo-UCA, 2008.
- RUIZ ALDAZ, J. I., *El concepto de Dios en la teología del siglo II*, Pamplona: Eunsa, 2006.
- SCIACCA, M. F., *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano: Marzorati, 1970.
- SETAIOLI, A., «Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Comuto, Seneca, Filodemo)», *International Journal of the Classical Tradition*, 11/1 (2004) 3-46.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2010.
- STRUCK, P. T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton NJ & Oxford: Princeton University Press, 2004.
- VAN DEN HOEK, A., *Clement of Alexandria and his use of Philo in the "Stromateis". An Early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden-New York: Brill, 1988.
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética religiosa*, Madrid: Encuentro, 1985 (T. 1: «La percepción de la forma»).
- WYRWA, D., *Die christliche Platonaneignung in den "Stromateis" des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York: De Gruyter, 1983.



Este hermosísimo y antiquísimo canto litúrgico mariano, acompañado de 27 iconos inéditos del taller Rublev, vuelve a esta edición una conjunción perfecta de teología y arte. Pero sobre todo consigue acentuar este modelo acabado de alabanza a la Santísima Virgen María.

Dice el p. Egon Sendler S. J. que: El himno AKATHISTO es una poesía acróstica en la que cada estrofa comienza con una letra del alfabeto griego. "AKATHISTO" significa "solamente de pie". Así lo canta (de pie), el celebrante y toda la asamblea de fieles, porque este oficio de rara belleza y de gran riqueza teológica canta la dignidad de la Madre de Dios, instrumento de la encarnación de Cristo.

**CON LAMINAS COLOR
EN FORMATO A4**



Este libro se propone presentar dieciséis imágenes referidas al texto del Apocalipsis de San Juan. El principal autor tenido en cuenta para una interpretación actual es Romano Guardini. Este libro debe unirse a los otros siete estudios hechos por el Padre Sáenz, que se titula "El Fin de los tiempos en siete autores modernos". Guardini-Cassagne sería el octavo.

El Apocalipsis, también llamado "libro de la Revelación", fue escrito por el apóstol San Juan, dictado por Jesús mismo al Apóstol. San Juan escribe "sacado de sí mismo", en éxtasis sobrenatural, y se le permite ver! Relata las "visiones" que le son concedidas, y la artista de estos cuadros elaboró los mismos tratando de penetrar en los textos hasta ver a su vez lo que veía San Juan.

El Apocalipsis es el último libro del Nuevo Testamento, redactado en plena persecución de Domiciano (año 95). Las palabras del texto configuran imágenes, son "VISIONES", y todo el texto tiene por finalidad "CONSOLAR" a aquellos fieles en peligro frente a

la gran tribulación. No serían primordialmente una teología de la historia o de las postrimerías. Como encuadre de todo, no debe olvidarse que el Apocalipsis nos marca con firmeza que "el Señor en quien creemos rebasa con su Vida los límites del nacimiento y la muerte.

Esta obra está compuesta por dieciséis reproducciones de los cuadros pintados con tintas francesas PBO sobre papel Fabriano de 220 grs. entre 1982 y 1984 y que fueron utilizadas como complemento visual de un curso dictado por mí sobre el Apocalipsis y aquí las presento acompañadas por los textos correspondientes y por breves comentarios. (del prólogo, Enrique Cassagne)

EDITORIAL

GLADIUS

DIRIGIR SOLICITUD Y BOLETA DE DEPÓSITO BANCARIO A:

FUNDACION GLADIUS, Casilla de Correo 376 (1000) Correo Central) o
vía mail a fundaciongladius@gmail.com

Depósito o Transferencia bancaria: Banco Santander Río, Cuenta Corriente en
Pesos 767-000779/7 , CBU 072076712000000077972, CUIT 30-64582829-8

El fin del ejército imperial de la ofensiva de Ludendorff a la victoria de Foch

Capítulo I de “Historia del Ejército Alemán” de Benoist-Mechin

CARLOS L. BOSCH (Traducción)

“El 21 de marzo de 1918, a las cuatro de la mañana, estalla súbitamente en Francia un retumbe atronador en el frente, que se extiende desde Arrás hasta Joyón. La artillería alemana entra en acción sobre una extensión de 80 kilómetros.

“Durante cinco horas martillea nuestras posiciones, aniquila defensas y defensores y, prolongando su obra mortífera hasta unos diez kilómetros de la retaguardia, envenena el terreno con proyectiles asfixiantes.

“A las nueve de la mañana cincuenta divisiones enemigas, medio millón de hombres protegidos por una espesa niebla, se lanzan al ataque de las desorganizadas trincheras aliadas.

“Los soldados alemanes están animados de un empuje entusiasta y una confianza absoluta. Los ejércitos británicos tiene que hacer frente al asalto más formidable de toda la guerra”¹.

El hundimiento del frente oriental, consecuencia de la revolución rusa, ha permitido al Estado Mayor alemán concentrar todos sus recursos en el frente occidental. Por esta causa, el ejército alemán dispone de una ligera superioridad numérica. Esta ventaja debe ser utilizada sin demora, a fin de romper el frente aliado antes de la llegada de los contingentes americanos.

1. Mariscal Foch, *La Seconde bataille de le Marne*, p. 108. Mi narración sigue paso a paso el informe del Mariscal.

Ludendorff, abandonando la “táctica de agotamiento”, pasa resueltamente a la “táctica del aniquilamiento”. Una tras otra, lanza cinco ofensivas.

El 21 de marzo, el 9 de abril, el 27 de mayo, el 9 de junio, una después de la otra, las olas grises irrumpen en Francia. Pero todas ellas, después de un primer avance más o menos amplio, terminan siendo contenidas gracias al heroísmo y a la tenacidad de nuestros soldados.

Mientras tanto, las tropas americanas desembarcan en el Havre, en Cherburgo, en Brest, en San Nazaire, en Burdeos. El 1° de abril son 70.000 hombres; en junio, 310.000; el 1° de julio, 450.000. Para abril de 1919, se nos prometen ochenta divisiones, cien para julio del mismo año...

Ludendorff intenta entonces su quinta ofensiva. En su espíritu, se trata sólo de una diversión que prepara la sexta ofensiva en Flandes, cuyos preparativos están ya muy avanzados. El ataque se desencadena el 15 de julio. Una contraofensiva aliada lo detiene inmediatamente. En quince días, el enemigo se ve rechazado hasta el río Vesle, capturándose 30.000 prisioneros, 6.000 cañones, 200 lanzaminas y 300 ametralladoras. A partir del 18 de julio, la iniciativa pasa a nuestras manos. Desde aquel momento, el Gran Cuartel General alemán ha perdido la partida.

El 24 de julio, el Mariscal Foch considera que para los Aliados ha llegado el momento de pasar a la ofensiva.

El primer ataque se lanza el 8 de agosto. Su éxito es completo y supera todas las esperanzas. “Día de luto para el Ejército alemán”, escribe Ludendorff. “Nuestra primera gran desgracia”, agrega Hindenburg.

El segundo empieza el 20 de agosto. A fin de mes nuestras tropas alcanzan Arrás-Perona-Soissons. A mediados de septiembre el enemigo ha debido volver a la línea Hindenburg.

La tercera operación, confiada a los americanos, tiene por objeto reducir el saliente de Saint Michel.

Desde aquel momento, la ofensiva general se extiende desde el Mar del Norte hasta el río Mosa. Entre el 26 y el 28 de septiembre, estalla la tempestad sobre un frente de 810 kilómetros. El choque es duro. El enemigo cede en todas partes.

El 15 de octubre, los ejércitos aliados han roto la línea Hindenburg. El 1er Ejército americano domina la región de Argonne.

El 19 de octubre, el Alto Mando fija como objetivos Bruselas, el Mosa y Sedán. Las tropas aliadas alcanzan los mismos en los primeros días de noviembre. Delante de ellas, el enemigo, protegido por tropas todavía fuertes en artillería y ametralladoras, cede terreno cada vez más de prisa. ¿Se detendrá para atrincherarse sobre los Altos de Meuse?

El ímpetu de nuestras tropas no le da tiempo para ello. El 5 de noviembre, el ejército alemán inicia un movimiento general de retirada. “¡Adelante! ¡Al Rin!”, escribe el Mariscal Foch, “esta es la consigna, pues una vez conquistada la barrera del Rin, Alemania estará a merced de los aliados...”

* * *

¿Qué ocurre, entre tanto, en el Gran Cuartel General alemán?

Desde 1917, los espíritus han comenzado a inquietarse por la prolongación de las hostilidades. ¿Qué significan esos frentes inmobilizados, esas operaciones sin resultados y esa victoria siempre prometida pero que parece siempre recular para un futuro incierto? El 19 de julio los partidos mayoritarios del Reichstag han adoptado, por 212 votos contra 126, una resolución a favor de la paz negociada, basada en la renuncia a toda anexión. Esa votación es un síntoma: indica un aflojamiento en la voluntad de los parlamentarios.

En este mismo momento la pesada máquina de guerra alemana da sus primeros signos de desgaste. Ciertamente, no es aún gran cosa. Pero ya no funciona con la potencia y regularidad de antes. Los engranajes no encajan ya unos con otros con aquella precisión infalible que había constituido su orgullo. Comienzan a aflojarse los lazos de confianza y de obediencia ciega que unían a los soldados con sus jefes.

En una suerte de ultimátum dirigido al Emperador – lo ponen en la alternativa de elegir entre ellos y él - Hindenburg y Ludendorff han obtenido la dimisión de Bethman-Hollweg. El hombre del *chiffon de papier*² era considerado por el Parlamento como un obstáculo para la paz, y por el Estado Mayor como demasiado dócil a las sugerencias de los partidos. Para terminar, el Kronprinz le da el golpe de gracia

2. Trapo de papel. Carácter débil y cambiante. (N. del T.)

al decir a una delegación de miembros del Reichstag: “¡Échenlo, pues, de una vez!”³.

El Emperador designa como sucesor a Michaelis. Su nombramiento tiene lugar sin participación del Reichstag. Pero el nuevo Canciller se confiesa incapaz de dominar la situación y no tarda en ser reemplazado por el conde Hertling, que no se muestra mucho más competente que su predecesor.

A principios de 1918 crece la tensión entre el G.C.G y el interior. A pesar de la guerra submarina, el bloqueo inglés se cierra. Las materias primas escasean y las poblaciones de las ciudades sufren la carestía de víveres.

En el frente, el ejército, engrosado con todas las divisiones disponibles regresadas de Rusia, se bate valerosamente. La ofensiva de la primavera reanima los espíritus. Se dice que las reservas aliadas tocan a su fin. Un esfuerzo más y será la victoria: entonces los hombres fatigados podrán regresar a sus hogares.

Pero la ofensiva exige esfuerzos considerables que agotan rápidamente a las tropas. Los combates mortíferos las diezman. Los jóvenes e inexperimentados reclutas perecen por millares. El desgaste del material es cada día mayor.

Las divisiones alemanas no logran romper el frente enemigo ni el 21 de marzo, ni el 9 de abril, ni el 27 de mayo, ni el 9 de junio. Para esta época, Hindenburg escribe a su familia: “No será culpa mía si esta guerra no termina favorablemente para nosotros”. ¿Culpa de quién, entonces? ¿De Ludendorff, cuya táctica incoherente ha dado por resultado una peligrosa extensión del frente? ¿Del Canciller, cuya falta de energía paraliza todas las iniciativas? En todo caso, no será culpa del ejército, pues los soldados alemanes siguen batiéndose con innegable coraje.

Mientras tanto, el Gran Estado Mayor no ignora el arribo de las tropas americanas (que es ocultado a la retaguardia), ni lo que significa este aporte de tropas frescas que se lanzarán inmediatamente a la lucha, por lo que cuando el 18 de julio la iniciativa de las operaciones pasa a manos de los Aliados, los generales alemanes tienen conciencia de que la partida está irremediablemente perdida

3. Erzberger, *Souvenirs*, p. 315.

Pero aunque saben que la victoria se les escapa, no se resignan a la idea de la derrota. Más exactamente, no entrevén aún el desastre que les espera. En su opinión, hay que resistir sin dejar de combatir, y sondear mientras tanto el estado de espíritu de los aliados. Piensan que todavía es posible una paz en condiciones no demasiado desventajosas. ¿Acaso no ocupan aún los alemanes Bélgica y un número importante de departamentos franceses? La línea Hindenburg sigue siendo una posición fortísima que, en caso de necesidad, puede servir de línea de repliegue. El ejército alemán podrá atrincherarse en ella a la espera del momento en que pueda retomar la ofensiva. Este error de perspectiva demuestra hasta qué punto están estos hombres ajenos a la realidad.

El 8 de agosto, el ejército alemán registra su primer revés grave. Los ojos se abren. El 14 de agosto se reúne el consejo de la corona en Spa. El Emperador, Hindenburg y Ludendorff son sus principales protagonistas. El Emperador ha renunciado hace tiempo a la dirección de los asuntos estratégicos.

¿Quiénes son estos dos hombres? Ambos son antiguos cadetes; los dos son oficiales de Estado Mayor y ambos han nacido al este del Elba. Monárquicos convencidos, persiguen idéntico fin: trabajar por la grandeza de su país. ¡Pero qué diferentes son sus caracteres! Desde la batalla de Tannenberg los separa una sorda rivalidad. Ludendorff, en el fondo de su corazón, acusa a Hindenburg, – muy pronto lo acusará públicamente, ¡y con qué violencia! – de haberle robado sus laureles. Ludendorff, que ha rehusado el título de Segundo Comandante en Jefe pero que ha hecho añadir a su grado de Primer Cuartelmaestre General la curiosa mención: “actuando bajo su propia responsabilidad”, *mit eigener Veran-wortung*, es un temperamento eruptivo, inclinado a las corazonadas y a los impulsos irracionales. Algunos no le niegan genio. Otros le critican su inestabilidad y falta de continuidad en las ideas. “Ludendorff – escribe Delbrück – no sabe nunca lo que quiere. Oscila sin cesar entre dos tendencias contrarias. Quiere una victoria decisiva, pero no se cuida de concentrar todas sus fuerzas en el punto decisivo... No quiere dar más que golpes parciales... pero no discierne el lugar donde existen más probabilidades de tener éxito. ¿Por qué Ludendorff continuó sus mortíferos ataques, cuando el éxito insuficiente de su primera ofensiva le demostró manifiestamente la inutilidad de la empresa?... Confiaba en que, bajo nuevos golpes, el frente enemigo se hundiría

“si se daba la ocasión”. Admitamos, pues, su frase y digamos que Ludendorff fue un buen estratega de ocasión”⁴.

Apreciación injusta. Porque este “estratega de ocasión” en realidad tiene ideas de envergadura, muy adelantadas respecto de su medio y de su época. Su ambición es la nación en armas. Desde antes de 1914, cuando aún era jefe de la Sección de efectivos del Gran Estado Mayor Central, había ya entrado en conflicto con el ministro de Guerra por haberle reclamado la creación de tres cuerpos de ejército de reserva suplementarios. El Emperador se había negado temiendo que el Reichstag no lo seguiría por esa vía. Grave error. Porque, cuando la batalla del Marne, la ausencia de estos tres cuerpos de ejército se hace sentir⁵.

Durante la guerra, Ludendorff trabajó con todas sus fuerzas para militarizar la nación, infundir una disciplina de hierro al personal de las fábricas, galvanizar todas las fuerzas del país para la lucha decisiva. El fue quien hizo deportar en masa a los obreros belgas para obligarlos a trabajar en los arsenales de Westfalia. El quien pidió la aplicación de un vasto programa económico – llamado “plan Hindenburg” a causa del prestigio de este nombre – destinado a transformar a Alemania en un inmenso campo atrincherado, y quien tomó por su cuenta la fórmula de Federico Guillermo I: “Prusia no es un Estado, es el cuartel general de un ejército”. Campeón del pangermanismo, piensa que la guerra no está al servicio de la política, sino que la política debe estar al servicio de la guerra. Y por política entiende, en conjunto, sin distinción alguna y con un dejo de desprecio, “todo lo que hacen los civiles”.

Hindenburg es muy distinto.

El mariscal Foch, aunque reconociendo la bravura de los soldados alemanes, ha calificado la estrategia alemana de “estrategia del búfalo”; pero este epíteto se aplica al Mariscal más que a su Cuartelmaestre General. El viejo bisonte germánico posee, en efecto, una cualidad esencial: la de dejar pasar los acontecimientos con calma impertur-

4. Dr. Hans Delbrück. *Ludendorff peint par lui-meme*, p. 125.

5. “Si verdaderamente hubiéramos tenido el servicio militar obligatorio – escribe el mayor Stein – y, por esto, más cuerpos de ejército en 1914, la retirada del Marne no se hubiera producido, habríamos aplastado a Francia sin tardanza, y hubiéramos podido dictar la paz en 1915.” (*Schafft ein Heer!*, p. 8.). Lord Kitchener y el Mariscal Haig compartían esta visión.

bable. Ninguna emoción se refleja en su rostro ni en sus gestos. Su existencia, reglamentada desde la juventud, no ha variado jamás. Se acuesta siempre a la misma hora, e incluso en los momentos más trágicos desconoce el insomnio. Su estatura majestuosa, sus hombros siempre encuadrados, su temperamento inasible, todo en él despierta una impresión de fuerza y seguridad. Provoca confianza y la obtiene sin trabajo. Es impenetrable, pero nunca enigmático. Los alemanes le han dedicado enormes estatuas de madera en las cuales se puede clavar un clavo con un pequeño óbolo para beneficio de los mutilados de guerra. Es como si cada uno de esos clavos haya creado un lazo místico entre el pueblo alemán y él. La nación lo idolatra. Siente en él una fuerza paternal que la tranquiliza. Es uno de los dioses tutelares de la patria, descendido del Walhalla legendario. Y cuando, a fines del año 1914, la administración de correos recibe un paquete con la mención “Al hombre más popular de Alemania”, no duda un segundo en enviarlo directamente al vencedor de Tannenberg.

Sus amigos lo describen como un hombre de inteligencia mediana, pero dotado de un carácter excelente, modesto, afable, consciente de sus deberes y de buen trato hacia sus subordinados. Al contrario de Ludendorff, que es irascible y cortante, Hindenburg es amable, reflexivo y adorado por sus tropas. Su cortesía es legendaria (se llegará a imputarle servilismo). En el absoluto desconcierto que va a apoderarse de los dirigentes, Hindenburg será el único que dará al pueblo la impresión de resistir la tormenta. Su sólida frente vuelta hacia la tempestad se mantendrá inquebrantable cuando todo se hunda. Seguramente los alemanes piensen en él cuando los domingos entonen el cántico de Lutero: *Nuestro Dios es una muralla*.

Su prestigio es tal que eclipsa al del Emperador, cosa que el Emperador no le perdona. “Donde quiera que me han llevado mis pasos en el curso de mi carrera –dirá más tarde el Mariscal– me he sentido siempre un viejo prusiano, *ein Altpreuße*”. Esta frase, para quien sepa leerla, es una profesión de fe monárquica. Solo tiene un señor, el Emperador; sólo una familia, la dinastía; sólo una patria, el ejército. ¿Es su culpa que, al lado de este coloso impávido, el Emperador parezca un ser frágil e impresionable, sujeto a excesivas crisis de nervios, y que toda su persona revele un carácter inestable y teatral? Ciertamente es que sabe mantener a sus auditores bajo su encanto, sea que se lance a monólogos brillantes, sea cuando lanza réplicas inesperadas. Pero el Mariscal, que habla poco y desconoce toda ironía, sabe encontrar en pocas palabras la fórmula que da en

el blanco y tranquiliza, aquella que el pueblo quiere oír y que el soldado espera. Es el monarca de Alemania, mucho antes de que el Emperador haya abandonado el poder.

* * *

“En la conferencia de Spa –escribe Ludendorff – la dirección militar suprema hizo comprender claramente a los dirigentes políticos del Imperio que la guerra ya no podría ganarse por las armas y que todo cuanto se podía hacer era tener al enemigo en jaque por medio de una defensa estratégica⁶. El Emperador concluyó que era necesario aguardar el momento favorable para ponerse de acuerdo con los aliados. Hindenburg aún creía que le sería posible aguantar el frente francés e imponer su voluntad al enemigo”⁷.

Pero ni el Gobierno ni el G.C.G. toman iniciativa alguna, salvo la creación de una Comisión de Propaganda destinada a ocultar a la población la situación en el frente. Durante este tiempo, la ofensiva aliada se extiende más y más cada día. El 13 de septiembre, las tropas alemanas son empujadas hasta la línea Hindenburg. El mismo día, un enviado del emperador Carlos hace saber que Austria está decidida a pedir la paz. La alianza austro-alemana está virtualmente rota. El 26 de septiembre, Bulgaria depone las armas. Las tropas alemanas en Turquía quedan separadas de sus bases y privadas de toda esperanza de regreso. El gobierno, agobiado, reclama la presencia del Emperador en Berlín. Guillermo II sale de Spa y se dirige a la capital.

Entre el 20 y el 30 de septiembre, el G.C.G. alemán envía a su gabinete noticias cada vez más alarmantes. “Las tropas aguantan todavía, pero nadie puede saber lo que pasará mañana...”. “El frente puede romperse de un momento a otro...”.

¿Qué hace el Gobierno? Absolutamente nada. Siente que no posee ni la confianza del Estado Mayor ni la del Reichstag. El 28 de septiembre Ludendorff, cada vez más nervioso, presiona para obtener un armisticio inmediato. De este modo espera provocar la dimisión del canciller Hertling y la formación de un nuevo Ga-

6. Ludendorff, *La deuxième bataille de la Marne*, p. 166

7. En este caso, al Secretario de Estado Von Hintze, delegado de la Cancillería, cerca del G. C. G.

binete en donde estén representadas las principales facciones del Reichstag.

Algunos polemistas han querido explicar esta actitud de Ludendorff diciendo que cedió al pánico. Otros han visto en su intervención una maniobra maquiavélica: habría querido provocar una revolución para poder descargar en ella la liquidación de una situación sin salida, sin perjuicio de acusarla luego de haber provocado el desastre. Pero esto es conceder al Cuartel-maestre General una influencia que nadie poseía en aquella época. Parecería, más bien, que Ludendorff, poco versado en política y hombre para quien los dirigentes civiles no eran otra cosa que militares fracasados, esperaba un último arranque de energía en la retaguardia y la constitución de una especie de Comité de Salvación Pública, parecido al de los convencionales franceses en 1793. Permitiendo al nuevo gabinete apoyarse sobre una mayoría parlamentaria, esperaba que la nación entera se alzara para defender su territorio. – “¡Levántenme al pueblo y devuélvanle su aplomo!” exclamó en una sesión del gabinete de guerra⁸. Pero a Alemania le faltaba un Dantón, un Gambetta. ¿Creyó él que formaría con Hindenburg una especie de “Diunvirato” que realizaría reformas constitucionales y haría “la revolución desde arriba” para terminar con el descontento de las masas? No es imposible. Pero, en todo caso, no pudo ser. Los acontecimientos resbalaron ya por una acusada pendiente y todos sus cálculos quedaron desbaratados.

El 29 de septiembre, Hindenburg telegrafía a Berlín: “La situación empeora día a día y puede obligar al Gran Cuartel General a tomar graves decisiones. Cada día que se pierde cuesta la vida de millares de valerosos soldados”.

El 5 de octubre, el príncipe Max de Bade sucede al canciller Hertling. Aquella misma tarde, una primera nota, redactada sobre la base de un borrador de Ludendorff, es remitida al presidente Wilson, pidiéndole “negociar una paz basada en sus 14 puntos”. Tres días más tarde, Wilson hace sondear al gobierno alemán para saber si “aceptaría esos puntos como base de un tratado”. El 12, el príncipe Max de Bade da seguridad de que “el objeto de emprender las conversaciones consistirá simplemente en ponerse de acuerdo sobre los detalles de su aplicación práctica”. El 14 Wilson agrega a sus

8. Por lo demás, esta esperanza era compartida por cierto número de dirigentes alemanes, particularmente por Rathenau.

exigencias “la instauración de un gobierno democrático y representativo en Berlín”. Habiendo aceptado el Canciller, el presidente Wilson informa al príncipe Max de Bade “que está dispuesto a discutir los términos del armisticio con los gobiernos aliados”.

Mientras tanto, la situación militar se agrava. El 15 los ejércitos aliados han quebrado la línea de Hindenburg. En este momento el desastre se revela con toda claridad al Comandante en Jefe. Sin embargo, el ejército resiste todavía, cosa prodigiosa si se tiene en cuenta el ímpetu de los ejércitos franceses, el número aterrador de las bajas, el mal abastecimiento y la desmoralización inevitable que acompaña la retirada. En pelotones cada vez menos compactos, los hombres siguen sirviendo sus ametralladoras. La caras color tierra, los gestos crispados, sin haber dormido durante varios días, los soldados disparan con rabia fría y desesperada. Saben que todo está perdido y que ya nada tiene sentido. Pero no piensan más. Han superado ese estadio. El único reflejo que subsiste en ellos es el de apretar el gatillo con el dedo, el gesto de disparar.

El 23 de octubre el presidente Wilson recuerda “que si los Aliados deben tratar con los militares y los poderes monárquicos y autocráticos, entonces no será una negociación de paz lo que exigirán sino una capitulación pura y simple”. Al día siguiente, 24 de octubre, Hindenburg dirige una proclama al Ejército: “La respuesta de Wilson exige una capitulación militar: ella es pues inaceptable para nosotros, soldados”.

Eso significa, dicho en otros términos, que la prosecución de las negociaciones no compete más al G.C.G.

El 26 de octubre, al ver la situación perdida y que el príncipe Max de Baden no logra “galvanizar el país”, Ludendorff se deja llevar por un ataque de rabia impotente. Su impopularidad es ahora enorme. Su prestigio está gravemente deteriorado. El príncipe Max exige su despido. El Emperador lo convoca al palacio de Bellevue, le hace comprender que ya no tiene necesidad de sus servicios y lo despide sin añadir una palabra de agradecimiento. Hindenburg, cansado de sus arranques, no hace nada por retenerlo. Ludendorff se siente herido. En Spa, el 14 de agosto, eran todavía tres. Ahora, sólo son dos: el Emperador y Hindenburg. El Cuartel-maestre General se separa del Mariscal. Lo invade un rencor espantoso. Aquel día comienza entre él y Hindenburg un duelo implacable que continuará durante toda la posguerra. Esos dos hombres, que

encarnaron dos aspectos opuestos del militarismo prusiano, van a enfrentarse en adelante despiadadamente hasta que muera uno de los dos. Ludendorff se lanzará ciegamente a todos los complots y golpes de estado: “putsch” de Kapp en 1919, “putsch” de Munich 1923. Jamás le perdonará a Hindenburg su juramento de fidelidad a la Constitución. No lo verá más que dos o tres veces en el curso de los años que seguirán. En la inauguración del monumento conmemorativo de Tannenberg, Ludendorff se presentará porque no puede abstenerse, pero se mantendrá refugiado en una huraña soledad y no dirigirá la palabra a su antiguo compañero de armas. A la muerte del Mariscal, en agosto de 1934, cuando la nación entera le dedicará funerales grandiosos, Ludendorff brillará por su ausencia: ni aún al borde de la tumba querrá reconciliarse.

El Emperador no se siente ya seguro en Berlín, donde reina una atmósfera de desconfianza y de angustia. Adivina el peligro antes de que éste se concrete. “A fin de agradecer a los hombres por sus esfuerzos sobrehumanos” vuelve al Ejército, es decir al Estado Mayor. Allí, entre sus oficiales, se cree al abrigo de amenazas e intrigas. Instintivamente busca refugio detrás del Mariscal – a quien no ama en absoluto – porque la autoridad de éste aumenta en la misma proporción que la suya disminuye. Durante mucho tiempo se ha creído que el Gran Cuartel General lo llamó en aquel momento. Nada de ello. Su llegada a Spa molesta extraordinariamente a los generales. ¿Si Guillermo II debe abdicar, deberán ser ellos quienes le arranquen esa decisión? Además, su salida de Berlín agrava la situación porque corta el lazo que liga al Estado Mayor con la Cancillería.

En la retaguardia, cada vez son más numerosas las voces que se elevan para pedir la abdicación del Emperador. El príncipe Max de Bade no ve más que una solución: que Guillermo II renuncie espontáneamente a la corona antes de que los aliados se lo impongan. Pero el Emperador se resiste. No comprende la gravedad de la situación, o finge ignorarla.

El 1º de noviembre, el ministro prusiano Drews viaja a Spa para explicar al Emperador la necesidad de su abdicación voluntaria. El Emperador se estremece ante el ultraje. Para dar una lección a este civil imprudente, llama a Hindenburg y le hace decir, por la voz del Mariscal, “que si el Emperador abandona el Ejército, éste se transformará en una banda de salteadores y ladrones”, lo cual no es precisamente un cumplido para los soldados del frente.

El mismo día llega a Spa el general Groener, nombrado Gran Cuartel-maestre General en sustitución de Ludendorff⁹. Es un técnico experimentado, un especialista en ferrocarriles. Desde el principio de su carrera, en 1897, fue destinado a la sección de ferrocarriles del Estado Mayor Central, esta sección que, “como el corazón en el organismo humano, tiene por función llenar de sangre las arterias del cuerpo estratégico”¹⁰. Groener ha meditado largamente las enseñanzas de Moltke y Schlieffen sobre el papel de los transportes en la estrategia moderna llegando a la conclusión de que “donde los trenes dejan de circular, la marcha de la guerra se detiene por sí sola”¹¹. Nombrado jefe de este servicio en 1912, él es quien ha establecido y ejecutado el plan de movilización: 29.000 convoyes, que representan 3 millones de hombres y 850.000 caballos a transportar en quince días a las fronteras del Este y del Oeste. Él es quien ha construido durante la guerra una red completa de vías estratégicas en las retaguardias de los distintos frentes, en Flandes, en Lorena, en el Palatinado, en Prusia Oriental, en Polonia, en los Balcanes e incluso en Asia Menor. “Las líneas estratégicas de Groener – escribe el coronel Von Velsen – han desempeñado en la guerra el mismo papel que los peones camineros romanos en las expediciones del César, o que el servicio de caminos y puentes en las campañas de Napoleón”¹².

Gracias a él se efectuó la ofensiva de 1914 hasta la batalla del Marne, la primera campaña de Prusia Oriental con las batallas de Gumbinnen y de Tannenberg, la ofensiva de otoño en Polonia, la campaña de invierno en Mazuria, la ofensiva de Gorlice en mayo de 1915, la extensión del avance alemán hasta Brest-Litowsk, la segunda campaña de Prusia Oriental hasta la Dwina y la pequeña Beresina, las dos ofensivas de Servia y Rumania, los ataques contra Riga y contra Italia, en fin la organización de la gran batalla de Francia en 1918. Dictador absoluto de las vías de comunicación por tierra y agua, su acción se extendió desde Amberes a Brest-Litowsk, desde Flandes a Lituania, desde Curlandia a Palestina y hasta Bagdad.

9. Por un momento, se había pensado en el general von Seeckt, pero el príncipe Max de Baden había preferido a Groener.

10. Teniente General Ernst Kabisch, *Groener*, p. 16.

11. Groener, *La guerre mondiale et ses problèmes*, Berlín, 1920.

12. Schwartz, *Histoire de la guerre de 1914-1918*, 1º parte: La organización técnica de las operaciones militares.

El 26 de mayo de 1916, fue destinado al servicio de abastecimientos de guerra. También en este servicio los transportes desempeñan un papel capital. Pero una palabra imprudente dicha a Stinnes en una conversación¹³ le hizo caer en desgracia y entonces fue destinado al frente ruso, a Kiev y allí designado jefe de Estado Mayor del grupo de ejércitos comandados por el mariscal von Eichborn. Cuando Ludendorff cae a su vez en desgracia, es a Groener a quien se llama para sucederlo. Espíritu clarividente, metódico y autoritario, pero a pesar de los servicios prestados a la patria, los Junkers no lo consideran uno de los suyos. Es que ha nacido en Wurtemberg. Es un alemán del Sur y pertenece a una provincia que no ha tomado parte alguna en el resurgimiento histórico de Prusia. Inversamente para él, que ha pasado treinta años de su vida dedicados al estudio de problemas técnicos, el carácter místico de la unión entre los Junkers y el Estado sigue siendo un misterio impenetrable.

Groener, que llega de Ucrania, no conoce en absoluto la situación del frente occidental y tiene una noción confusa de lo que sucede en Alemania. Teme lo peor¹⁴. ¿Pero acaso puede, recién llegado, entrar en conflicto con sus superiores? Estos siguen aparentando un forzado optimismo. Groener se limita, pues, a adoptar el punto de vista del Mariscal. Declara que los ministros que reclaman la abdicación del Emperador son locos que “han perdido la vista y el entendimiento”.

Pero la situación de Guillermo II le parece irremediabilmente comprometida. Sólo una acción grande y brillante podría devolverle un poco de popularidad. Groener sugiere al Kaiser, por intermedio de su ayudante de campo, el general von Plessen, que vaya a la primera línea para terminar allí la guerra al frente de sus soldados. “No se tratará, esta vez, de un desfile o de una entrega de condecoraciones – añade Groener – es necesario que Su Majestad se

13. “Debemos considerarnos satisfechos – había dicho Groener – si la guerra termina con guante blanco (*mit cinem Remis*). Lo importante es preparar oportunamente para ello nuestra estrategia y nuestra política. Stinnes no se mostró convencido y salió de la sala diciéndole a Groener “¡Ludendorff vencerá!”. Groener, ya aquel en el umbral, le contestó: “¡Ludendorff no vencerá!”. Es probable que Stinnes refiriera estas palabras al Gran Cuartel-maestre General” (Ernst Kabisch, *Groener*, p. 53).

14. Desde 1917, había previsto que el fracaso de las operaciones militares traería consigo la revolución en Alemania. Había visto demasiado de cerca la intensa propaganda que hacían los bolcheviques en el frente oriental para no temer que las unidades que habían sido trasladadas desde Rusia al frente francés precipitasen la disgregación del Ejército.

exponga al fuego enemigo: si el Emperador muere, no podría haber para él un fin más glorioso; si le hieren se producirá un vuelco de opinión a su favor”¹⁵. El ayudante general Von Plessen se indigna ante este punto de vista, y contesta altivamente:

- ¿Quiere usted, pues, atentarse contra la vida de Su Majestad?

El Emperador, puesto al corriente del proyecto, se muestra refractario. Encuentra que ese papel es “absurdo y melodramático”. Además, su muerte no cambiaría en nada la situación. No comprende que ese gesto, por romántico que sea, podría salvarlo ante la Historia y aseguraría quizás el futuro de la dinastía.

El 4 de noviembre, el príncipe Max de Bade convoca urgentemente al general Groener a Berlín. Mientras este último discute con los “políticos”, Hindenburg lanza, el 5 de noviembre, una nueva orden del día declarando que “el Ejército permanece incondicionalmente fiel al Emperador y que para él la cuestión de su abdicación no se plantea”.

Esto puede ser verdad para el Ejército, pero no para la Armada. Porque el 3 de noviembre, 20.000 marineros de la 1^o y 3^o escuadras, que se hallaban bajo el mando del almirante von Hipper, se sublevan en Kiel. El 4, las tripulaciones del *König*, del *Kromprinz-Wilhelm*, del *Kurfürst*, del *Thüringen*, del *Heligoland* y del *Markgraf* izan la bandera roja en lo alto de sus navíos. Los maquinistas se niegan a servir las calderas y las vacían. Los marineros ocupan las pasarelas, destruyen los circuitos eléctricos, sabotean las máquinas, apagan las luces de posición, destruyen las anclas y los reflectores e insultan a los oficiales. Las órdenes no se cumplen más. Las tripulaciones murmuran y profieren amenazas mientras dicen: “Ahora nosotros mismos tomamos nuestros destinos en nuestras manos”¹⁶. El 5 de noviembre, los navíos rebeldes llegan frente a Lübeck. Unos cuantos centenares de marineros bajan a tierra, se lanzan a los cuarteles, desarmen a los centinelas, arrancan las charreteras de los oficiales y saquean los arsenales. Por la noche, son dueños de la ciudad. El 6

15. Herzfeld, *Die deutsche social-demokratische und die auflösung der Einheitsfront im Weltkrieg*, Leipzig, 1928, citado por Kabisch, Groener, p. 60.

16. *Kapitan zur see a. D. von Waldeyer-Jartz: Die Meuterei der Hochsee-flotte*, p. 28. Sobre los detalles de la sublevación de la marina de guerra alemana, cf. igualmente Hans Kutscher: *Admiralsrebellion oder Matrosenrevolte?*, páginas 53-76; Bernard Rausch, *Am Springquell der deutschen Revolution: Die Kieler Matrosen-Erhebung*.

de noviembre, la sublevación se ha adueñado de Altona, Brema y Wilhelmshaven. De allí se extiende a toda Alemania. Los marineros revolucionarios constituyen las “Brigadas de Hierro” que marchan sobre Hamburgo, Colonia, Francfort, Stuttgart, Magdeburgo y Leipzig, donde las campanadas de la revolución tocan a rebato¹⁷.

El príncipe Max de Bade ha recibido el 5 de noviembre una última nota del presidente Wilson rogándole “enviar al Mariscal Foch una representación acreditada del Gobierno alemán para que le dé a conocer las condiciones del armisticio”. El general Groener opina que ya no hay que aguardar, pero lucha para que esta misión no sea confiada a un militar.

El 6 de noviembre el príncipe convoca al diputado Erzberger, jefe del partido del Centro, y le encarga entrevistarse con el Alto Mando francés, acompañado del general von Gündel, delegado del G. C. G. alemán. Pero el representante del departamento de Negocios Extranjeros aconseja a Erzberger que no se lleve al general von Gündel “porque este militar no es el indicado para estas negociaciones”. Será designado por la Cancillería el general von Winterfeld, antiguo agregado militar en París, quien partirá con Erzberger para Compiègne¹⁸. El Alto Mando alemán, no designará a nadie para que lo represente oficialmente en las negociaciones.

El jueves 7 de noviembre, cuando el general Groener vuelve a Spa, sus ilusiones se han disipado. Sabe lo que pasa en el interior del país y sabe también que el ejército no puede resistir más allá del fin de la semana. Las divisiones de Foch están en Bruselas, en el Mosa, en Sedán. El sábado, a más tardar, penetrarán en territorio alemán.

En la mañana del 8 de noviembre, el príncipe Max de Bade suplica por teléfono a los representantes civiles del Gobierno que están en Spa que obtengan la abdicación del Emperador. Pero el Káiser no quiere saber nada, y Hindenburg sigue apoyándolo.

Con todo, a fuerza de argumentos, Groener logra hacer vacilar a Hindenburg. La cólera de los generales se vuelve contra él. ¿Por qué entrometerse en asuntos que incumben a los civiles? ¿No podría dejar el ejército fuera de este conflicto?

17. “Las reivindicaciones de los marineros son las siguientes: dimisión inmediata del Kaiser, amnistía, armisticio, paz, derecho electoral” (Scheideman., *L'effondrement*, p. 213).

18. Erzberger, *Souvenirs de guerre*, ps. 375-376. Incluso el general von Winterfeld dimitirá en febrero de 1919 para no intervenir más en las negociaciones.

El Emperador y el Kronprinz amenazan al Cuartel-maestre General con llevarlo ante un consejo de disciplina. Hindenburg se opone: la hora es demasiado grave para distraerse con rencillas personales. Esto salva a Groener de la desgracia.

Por la noche, la Dirección Suprema de los Ejércitos ha convocado a cincuenta generales con mando en el frente. Se trata de que vengan a Spa y le digan la verdad al Emperador.

El 9 de noviembre, bajo la luz grisácea del amanecer, van llegando unos tras otros y son inmediatamente introducidos. Groener explica lo que ocurre en Alemania. Pinta la situación con los colores más sombríos. Un Consejo de soldados se ha constituido en la sección radio-telegráfica del Mando Supremo. Una violenta efervescencia reina en los puestos de enlace. En Alsacia ciertas unidades ya enarbolan la bandera roja. Las vías férreas, los telégrafos, los depósitos de municiones y los puentes sobre el Rin están en manos de los revolucionarios. Groener comunica a los estupefactos generales que el 7 de noviembre el rey de Baviera debió huir de su residencia y que los extremistas se han adueñado de Munich. ¿Les revela también que desde el 6 de noviembre un parlamentario está en ruta hacia Compiègne para pedir a los aliados sus condiciones de armisticio? Es probable. Lo que no les dice, porque todavía él mismo lo ignora, es que el príncipe Max de Bade está a punto de dimitir, agotado por las preocupaciones de la última semana. Antes del fin de ese día habrá encargado a Ebert la formación del nuevo gabinete y Philip Scheidemann, “de manera imprevista, por así decir, pero como cosa propia de un socialdemócrata”, habrá proclamado la República desde una ventana del palacio del Reichstag”¹⁹.

Los generales quedan espantados. Sienten que el ejército está inerme entre dos fuegos. A la primera pregunta “¿Si el Emperador se pusiera al frente de sus tropas para reentrar en Alemania y restaurar su autoridad, habría alguna posibilidad de éxito?” 23 generales responden por la negativa, 15 por la duda, uno solo se pronuncia afirmativamente. A la segunda pregunta: “¿Las tropas aceptarían

19. Scheidemann, *L'enfrondement*, p. 194. Más tarde se lo ha criticado por este acto, puesto que incumbía a la Constituyente decidir la forma del régimen. Este reproche está justificado desde el punto de vista jurídico, pero hay que tener en cuenta el estado de los ánimos y la rapidez con que se desarrollaban los acontecimientos.

tomar las armas contra los bolcheviques del interior?” 8 contestan que no, 19 que el asunto es dudoso y 12 que es posible²⁰.

El coronel Heye levanta un acta de las deliberaciones y se la lleva al Emperador. La cólera del Káiser y del Kronprinz no tienen límites. Acusan a Groener de alta traición: no sólo ha convocado a los generales sin el consentimiento de su Majestad, sino que los ha desmoralizado con sus discursos pesimistas. Los ha recibido en ayunas, lo que explica su baja moral²¹. En fin, se ha apresurado en comunicar el informe del Emperador antes de que se hayan dado todas las respuestas.

El Emperador pierde los estribos. ¿Quieren realmente que abdique? ¿Es posible que precisamente sus generales sean quienes lo exijan? Entonces se levanta el conde von der Schulenburg. Su abuelo era teniente general bajo Federico II. Él mismo es jefe de Estado Mayor del Grupo de Ejército “Deutscher Kronprinz”. Protesta indignado contra la ola de derrotismo que se expande en Spa. Asegura que los oficiales del frente tienen a sus hombres bajo control y que están dispuestos a seguir a su Emperador adonde éste quiera conducirlos...

Este discurso belicoso tranquiliza al Káiser.

- En tales condiciones, declara, sólo cabe proseguir la guerra...

Pero el Mariscal Hindenburg, que conoce su carácter impulsivo y versátil, lo conjura a “no tomar una decisión que, pese a ajustarse a sus propios deseos, le parece, después de madura reflexión, de imposible ejecución”. Dicho esto, Hindenburg calla. En tanto militar prusiano, no puede decir más.

El general Groener se impacienta por todas estas vueltas que le parecen inspiradas en un formalismo perimido. Cada minuto que pasa aproxima al Reich a la catástrofe. No comprende el sentido oculto del discurso de Schulenburg ni el silencio de Hindenburg. Presionado por las necesidades del momento, declara brutalmente que “el Ejército no está más detrás de Su Majestad y que el juramento a la bandera no es más que una vana palabra”²².

20. E. O. Volkman, *La révolution allemande*, p. 46.

21. “Después de una buena comida – afirma el Kronprinz – y con un puro en la boca, la atmósfera es muy distinta”.

22. *Der Fahneid ist nur eine Idee*. Se le ha reprochado mucho esta frase. El se ha justificado alegando “que no quiso de ningún modo expresar un juicio negativo sobre la jura de la bandera, sino pronunciar una advertencia objetiva acerca de la realidad de una situación respecto de la que se quería a toda costa cerrar los ojos en el grupo que rodeaba al Emperador”.

Esta afirmación estalla como un trueno. Todo equívoco queda disipado. Los generales se miran azorados. Lo que acaba de decir Groener es la estricta verdad. ¿Hay acaso uno solo que pueda dudar sinceramente de ello en el círculo de los que en aquél momento están discutiendo en Spa? Sin duda que no²³. Pero hacía falta un wurtembergués, un “demócrata de Alemania del Sur”, para atreverse a pronunciar estas palabras blasfemas y poner su mano impía sobre los misterios más sagrados de Prusia.

En este último combate de la guerra, que se libra en lo profundo de las almas, los oficiales prusianos tienen el consuelo de decirse a sí mismos que ellos no han flaqueado. Ninguno de ellos ha pedido la abdicación del Emperador. Con todo, el Káiser se resigna. Puesto que el rey de Baviera y el rey de Sajonia han huido, ya que el príncipe de Bade insiste para que él siga esos ejemplos, puesto que un súbdito del rey Guillermo de Wurtemberg no teme decir que “el juramento a la bandera no es más que una palabra vana”, el Emperador se retirará. No es él quien abdica: son los príncipes de la Confederación quienes lo abandonan. El lazo forjado por Bismarck en 1871, al día siguiente de la victoria, se disuelve pura y simplemente en la víspera de la derrota. Después de todo, no es más que la obra de los liberales, de los civiles, de los alemanes del Sur. El Emperador a partir de aquél momento renuncia al Imperio.

¡Pero no a Prusia! A pesar de la intervención de Groener, el mito nacional se conserva intacto. El general von der Schulenburg y el ayudante de campo von Plessen sostienen que Guillermo de Hohenzollern, rey por gracia de Dios, no puede renunciar a la corona. Que abdique en cuanto Emperador puesto que las circunstancias lo exigen. Pero que siga siendo rey de Prusia.

El Mariscal adhiere a este punto de vista. Sin embargo, aconseja al Káiser que se retire provisionalmente a Holanda. Durante este tiempo el propio Hindenburg asumirá personalmente la responsabilidad de las operaciones, con tanta más calma cuanto que sabrá a su soberano a cubierto del peligro²⁴.

23. Sobre este particular el rey Guillermo de Wurtemberg anotó en su diario: “En realidad, Groener tenía razón; pero debió haberle dicho al Mariscal: `Elija usted un prusiano para decir estas cosas`”.

24. Guillermo II no renunciará a su derecho a la corona de Prusia hasta el 28 de diciembre de 1918, bajo la presión de Inglaterra, que amenazaba con reclamar su extradición a Holanda si no firmaba un acta de abdicación completamente limpia de equívocos.

Hasta último momento el Emperador ha esperado que las cosas tomasen otro rumbo. Ha esperado un milagro, pero el milagro no se produce. Aun así, si de él dependiese, él se quedaría; pero siente que sus generales son fieles a un principio más que a su persona. No sin disgusto – y rencor - cede el poder a Hindenburg cuya alta estatura sostiene, por algunas horas todavía, el edificio del Reich que parece a punto de desmoronarse. Después de una última llamada telefónica a Berlín, se decide a lo inevitable: a la mañana siguiente habrá traspuesto la frontera holandesa (10 de noviembre).

El 14 de agosto quedaban tres. A fines de octubre, ya no eran más que dos. Ahora, Hindenburg está solo. El viento sopla en ráfagas y voltea los árboles, unos después de los otros. Pero él sigue siempre de pie. Una responsabilidad abrumadora pesa sobre los hombros de este hombre de setenta y un años: poner fin a las hostilidades, salvar el ejército, impedir la guerra civil. Es una especie de regente sin regencia, de monarca sin corona. El Emperador, al marcharse, le ha entregado el poder; pero ignora la solidez y la extensión del mismo. La huida del Káiser no es para él más que un interregno: piensa que un día volverá a encontrarse ante su soberano, a quien deberá darle cuenta de la manera como ha administrado los bienes que se le confiaron. Sigue siendo el vasallo de los Hohenzollern, el testigo irrecusable de la grandeza prusiana: las consignas son las mismas que en el pasado. La presencia o la ausencia del rey no podrían alterar nada de su contenido.



ESTUDIOS MALVINENSES

Prof. Enrique DIAZ ARAUJO

El 2 de abril de 1982 marcó un antes y un después en el tema de Nuestras Islas Malvinas, y en la historia contemporánea de la República Argentina. El archipiélago austral irredento configura la principal cuestión política de la Nación, los demás sucesos de nuestra época cobran valor (positivo o negativo) y se encolumnan tras aquella.

El intento de recuperación del 2 abril de 1982, es la divisoria de aguas. O fue una gesta nacional, con mandato pendiente, o fue un lamentable hecho del pasado pisado, del cual lo único

rescatable fue el dolor padecido por los "chicos de la guerra", y que, por lo tanto, no se debe reiterar. El MI6, de los servicios de espionaje británicos, ha financiado películas nativas para ilustrar este segundo mirador, "iluminado por el fuego".

A pesar de la intensa campaña de desmalvinización, la mayoría de la población civil persiste en su sentida evocación patriótica. Visiones, cosmovisiones. Una grieta profunda las divide. Los que están contra las Fuerzas Armadas propias, por diversas motivaciones (partidocráticas, hedonismo pacifista, castro-comunismo, anarquismo, etc.), no se retienen en su censura hacia aquella experiencia bélica. Los que se basan en los términos geográficos-históricos, nunca aceptarán la usurpación de 1833, y, en consecuencia, junto al reclamo reivindicatorio, aplaudirán los episodios de 1982, en cuanto y en tanto propiciaron la aparición de un heroísmo de epopeya. No hay transacción. Configuran dos formas opuestas de entender el país. "Ubi bene, ibi patria", o la Patria son "la tierra y los muertos".

El presente libro tiende a cubrir un vacío intelectual. Firme el corazón, podrán tener altas las frentes, y continuar sin cesar en la brega por la causa justa.

\$650

DIRIGIR SOLICITUD Y BOLETA DE DEPÓSITO BANCARIO A:

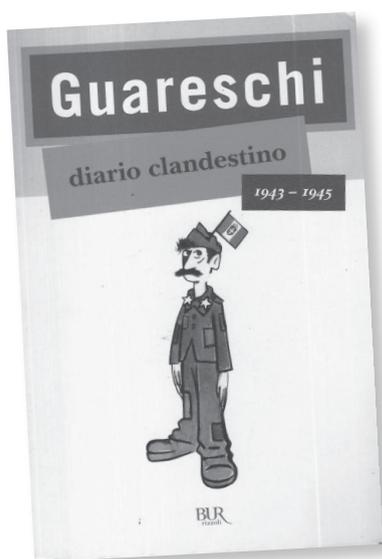
FUNDACION GLADIUS, Casilla de Correo 376 (1000) Correo Central) o vía mail a fundaciongladius@gmail.com **Depósito o Transferencia bancaria:** Banco Santander Río, Cuenta Corriente en Pesos 767-000779/7, CBU 0720767120000000077972, CUIT 30-64582829-8

GUARESCHI: a la verdad a través de la sonrisa

BERNARDINO MONTEJANO

*“He logrado pasar por todo este cataclismo (la guerra)
sin odiar a nadie”*

Giovannino Guareschi



I.

Giovannino Oliviero Giuseppe Guareschi nació en Fontanelle di Rocablanca, Provincia de Parma, el 1º de mayo de 1908 y murió de un infarto el 22 de julio de 1968. Su padre era un socialista, no marxista; su madre una maestra devota “de Dios, del rey y de la sintaxis”, como la definió el escritor.

Casado en sus únicas nupcias con Margarita, de su matrimonio nacieron dos hijos: Albertino y Carlotta.

Abogado frustrado, fue electricista, corredor de Bolsa, diseñador gráfico, escenógrafo, profesor de música y finalmente redactor de un periódico y caricaturista.

Unas críticas al *Duce* le valieron el enrolamiento forzoso en el ejército italiano que combatía junto a los alemanes. Destituido Mussolini en 1943, Italia cambia de bando y firma un armisticio con los aliados el 8 de septiembre de ese año. Entonces, sus antiguos compañeros de ruta lo recluyeron en un campo de concentración alemán en Polonia, donde pasó más de dos años. Los ingleses que habían bombardeado y destruido su casa, lo liberaron en 1945.

Preso durante la guerra, también lo estuvo durante la paz más de un año, por causa de la pequeñez de un líder democratacristiano.

Guareschi “ha sido un verdadero escritor popular en el sentido que sabía hablar a muchos, relatando cosas esenciales (p. ej. el sentido de la amistad) con una simplicidad accesible”. Ha sido de los escritores italianos más vendidos en el mundo (más de 20 millones de ejemplares)¹.

En la Argentina, Basilio Uribe en la revista *Sur* reconoce que Guareschi “merecía tener la difusión que ha tenido: por darnos un respiro en el sótano de la literatura actual; por poner en escena a Dios... como Cristo en la Cruz, desde donde habla lleno de bondad y comprensión con un cura de aldea... por la calidad de su relato”².

Sin embargo, hoy es una figura olvidada. Por eso la recordamos en este Curso de figuras ejemplares, en el cual encaja con plenitud, por tratarse también de alguien que *es un modelo de coherencia entre su pensamiento y su vida. Alguien que nos lleva a la verdad a través de una sonrisa permanente.*

Así, un día Gio’, la COLF (colaboradora familiar) que el destino esparció sobre los escombros de su casa, le pregunta a Margarita:

“- ¿Él nunca habla en serio?

“- Solo las raras veces que tiene ganas de bromear”, fue la clara respuesta de su mujer.

El Cardenal Carlo Caffarra, cuando era seminarista recuerda la veneración del escritor por la figura de Pío XII y los encuentros con el mismo Guareschi: “*con un amigo sacerdote éramos huéspedes de su restaurant en las tardes de verano*”.

1. “Giovanni Guareschi l’ anticomunista che amava i compagni” Claudio Magris, *Corriere della Sera*, Milán, 23/7/2009.

2. Buenos Aires, n° 222, 1953.

En un reportaje de Néstor Morosini, publicado en el *Corriere della Sera*, en el 2008, la hija del escritor Carlotta, llamada “la pasionaria” por su padre, dice que en toda su obra “no hay una página que un chico no pueda leer”. Lo mismo dijo de la suya el argentino Hugo Wast, otra figura ejemplar a quien pronto rendiremos homenaje. Según Carlotta, el libro más importante es el *Diario Clandestino*, “una radiografía de su alma”.

Por eso nos ocuparemos de ese *Diario*, en el cual el autor nos confiesa que *el papel de Italia en la guerra fue para enloquecer a cualquiera*: “Me he encontrado metido en esta guerra en tanto italiano aliado a los alemanes al principio y en tanto italiano prisionero de los alemanes al final. Los angloamericanos en 1943 me bombardearon la casa y en 1945 me liberaron de la prisión y me regalaron leche condensada y sopa en sobres”.

Algunos viejos amigos tal vez se sorprendan porque no aludiré hoy a *Don Camilo (Un mundo en pequeño)* ni a *La vuelta de don Camilo*, los libros más difundidos con muchas ediciones de Guillermo Kraft de miles de ejemplares hace más de medio siglo. Las razones son que el espíritu de Guareschi que brilla en esas obras nace en el *Diario Clandestino*, que es un escritor que merece ser estudiado en su conjunto y que los que quieran recordarlas las pueden releer.

II.

Ese *Diario Clandestino*³, fue escrito en prisión y pasaba de barraca en barraca para regalar una sonrisa o un motivo de reflexión a sus compañeros. En el “lager”, no valían los antecedentes, títulos y oropes: “cada uno contaba por lo que valía y era estimado por lo que hacía”.

Allí construyeron una singular democracia, “*la cual era distinta de la democracia que tiene por centro siempre la misma capital de la intriga y que tiene filibusteros viejos y nuevos al timón de las varias naves corsarias*” (p. 3). Esta última es la que padecemos hoy los argentinos.

Y un pensamiento aplicable a nuestros compatriotas prisioneros en los actuales campos de concentración argentinos: “*La muerte pasea dentro de la barraca. Nadie podía impedirle entrar en el campo y este era el único derecho que se concedía a los hombres sin derechos*” (p. 16).

3. Rizzoli, Milano, 1940. Citaremos las páginas en el texto.

Piensa también en aquéllos que no han vuelto, en ese *tren fantasma* que ha girado por todas las vías férreas de Alemania, Polonia, Rusia... y que ha hecho escala en todos los campos de concentración y porta las almas de todos los muertos en prisión.

En el “lager” lleva el n ° 6865, pero no olvida ser un hombre con un pasado y un porvenir.

Un día conoce en Polonia a Nuestra Señora de Czestochowa, la “Virgen Negra” y descubre el carácter de los polacos. En la Basílica se elevaba un canto de la multitud que “*parecía la voz misma de Polonia, un dolor digno de gente acostumbrada desde siglos a ser aplastada y a resurgir. De gente a la que matan y que no muere jamás*”. Esa voz, también se expresa en las campanas que “callan en señal de luto desde el día de la ocupación. Hace cuatro años que están mudas. ¿Las sentiré sonar?” (p. 8).

Define en forma muy original y poética a la Barraca 18, que habitaba: “*Una pequeña Arca de Noé, en medio de un diluvio de melancolía*” (p. 12).

Encerrado por los alemanes, enfrenta a la “Señora Alemania” y le señala los límites; él no sale, pero “*entran mis afectos, mis recuerdos, entra incluso el buen Dios y me enseña todas las cosas prohibidas en tus reglamentos*”. Señora Alemania: “de fuera es un asunto muy fácil de comandar, pero dentro no hay otro que comanda, solamente el Padre Eterno” (p. 14).

Conoce el *peligro de la masificación* y afirma: “En la muchedumbre el individuo da lo peor de sí”. Por eso los pueblos transformados “en una masa compacta son llevados irremediabilmente a la guerra y al odio de raza” (p. 14). Es que el hombre masa es hetero dirigido, vaciado por dentro, movido desde fuera.

Contra ese hombre masificado, degradado, nos propone un alto ideal: buscar la verdad, pensar por uno mismo: “*La verdad no se enseña; es necesario descubrirla, conquistarla. Pensar, formar una conciencia. No buscar uno que piense por nosotros, que nos enseñe como debemos ser libres*” (p. 44).

III.

Veamos su pensamiento acerca de los temas fundamentales. El primero es Dios, eje de nuestra existencia.

“*Dios no tiene deberes. Dios solo tiene derechos. Frente a Dios los hombres tienen solo deberes*”.

Dios nos crea y nos conserva en el ser, nos sostiene. Y su gobierno no se interrumpe, no tiene término, porque, “*la Divina Providencia no tiene necesidad de votos para permanecer en el gobierno del universo*”⁴.

Nos relata que “*una vez, un célebre hombre político, entonces socialista, en unos comicios, sacó del bolsillo del chaleco el reloj y lo puso sobre la mesa: “¡Dios! Tronó, Yo te desafié. Si existes ¡fulmíname! ¡Te concedo cinco minutos de tiempo! Murió asesinado años después. Dios no tiene apuro*”⁵. Tal vez olvidó que Dios existe fuera del tiempo.

IV.

El hombre es el único animal capaz de volverse de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad. Guareschi prisionero, emprende esa travesía, se ensimisma y nos confiesa que “*ha logrado encontrar un precioso amigo: yo mismo*” (p. 2).

Afirma: “*No muero, aunque me maten*”, tal vez porque recuerda la verdad de la permanencia, a la cual se refiere Saint-Exupéry: “*aquél construido en el amor del niño busca su permanencia en el salvamento del niño. Y aquél construido en el amor de Dios busca su permanencia en su ascenso a Dios... Y puedo cambiarte la vida por algo más alto que ella, sin que nada te quite*” (Citadelle, CXCI).

Destaca que en la barraca “*no habíamos olvidado de ser hombres civiles, con un pasado y un porvenir*” (p.3), pero que era **necesario inyectar en el aire del “lager” el oxígeno que permita sobrevivir al espíritu**” (p. 10).

El hombre es cuerpo y espíritu, para subsistir necesita alimentarse, pero cuando el alimento escasea, “*el hambre se vuelve locura. Se habla constantemente de comer*”. Sin embargo, reconoce que “*hambre y sufrimiento son purificaciones del paladar y del espíritu, son retorno a las fuentes de la vida*” (p. 21).

Pero al perder treinta kilos pareciera que su cuerpo fuera otro. Sin embargo, nos confiesa: “*Reencuentro mis lágrimas. Me siento abandonado de todos, incluso de mí mismo, porque incluso mi carne parece pertenecer a un pasado lejano*”.

4. *Gente così*, Rizzoli, Milano, 1984, p. 168 y 11 respectivamente.

5. *Vida en familia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1975, p. 184.

Reivindica el papel de los sueños: *“en estas jornadas inútiles, la única parte vital, serán nuestros sueños. ¡Es necesario soñar y en el sueño encontraremos valores que habíamos olvidado, revisaremos los errores de nuestro pasado y la fisonomía de nuestro porvenir!”* (p.19).

Un día sueña con su pequeño hijo Albertino. El niño venía a reencontrar a su padre, al hombre que lo había hecho hijo. Hablaron largamente en baja voz y como Albertino quiere comerse a los alemanes, su padre le manda: *“calla, el enemigo nos escucha”*.

Nos relata que su hijo le habló *“de ciertas florcitas que cada día se renovaban delante del cuadro que mostraba el dulcísimo rostro del hijo de Dios”*. Después de una singular conversación, le ordena:

– *Vuelve a casa, Albertino, tu mamá te espera.*

– *¿Y vos?*

– *Yo iré después, mañana”* (págs. 25/6).

El hombre es único animal que muere; que sabe que muere. Guareschi tiene una teoría que compartimos, la de las muertes parciales o en cuotas: ***“Cada tanto alguno muere en nosotros. Morimos un poco todos los días y finalmente, una buena vez, muere el último de nosotros”*** (p.44).

La paz absoluta en la tierra es una utopía, por eso recuerda San Agustín que la guerra es un mal cierto y la paz un bien incierto. Pero en ese reino sin fronteras que es el de la muerte el hombre encuentra ese bien; por eso, escribe: *“Si la paz no puede existir sobre la tierra, bajo tierra se encuentra paz y allí hay un puesto a la sombra para todos”* (p. 35).

V.

La familia se funda en el matrimonio, uno e indisoluble. Guareschi no tiene dudas acerca de lo segundo, pero nos confiesa estar casado con dos mujeres. Entonces ¿era polígamo? no, y lo explica: son dos en una.

Margarita n°1: es una señora muy tranquila que aguarda pacientemente mi regreso del campo de concentración o de la cárcel y no habla nunca más de esos triviales episodios.

Margarita n°2: es una pantera que de improviso se suelta... es una mujer autoritaria, de esas que lo comprenden y lo prevén todo, y que cuando te hablan te acusan que tú lo has estropeado todo... y que

no obstante las mil ocasiones claras que te ha brindado la fortuna, nunca has sabido conseguir nada en concreto⁶.

Guareschi murió a los sesenta años. Y ¿si hubiese vivido veinte más? En esa época de mejora económica por la venta de millones de libros ¿no hubiera tal vez surgido una Margarita 3? Y si Guareschi hubiera conocido un tango que canta:

“Hasta el nombre te han cambiado
cómo ha cambiado de suerte.
Ya no sos mi Margarita
Ahora te llaman Margot”

¡Cuántas sonrisas motivarían sus agudos comentarios! Margarita 3 sería una pantera herbívora, debilitada por los años, pero con episodios de ferocidad, dulcificada por la ternura de los nietos, los más lindos, los más inteligentes, los mejores, sin duda alguna.

Y después lo comentaría con sus amigas veteranas, que se reunirían a menudo para contar como verdugean a sus maridos. A esos aquelarres alude Guareschi cuando recuerda un antiguo refrán: “*La boca de una vieja es un molino de viento*”⁷.

Ya en ese tiempo comenzaba a surgir eso que hoy llaman “matrimonio igualitario” o sodomonio, al cual el escritor se refiere con sorna: en Rotterdam “*un hombre se ha casado con otro hombre y los periódicos han publicado las fotos de los ‘tortolitos’ como si tal cosa*”⁸.

Hoy, estamos tan avanzados en la materia que el pornográfico diario *La Nación* publica con foto en una página a un destacado escribano con su pareja del mismo sexo y sus cuatro hijos nacidos de vientres alquilados (21/5/2017). Como decía mi suegro el escribano Agustín Alberto Calviño, hombre culto y bondadoso: pornografía, no es un desnudo, que puede ser artístico; *pornografía, es lo que destruye las bases morales de una sociedad*, en cuya empresa algunos colaboradores del matutino son especialistas.

La familia es un eslabón que une a las generaciones y Guareschi se refiere a la casa de sus abuelos: “***En esa vieja casa están sepultados los mejores días de mi vida ... se escuchan los grillos***”

6. *Vida...*, cit., p. 103.

7 *Gente...*, cit., p. 148.

8 *Vida...*, cit., p. 28.

y las ranas y los ruiseñores, los cuales, por lo demás, cantan mejor que los divos de la canción”.

En los momentos más duros de la tempestad siempre encuentro un refugio seguro: mi larga, feliz y limpia inocencia, con sus fábulas, sus sueños y sus esperanzas. Increíble semejanza con Saint-Exupéry que en los momentos más difíciles de su vida recurre a esa época dorada, a su infancia, que le permitió atesorar “reservas de dulzura”.

Guareschi insiste: “Cuando la vida nos parece más dura, amarga, fría, ¡qué consuelo volver a encontrar aquél dulce calor que calienta nuestro viejo corazón y le devuelve fuerza y esperanza!”⁹

VI.

La educación, tarea de ambos padres, pero cuya carga asume en primer lugar, la madre, es clave para el desarrollo de la vida familiar y por eso Guareschi escribe que “una mujer, con bastante frecuencia, ayuda más a la familia trabajando en casa que trabajando fuera”¹⁰.

Ya entonces, se queja de “los pobres niños que son criados científicamente con dietas compensadas como si fueran pollos y cerdos... Forzados a los cuatro años, a disfrazarse de hombres, con pantalones largos, corbata, reloj y transistor o cámara fotográfica en bandolera”¹¹.

Arremete contra los padres idiotas, “esos papaítos y mamaítas modernos que roban a sus hijos la parte mejor de su vida. Pésimos padres porque se basan en los artículos cripto pornográficos de los periódicos en lugar de plantearse honradamente la pregunta: ¿para qué sirve explicar a un niño de cinco a doce años la técnica de reproducción? Solo sirve para despertar prematuramente un instinto que... se manifiesta cuando la naturaleza la ha establecido”. ¡Qué diría hoy de la “educación sexual” impuesta en nuestros colegios!

Señala algo fundamental: **“No se debe robar la inocencia a los hijos.** Por lo contrario, es preciso prolongarla lo más posible. Una planta para crecer sana y fuerte, tiene necesidad de buenas raíces, y nuestra inocencia y los sueños y las fábulas son las raíces de nuestra vida”.

9. Vida..., cit., p. 183.

10. Vida..., cit. p. 33.

11. Vida..., cit. p. 48.

Critica el egoísmo de esos padres “modernos”, los cuales tienden a hacer envejecer prematuramente a sus hijos para quitárselos de en medio cuanto antes... “*por el contrario, Margarita y yo nos sentimos todavía responsables de nuestros hijos, aunque ellos tengan ya hijos*”¹².

En forma pintoresca describe que “*todos los abuelos tienen proyectos para los nietos. Tras haber visto fracasar los proyectos que habían hecho para sus hijos, quisieran resarcirse con sus nietos. Pero, casi invariablemente, la muerte, piadosa, interviene y ahorra a los viejos una segunda desilusión*”¹³.

Esos padres idiotas, olvidan la ejemplaridad del Padre Celestial, quien, según Leopoldo Marechal, utiliza sus dos manos, la de hiel de su rigor y la de azúcar de su misericordia. Ellos que usan solo la última, tienen la imperfección de un padre manco y generan diabéticos morales, muchos integrantes de la juventud “maravillosa” de hoy.

A Guareschi no le molestaba la juventud, sino lo fastidiaba su propia vejez. Sí lo fastidiaba cierta juventud representada entre nosotros hoy por los “pañuelos verdes”. Y señala: “*en nuestra época las muchachas de dieciséis años eran graciosas y simpáticas y habían llegado al punto en que se sale de la adolescencia para entrar en la juventud. No existían problemas ni demandas particulares de los dieciséis años. Ahora, gracias a la TV, esas chicas de catorce a veintiún años han sido puestas en el candelero y se erigen en jueces de los padres y de la humanidad entera conquistando el derecho de ser definidas como pestíferas*”¹⁴.

También reflexiona sobre los jóvenes de antaño y los compara con muchos los actuales: “*En un tiempo, los jóvenes podían evadirse de la cruda realidad material a través de su reserva espiritual. Fe, esperanza, amor, familia, patria, sentido de responsabilidad, sentido del deber, deseo de trabajar: esa era la ‘droga’ de los jóvenes de antaño. Y no era un alucinógeno, un veneno*”.

En cambio, en los tiempos maduros de Guareschi, “*al no poseer ya una vida espiritual, buscan la evasión a través de la marihuana, el LSD y otros alucinógenos. Y frecuentemente sus reuniones terminan con orgías horrendas*”¹⁵.

12. *Vida...*, cit., págs. 177 y 179.

13. *Vida...*, cit., p. 49.

14. *Vida...*, cit., p. 158.

15. *Vida...*, cit., p. 182.

VII.

Guareschi quiere a su Patria con la inteligencia y con el corazón y cuando se encuentra lejos la extraña. En la Unión Soviética, el camarada Camilo Tarocci “pensó con punzante nostalgia en su burgo lejano, donde el calor humano vivificaba el más pequeño trozo de tierra, donde cada uno de los ladrillos de las casas había conocido la caricia del hombre y, por esto, entre hombres y cosas, existía un persistente e invisible vínculo”¹⁶.

Aunque perdido en medio del campo y sepultado bajo la niebla más densa, un hombre -allá en la Baja- (llanura del Po) nunca se siente apartado del mundo. Un invisible hilo lo liga siempre a los demás hombres y a la vida y le trasmite calor y esperanza”.

Y la compara con **la soledad hosca que padecen los rusos en la Unión Soviética**: “Aquí, ningún hilo liga al hombre con los demás hombres. Aquí un hombre es como un ladrillo; junto con los demás forma un muro, es parte necesaria de un complejo... Aquí, el hombre aislado se encuentra desesperadamente solo”¹⁷.

Thierry Maulnier compara a estos ladrillos con la obra de los reyes de Asiria que “empotraban a sus prisioneros vivos en las murallas de sus fortalezas. También vosotros, a vuestro modo, emparedáis a vuestras víctimas en el hormigón de vuestros diques, de vuestras fábricas, de vuestras nuevas ciudades, con esos ojos abiertos por toda la eternidad, que miran a los vivos a través del espesor de los muros”¹⁸.

VIII.

Se queja y protesta contra muchas cosas de nuestro tiempo; hace la apología del caminar y trae al recuerdo la figura del caminante de Ray Bradbury, que algún nuevo bárbaro traduce por “peatón” y recuerda su aventura nocturna de un intento de caminar seis leguas:

“El ritmo turbulento... ha convertido al hombre en el esclavo de un número impresionante de máquinas, ha arrebatado al hombre el placer de escuchar el rumor de su paso.”

16. *El camarada don Camilo*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p.49.

17. *El camarada...*, cit. p. 137.

18. *La maison de nuit*, Gallimard, París, 1954, págs. 163/164, citado por Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Gredos, Madrid, 1962, p. 448.

“En la Era del rebaño el hombre solo es considerado un anormal... Era una noche milagrosa y yo andaba lleno de entusiasmo hacia el alba. Y no estaba solo porque me había encontrado todo yo mismo. Es increíble como se ve claro en la propia vida caminando solo en la oscuridad de la noche”.

Pero no pudo terminar su paseo porque fue parado por la policía y buscado en auto por Margarita. Y concluye: “Hoy en día, viajar a pie es un lujo que solo pueden permitirse los millonarios”¹⁹.

Millonario también debería ser el caminante de Ray Bradbury, que “estaba solo en aquel mundo del año 2052... caminaba... lanzando ante él formas de aire frío como humo de cigarro... se detenía estiraba la cabeza, miraba y seguía caminando...”

“Escuchaba satisfecho el débil susurro de sus zapatos blandos en las hojas otoñales y silbaba una canción entre dientes, recogiendo ocasionalmente una hoja al pasar, examinando el esqueleto de su estructura en los raros faroles, oliendo su herrumbrado olor”.

“- Hola, los de adentro, les murmuraba a todas las casas, de todas las aceras- ¿Qué hay esta noche en el canal 4, el canal 7, el canal 9? ¿Por dónde corren los cowboys?”²⁰.

Pero tampoco pudo acabar la caminata porque fue detenido por la Policía. El motivo: “caminar para tomar aire, para ver”, como lo hacía todas las noches durante años. Tal vez el caminar no era un derecho “humano”.

En la protesta aparece la queja de Guareschi contra el turismo masificado: siempre es preferible encontrarse con incomodidades “que con **los rebaños desencadenados por el turismo de masas...** una horda que, con el ruido de sus hediondos motores, con el estrépito de sus transistores y de sus odiosos muchachitos que destruyen paz, silencio, poesía, belleza y cualquier posibilidad de distensión y reposo. La horda invade playas, bosques, pinares dejando tras sí una estela de papelotes grasientos, cáscaras de que naranja, cucuruchos vacíos y residuos de pan y embutido”²¹. Los sucios no son solo los argentinos.

También arremete contra el teléfono y se pregunta: “forma ¿parte del progreso o de la regresión? ¿Es un instrumento que mejora

19. Vida..., cit., págs... 59 y 56.

20 .Las doradas manzanas del sol, Minotauro, Buenos Aires, 1974, págs. 19/23.

21. Vida..., cit., p. 87.

a la humanidad o la perjudica? Depende. Forma parte del progreso cuando somos nosotros los que telefonamos, y de la regresión cuando son los demás quienes nos telefonan... De cien llamadas que recibo al menos noventa y nueve son inútiles, pero si suena debo atender cada vez porque podría tratarse de la única llamada importante”²². También Saint-Exupéry en carta a la señora de Rose se manifiesta respecto al tema con claridad: “la civilización del teléfono es intolerable. Una caricatura de presencia reemplaza a la verdadera presencia”²³.

A fortiori ¿Qué dirían hoy de los celulares y de sus cultores? Creo que coincidirían con el “loco” de Bradbury, ese personaje magnífico que previendo todo lo que pasará se rebela con una legítima violencia para que los viajeros de un transporte colectivo se reencuentren con la realidad. Internado en el Centro Psiquiátrico de Investigación de Tendencias Regresivas recibe al psiquiatra con su mejor sonrisa en un marco de silencio y le explica el motivo: “deshice la radio a puntapiés, eché al teléfono en el sumidero mecánico de mi cocina... murió por estrangulación lenta. Luego, maté a tiros al televisor”.

Pero lo peor fue cuando alquiló un aparato y en un ómnibus provocó una interferencia que acabó con el viaje y el transporte tuvo que detenerse. Hasta ese momento “los maridos hablaban con sus mujeres por la radio-pulsera... Una radio a transistores tocaba cuentos de los bosques de Viena y un canario cantaba una canción acerca de una sopa de cereales. ¡Encendí mi aparato! ¡Interferencia! Todos los maridos separados de sus mujeres. Talé los bosques de Viena. El canario se atragantó. Un terrible, inesperado silencio. Los pasajeros del ómnibus tuvieron que conversar entre ellos”²⁴.

Se queja Guareschi **contra la burocracia** y aclara: “Cuando hablo de burocracia me refiero a **un azote común a todos los pueblos de la tierra**. Y en su campo no hay necesidad de inventar historietas. Ninguna fantasía puede igualar las verdaderas y reales locuras burocráticas”.

Y nos ilustra esa realidad con un ejemplo increíble: el director de un hospital acompañado de un médico y un enfermero visitaba el departamento donde estaban internados unos albañiles heridos en

22. Vida..., cit., p. 97.

23. Écrits de guerre, Gallimard, París, 1982, págs. 501/2.

24. Las doradas..., cit., págs. 70/77.

un derrumbe. A medida que pasan ante las camas, el doctor explica: “Este ha muerto a las 2.15... Este ha muerto a las 3.11... Este ha muerto a las 4.30... ‘- ¡Pero si estoy vivo!’ protesta el de las 4.30. “- ¡Cállate! le intima el enfermero ¿pretendes saber más tú que el doctor?”²⁵. Ridículo e increíble uso abusivo del argumento de autoridad.

También protesta contra los diarios y afirma que “*dado el conformismo de la mayor parte de la prensa, para mí la parte más interesante está constituida por las cartas de los lectores*”. Aquí sucede lo mismo; a pesar que el matutino *La Nación* omite tantas cartas que nuestro amigo Aníbal D’Angelo Rodríguez pensaba publicar un libro con las suyas silenciadas.

Se queja de los males de las ideologías contemporáneas y busca un camino político nuevo, superador. Se pregunta: “¿Socialismo? ¿Liberalismo? Queremos revestirnos de nuevo con el viejo guardarropa de los autores de nuestra quiebra” (p. 35).

IX.

Ahora veremos algunos pasajes de otra obra *El camarada don Camilo*, donde se relatan las andanzas por la Unión Soviética del sacerdote transformado en Camilo Tarocci, tipógrafo.

El libro está dedicado a los trescientos sacerdotes emilianos asesinados por los comunistas durante la liberación, al difunto Papa Pío XII, al indómito cardenal Mindszenty y a la heroica Iglesia Mártir y en posteriores ediciones también al difunto Papa Juan XXIII, por una razón personal, porque siendo nuncio en Francia, le regaló al presidente socialista el *Camarada don Camilo*, “*para su distracción y deleite personal. Firmado: A. Roncalli, nuncio apostólico*” como reza la dedicatoria.

Pepón era senador y le encargaron elegir entre toda Italia a diez activistas que lo acompañarán a la URSS en una excursión premio: un colado fue Camilo Tarocci, tipógrafo quien tranquiliza al senador: “*Mi presencia en Rusia nada cambiará de la realidad soviética: lo que es bueno seguirá siendo bueno y lo que es malo seguirá siendo malo*”.

25. *Vida ...*, cit. págs. 151 y 149.

Tarocci lleva un compendio de los pensamientos de Lenin, con tapa roja con el emblema de la hoz y el martillo y adentro el breviario en latín.

En el aeropuerto las valijas de Tarocci y el senador se intercambian por error y aclarada la cuestión, el senador le pregunta a su camarada:” - *¿había algo particular en su maleta? La “respuesta le da escalofríos: “- nada. Un paquetito de estampas, unas fotografías del Papa, un puñadito de hostias y otras cositas por el estilo”*²⁶.

En una discusión con el camarada Rondela, Camilo Tarocci lo saca de quicio: “- *La verdad es una sola y coincide con los intereses del pueblo que trabaja. Camarada: tú crees más en tus ojos que en tu cerebro, que no puede razonar porque tiene demasiados sentimientos burgueses que impiden su justo razonamiento*”, a lo que Rondela contesta:

“- *Tu cerebro está lleno de semillas de calabaza... Cuando volvamos a Italia te romperé el hocico*”.

“- *Yo no tengo tu paciencia y te lo romperé aquí*”, respondió don Camilo, hubo un cambio de golpes y Walter Rondela acaba sentado de nuevo, ante el asombro del comunista asignado y la intérprete. Interviene Pepón y lleva al castigado a tomar aire: “-*El comisario ha notado que estás nervioso. Esta atmósfera no te sienta bien. Dentro de una hora sale un avión para Berlín. Allí todo estará dispuesto para tu regreso a Italia y nos volveremos a ver allí*”.

Rondella hizo pedazos el carnet del partido comunista, mientras gritaba con ferocidad:

“- *Sí, allí nos encontraremos, pero yo estaré en la otra orilla*”²⁷.

X.

Otro episodio: el camarada Bacciga había comprado ilegalmente una estola de piel y su conducta fue criticada por Tarocci con un discurso pronunciado ante el comisario Oregoy y la traductora Petrovna: “*Camaradas: pertenecer al Partido empeña a todo comunista a seguir los principios bolcheviques, a desarrollar la crítica y la autocrítica. Ante la conciencia del Partido, cada comunista debe sopesar severamente*

26. *El camarada...*, cit., p. 25.

27. *El camarada ... cit.*, págs., 55/56.

todos sus actos, investigar si se podía hacer más y mejor. Lenin escribió: **los extremismos no son buenos, pero si se hubiese de escoger, preferiríamos las afirmaciones claras, aunque restringidas e intolerables, a las nebulosidades blandengues y huidizas**".

Se constituyen en célula y es elegido jefe Tarocci. Lo juzgan a Bacciga, quien reconoció que había comprado la estola y perjudicado a la economía del país que visitaban y es condenado a restituirla a la Unión Soviética.

Bacciga le susurra luego a Toracci:

"- En el Partido sobra algunos de nosotros dos" y recibe una dura respuesta:

"- Es mejor que se vaya el deshonesto"²⁸.

Son muy interesantes las reflexiones sobre la situación de la mujer soviética, que sería el paraíso para ciertas feministas y diputadas argentinas de hoy. "Mujeres embutidas en ropas de faena masculinas con grandes chorros de agua regaban y barrían el asfalto y perfeccionaban con las escobas, la obra de modernas máquinas barredoras, manejadas por muchachas y madres de familia. Mujeres con pantalones conducías los viejos tranvías descoloridos. Otras, vestidas de mono, alquitranaban una plazuela y mujeres trabajan de peones en un edificio en construcción.

Tarocci le hizo notar a Pepón que "aquellas mujeres revelaban, con todos sus gestos, la íntima satisfacción de haber conquistado derechos parejos a los de los hombres"²⁹.

X.

El capítulo del libro que se titula *El agente secreto de Cristo*, merece una mención especial: Un día, debido a una tormenta imprevista, tuvieron que pernoctar en un koljoz. El mismo tenía diversos sectores dedicados a bovinos, cerdos, cultivo, fruticultura, maquinaria...

Los guías soviéticos le presentan al responsable de las secciones, suministro y coordinación, camarada Bordonny. Admirado por los conocimientos del mecánico, Pepón recordó su semejanza con el mecánico de Torricella, que murió con su mujer y sus dos hijos cuando "un asqueroso inglés bombardeó su casa".

28. *El camarada...* cit., págs. 75/81.

29. *El camarada...* cit., p. 176.

– Uno, lo corrigió Bordonny, el otro, por suerte era soldado y agregó – Me agrada que alguien se acuerde todavía de mi padre.

Se habían conocido en el taller de Torricella, cuando Bordonny tenía 19 años, quien apuntó que el senador entonces no usaba bigote. Es verdad, dijo Tarocci,

“– *Se lo dejó crecer cuando lo metieron en la cárcel por borrachera y escándalo nocturno de contenido antifascista. Así se ganó el certificado de perseguido político, conquistando luego el derecho de llegar a senador*”.

Animado por el camarada tipógrafo, que le pidió hablar de “*hombre a hombre*”, más allá de la política Bordonny contó su historia: Era soldado; a fines del 42 los soviéticos lo tomaron prisionero y casi lo matan. Pero una joven polaca lo salvó y lo tuvo escondido.

Por casualidad al encontrarse con soldados arregló un camión y un vehículo oruga. El capitán lo miró:

“– *Eres un buen obrero italiano ¿por qué has venido a combatir a los trabajadores soviéticos?*”

“– *Porque me lo mandaron, pero los únicos rusos que maté fueron dos pollos que se pusieron bajo las ruedas de mi camión*”.

Lo adoptaron y señaló que ahora lo trataban como uno de los suyos. Se casó con la polaca salvadora y engendraron seis hijos. Toda la familia se presentó a las visitas.

Pero además vivía con ellos la suegra del mecánico, una veterana polaca moribunda que yacía en un camastro. Sobre la cabecera había una imagen: ¡Es la Virgen Negra! exclamó don Camilo.

“– *Quisiera saber – balbuceó la mujer, ¿cómo está el Papa?*”

“– *Demasiado bien*”, respondió el senador, mientras el camarada Tarocci, sacó una estampa y se la entregó a la vieja quien le preguntó a su hija si verdaderamente era él.

Es el Papa Juan XXIII confirmó don Camilo, quien luego obligó a Pepón que se fuera con el mecánico: “*Baja con él e id a ver como llueve afuera*”.

Hablaron un rato las dos mujeres y la hija le dijo a don Camilo:

“– *Le da gracias y lo bendice. Sufrió mucho cuando vio morir a mi padre sin la bendición de Dios*”.

“– *¡Pero si tenéis sacerdotes que se pasean libremente y llegan hasta aquí!*” se asombró el visitante. La mujer movió la cabeza.

“- *Parecen sacerdotes, pero no dependen de Dios sino del Partido. No son buenos para los polacos*”.

Don Camilo armó el crucifijo que llevada oculto y desarmado entre sus ropas y celebró la Misa, por supuesto en latín. Cuando la anciana recibió la comunión pareció que la vida le refluyese de improviso, impetuosa, en las venas exangües.

Ite, Missa est...

A pedido de la hija y a toda velocidad celebró el matrimonio y bautizó a los hijos... el aliento se lo daba Jesús. La tormenta había pasado, vinieron a buscarlos, don Camilo salió último y al llegar al umbral se dio vuelta y trazó una rápida señal de la Cruz, susurrando *Pax vobiscum*. Amén, respondieron los ojos de la anciana.

Instituto de Filosofía Práctica,
28 de mayo de 2019

SERIE CUADERNOS DE GLADIUS

LOS
CUATRO POR
\$500

P. Alfredo Sáenz

**LA REALEZA DE CRISTO Y
LA APOSTASÍA DEL
MUNDO MODERNO**

Rafael L. Breide Obeid

**EL CAMPAMENTO
El Estilo Formativo del Padre Fortini**

P. Alfredo Sáenz

EL ESPIRITU DEL MUNDO

Mario Caponnetto

**LA VOLUNTAD DE SENTIDO
EN LA LOGOTERAPIA
DE VIKTOR FRANKL**

**Disponibles en el
Centro Cultural Guadalupano:**

Bartolomé Mitre 1721

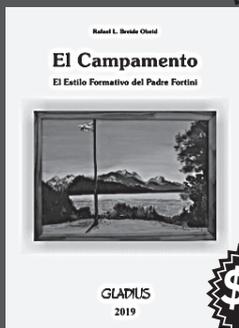
Tel. 011 4371-3344

vía mail a:

fundaciongladius@gmail.com



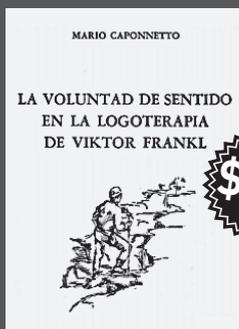
\$150



\$150



\$150



\$150

La persona de Cristo en la tradición de la Iglesia

Presentación de libro del P. Ciperiani¹

P. IGNACIO ANDEREGGEN

Yo quisiera felicitar al Padre Gonzalo por haber publicado este libro, porque la escritura en el contexto de la evangelización que la Iglesia debe realizar en nuestra época es un instrumento fundamental, sobre todo cuando se trata de difundir la buena doctrina como es la que él tiene, porque en nuestra época abundan medios de comunicación que difunden otro tipo de doctrinas, no sólo en el ámbito secular sino también en el ámbito católico. Hay muchas doctrinas extrañas que se van difundiendo en la Iglesia y que tal vez alcanzan a la mayoría de los católicos. Estas doctrinas necesitan un contrapeso, y necesitan también un ataque en cuanto pueden inducir al error, pueden deformar las mentes, pueden alejar de la fe.

Por eso escribir en nuestra época es algo tan importante sobre todo para aquellos que queremos ser instrumentos para difundir la verdad del Evangelio.

Aquí estamos representadas tres generaciones en cierta manera. Está el padre Alfredo Sáenz, que es un patriarca de la escritura y de la difusión de la buena doctrina, yo, que hago lo que puedo, pero también está el padre Gonzalo que es una esperanza, entonces es necesario apoyarlo mucho, por eso vino seguramente el padre Sáenz y vine también yo.

En Roma el Padre Ciperiani hizo su tesis de licenciatura en el Instituto Patrístico Agustiniano, y me consultó sobre qué autor era útil

1. Gonzalo Jose Ciperiani, LA PERSONA DE CRISTO, Ed. Gladius 2019

profundizar, y le sugerí San Juan Damasceno, porque es un autor clave, no sólo porque resume la doctrina de los grandes concilios orientales, sino también porque constituye un puente con la cultura occidental. Sobre todo Santo Tomás de Aquino se inspira especialmente en el campo cristológico en la doctrina de San Juan Damasceno. Como señala la segunda parte del libro, *la hipóstasis compuesta del verbo de Dios* que es un tema específicamente tratado por Santo Tomás, y le da pie para desarrollarlo de una manera especulativa muy profunda, siguiendo siempre la doctrina del Damasceno, y a través de la del Damasceno, la de otros autores, por ejemplo Dionisio el Areopagita, y también otros más antiguos que están aquí indicados en el libro, en la primer parte especialmente, por ejemplo San Basilio.

Quisiera referirme, como me solicitó el autor, especialmente a la tercera parte, donde hay algunos temas que se refieren justamente a lo que señalaba al inicio: es decir la necesidad que tenemos en nuestro tiempo de combatir las nuevas herejías que surgen de una manera más sutil que en la antigüedad. A veces el cristianismo es atacado de un modo grosero y externo, como fue también en la antigüedad, pero en nuestra época se agrega un peligro que es un ataque subliminal, podríamos decir. Alguien estudia teología y no se da cuenta que está absorbiendo ideas equivocadas acerca de Cristo, acerca de la Trinidad y acerca de la relación entre Dios y el mundo. A propósito de esto en el libro que presentamos se trata el tema del conocimiento de Cristo en Santo Tomás y en Von Balthasar.

Este último es un autor suizo del siglo XX, que tuvo una obra muy voluminosa. Escribió muchas páginas acerca de muchos temas teológicos y, después de la prevalencia de Karl Rhaner en la teología en el siglo XX, comenzó una época de gran influjo de Hans Urs Von Balthasar en la cual estamos todavía. Este autor muchas veces pasa como un paladín de la ortodoxia, es decir, como un autor contemporáneo que se puede tomar como punto de referencia para orientarse en el campo teológico con una perspectiva moderna. Aquí el padre Ciperiani con claridad hace ver que muchas de las posiciones de Balthasar son contrarias a la Tradición, y lo son especialmente en campo cristológico.

Para Balthasar, Cristo se entiende en una especie de relación dialéctica entre Dios y el hombre, y también en una especie de relación dialéctica intratrinitaria. Para este autor Suizo, Dios se hace hombre, esto significa una *kénosis*, palabra que está efectivamente en la obra de San Juan Damasceno, y que está inspirada en las

Sagradas Escrituras donde no se encuentra esta palabra sino que se encuentra un verbo que es el *eskénosen* en la Carta a los Filipenses en el capítulo segundo: “*el Verbo vino hacia la nada*” quiere decir. En el original griego significa una acción de Dios que es infinito, que es pleno, que es toda la perfección, que es toda la bondad, que llega hacia el vacío del hombre, como explica muy claramente Santo Tomás en su comentario a la carta a los filipenses.

Von Balthasar y otros autores, siguiéndolo a él especialmente, resucitan doctrinas inspiradas en el protestantismo y que después pasaron, a través sobre todo de Balthasar, a una especie de *Koiné*, es decir, de dialecto común teológico que existe en la actualidad. La mayor parte de los que estudian teología ahora sostienen estas doctrinas, con mayor o menor conciencia de lo que están sosteniendo.

Esta teología ‘kenótica’, de origen protestante intenta hacer entender que Dios se vació de sí mismo cuando se hizo hombre. Es decir que este ‘eskénosen’ no es la acción de Dios que viene hacia el hombre, que está vacío por su naturaleza que es imperfecta y por su pecado, sino que es el vaciamiento de Dios. Dios ‘se anonada’, como traducen algunos ese verbo, y esto significaría que Dios se hace la nada de algún modo. Este problema está en Balthasar, ha sido potenciado y ha sido difundido por él.

Muchos creen que en la Trinidad hay como un alejamiento infinito entre el Padre y el Hijo, que es lo que sostiene Von Balthasar en su *Theodramática*. Cristo el Verbo, sería como una especie de negación infinita del Padre, como un *No*, porque Dios lo hizo pecado, como dice San Pablo en la segunda carta a los corintios, capítulo 5, y esto querría decir para Balthasar que el Verbo asumió toda la pecaminosidad de la humanidad, no como pena para sostenerla en lugar nuestro, sino como *culpa*. Es decir que en Cristo habría como una actitud negativa hacia el Padre que en cierta manera es constitutiva de su persona. Es lo que lo caracterizaría en su vida intratrinitaria. Y vendría a ser así, porque siguieron en parte lo que decía Rhaner, ‘la Trinidad económica es la Trinidad inmanente’; cuando el Verbo se hace carne, se anonada, asume en cierta manera la nada, y eso manifiesta lo que hay en Dios. En Dios habría como un momento negativo.

Ahora bien, esta teoría viene del idealismo alemán especialmente, e indirectamente del protestantismo y también indirectamente a través de cierta teología oriental del siglo XVIII influida por los protestante, y de esta manera se canaliza en la Iglesia Católica una concepción que

es profundamente extraña a la doctrina Católica, a la Tradición y al pensamiento patrístico. Lo peor es que Von Balthasar es considerado como un autor que conoce muy bien a los Padres de la Iglesia, que sería el teólogo más erudito del siglo XX, etc., y que nos introduciría de una manera más moderna en la Tradición. En realidad hace lo que un siglo antes había hecho ya Hegel, que es tomar materiales de la Tradición pero en un proceso dialéctico extraño a la Tradición, de una manera que depende intrínsecamente de ese proceso dialéctico. Cuando Hegel cita a Aristóteles y dice que lo sigue, realiza la misma operación. Cuando cita los escolásticos, San Anselmo y a otros, a **Eckhart**, etc. lo mismo: inclusive a Santo Tomás cita, pero es para asimilarlo a su propio pensamiento; cita por ejemplo la transubstanciación, el dogma de la Eucaristía, pero lo asimila a su pensamiento. Lo mismo hace Von Balthasar de una manera sutil.

Pero por qué Balthasar hace esto y por qué tiene éxito. Él lo hace no solamente porque se alejó de la doctrina escolástica, y alejándose de ella se alejó también del sentido de la doctrina patrística, sino porque tenía una influencia espiritual a mi modo de ver negativa, de una mujer pseudomística. Él entendió crecientemente las cosas de una manera confusa y terminó difundiendo esa confusión en un gran ambiente teológico que aceptó esta doctrina y las propaga y multiplica, y eso es esencialmente lo que sucede en esta época.

Por eso es tan útil el análisis que hace aquí el padre Gonzalo, no sólo señalando algunos puntos, sino señalando la doctrina de la Tradición expresada en los Padres, principalmente San Juan Damasceno, que es profundamente opuesta a Von Balthasar y también expresada por Santo Tomás de Aquino.

Me introduzco así en un tema principal que es el tema del conocimiento de Cristo. Sabemos por la Tradición sintetizada por Santo Tomás, que Cristo tenía la ciencia divina, por ser Persona divina. No podía no conocer algo o interrumpirse esa ciencia en el momento, por ejemplo, de la pasión, porque absurdamente dejaría de ser Dios. Si Jesucristo no tuviese la ciencia divina no sería Dios. Ya lo decía Aristóteles, Dios es conocimiento de conocimiento. Si no conoce absolutamente todo no sería Dios.

Cristo es Dios, conoce absolutamente todo, Él es el Verbo de Dios por el que han sido hechas todas las cosas, dice San Juan evangelista. Conoce absolutamente todas las cosas y se conoce perfectamente a Sí mismo, siempre, por su ciencia divina. Pero él asumió verdaderamente una naturaleza humana, la asumió totalmente y como enseña

muy bien Santo Tomás, la ignorancia no es una característica propia de la naturaleza humana porque la perfección humana está en el perfeccionamiento de la inteligencia. Y Cristo vino a ser la Cabeza de la humanidad por su Inteligencia. Él es la Cabeza de todos los hombres de modo sobrenatural por su inteligencia porque está llena de gracia. La plenitud de gracia en Cristo es la plenitud del conocimiento. Cristo por su gracia plena conoce plenamente a Dios, lo conoce perfectamente como hombre elevado por la gracia. Esto es la visión beatífica de la humanidad de Cristo.

Más aún, el Verbo se encarnó para tener la visión beatífica y comunicarla a nosotros, seres humanos. Nadie puede comunicar lo que no tiene y por eso el Verbo de Dios asumió este conocimiento humano pleno, sobrenatural, que es la visión beatífica, para ser causa de ese conocimiento en todos los demás. Por eso Cristo, como enseña muy bien Santo Tomás, tuvo la visión beatífica desde el primer instante de su concepción. Y la tuvo siempre y la tuvo también en su pasión. Su pasión nos salva: ello quiere decir que nos comunica la gracia y que nos lleva a la visión beatífica justamente. Por eso en la pasión de Cristo actuaba su visión beatífica como causa de la gracia y como causa del perfeccionamiento según la gracia de nuestra mente que se cumple en la beatitud eterna. Por supuesto que también en la resurrección Cristo tenía la visión beatífica.

Por eso no sólo es absurdo pensar que el Verbo no sabía quién era como dicen algunos, o que tenía la oscuridad de la fe, como dice Von Balthasar, sino que es prácticamente herético, porque si Cristo no sabía quién era, Cristo no era Dios. Negar la conciencia plena en Cristo de su persona, es negar su divinidad, y esto no sólo por lo que se refiere a su ciencia divina sino también por lo que se refiere a su visión beatífica que es ciencia humana sobrenatural porque Cristo tenía la visión beatífica al estar lleno de gracia santificante y habitual, porque tenía la gracia de unión, es decir, la gracia que es la unión. La ‘unión hipostática’ es gracia y es la fuente de todas las gracias y por eso su humanidad, que existía en virtud de la unión, no podía sino estar llena de gracia y poseer el conocimiento pleno de Dios que es indispensable a la presencia de la gracia. No hay plenitud de gracia si no hay conocimiento perfecto de Dios que es la visión beatífica.

Cristo por supuesto además tenía la ciencia infusa, que proviene de la gracia pero que perfecciona la inteligencia humana y además tenía la ciencia experimental que es aquella por la cual conocía las cosas de la misma manera que nosotros, es decir a partir de las imá-

genes que provienen del conocimiento de los sentidos. Cristo conocía también experimentalmente y en este conocimiento sí crecía porque conocía una cosa después de otra. Las mismas cosas que ya conocía luego las conocía también humanamente, experimentalmente. Más aún, la carta a los Hebreos nos dice que Cristo fue perfeccionado por su sufrimiento en la pasión: conoció experimentalmente lo que significa la justicia por la cual padeció, lo que significa la justicia por la cual nos rescató, nos salvó. Él sabía lo que hay en el hombre, como nos dice San Juan, también de manera humana por su ciencia experimental. Él es efectivamente verdadero Dios y verdadero hombre.

Pero esto no significa de ninguna manera ignorancia ni interrupción en su conciencia. Él es 'hombre perfecto' como señala San Juan Damasceno, y como señala Santo Tomás, y los concilios antiguos y hasta el mismo Concilio Vaticano II donde dice que Cristo es hombre perfecto. Esto no solamente porque tiene todos los elementos de la humanidad sino porque además de tener todos esos elementos, es causa de la perfección no sólo sobrenatural, sino también natural de la humanidad comunicando la gracia y restaurando así la naturaleza.

El libro del padre Gonzalo es muy importante en este contexto contemporáneo porque apunta a clarificar un tema clave para el mantenimiento, para el crecimiento, para la perseverancia en la fe. Sin la fe no se puede agradar a Dios y la crisis de nuestra época es principalmente una crisis de fe. Pero esta crisis no proviene principalmente o simplemente de la mala voluntad de las personas. La crisis de fe tiene diversas causas y entre ellas es principal el oscurecimiento de la doctrina tradicional. No tomamos el conocimiento de lo que Dios dice sólo de la Sagrada Escritura entendida como texto. Tomamos el conocimiento de lo que Dios dice también de la Tradición y sobre todo de la Gracia que es inseparable de la Escritura y de la Tradición. Es imposible tener la gracia de Dios sin la Tradición, cada uno interpretaría la Escritura a su modo. Cuando nos referimos a la Tradición tenemos la certeza de que estamos en el camino para interpretar las Sagradas Escrituras, no sólo porque razonamos acerca de ello, sino porque lo sentimos interiormente.

Por eso es muy oportuno que el padre en el libro haya completado lo que decía San Juan Damasceno siguiendo a los Padres, con la doctrina de Santo Tomás, como modo de contrarrestar el efecto de los errores contemporáneos en el ámbito teológico. San Ignacio de Loyola decía que los Padres nos ayudan para el conocimiento afectivo y que los escolásticos nos ayudan para tener luz intelectual. Los dos son necesarios. Hoy muchos apelan a los Padres en función

dialéctica antiescolástica y esto es un error muy profundo favorecido entre otros por Von Balthasar que no tiene mucha simpatía por Santo Tomás por ejemplo ni por otros escolásticos. Es un error que hay que combatir con la buena actitud y es eso lo que se manifiesta en este libro, es decir ver en unidad la doctrina de los Padres y la de los escolásticos, es decir de los grandes autores medievales, porque la Tradición de la Iglesia no se puede limitar. La Tradición está presente en todos aquellos que han pensado auténticamente la fe, que han sentido a partir de la gracia lo que significa creer.

Por último hago una referencia al tema de la Psicología contemporánea que está conectada con el tema cristológico. Dijimos que Cristo es Hombre perfecto y el Concilio Vaticano II dice que “el misterio del hombre se esclarece solamente a la luz del Verbo encarnado” (GS: 22)

No podemos pedir a Freud que nos diga quién es el hombre normal. Freud que pensaba que el hombre se constituye por el pecado, y que Adán es el superhombre porque se puso contra Dios y así afirmó la verdadera humanidad del hombre. No se lo podemos pedir a una psicología naturalista, simplemente porque el hombre natural, bueno, como pensaba Rousseau y los otros iluminados, no existe.

El ser humano nace dañado por el pecado original, está afectado con una corrupción que no lo destruye totalmente pero que lo afecta en su esencia. De manera tal que no puede hacer todo el bien que le corresponde por la gracia de Dios. Y por eso no podemos tener la verdadera idea de lo que es el hombre sin mirar a Cristo. Cristo es el hombre perfecto, Cristo es el hombre normal y nosotros somos normales en la medida en que nos asemejamos a Cristo. Al contrario de lo que piensan muchos en nuestra época y en la teología contemporánea, que es Cristo el que se hizo como nosotros en todo pero también en el pecado, es decir, que la mente de Cristo vendría a ser una mente oscura como la mente del hombre que está confundido porque su naturaleza está dañada, porque tiene malas inclinaciones, porque no sabe qué hacer, qué obrar.

Cristo no era así. Él vino para salvarnos y ello quiere decir: para dar claridad a nuestra mente, la claridad que él tenía por ser la Persona perfecta, infinita del Verbo de Dios.

Por eso me alegro mucho por esta obra y su autor y espero que sea el inicio de una producción mayor que sirva para difundir, para confirmar a aquellos que tienen la buena voluntad de ser discípulos de Cristo.

NOVEDAD

EDITORIAL
GLADIUS

Cristología
para sanar y salvar
al hombre

3° EDICIÓN

\$500



LA PERSONA DE CRISTO

EN LA TRADICIÓN
DE LA IGLESIA

del
P. GONZALO JOSÉ CIPERIANI

El Autor se detiene de manera especial en uno de los Padres por quien siento especial predilección, y que en cierto modo cierra el período patrístico, San Juan Damasceno. Él fue uno de los testigos, es decir mártir, en la cruel persecución entablada por los iconóforos, y odiadores de la imagen, quien mejor ha expresado el sentido de los íconos, o imágenes sagradas ¿No dice acaso San Pablo que Cristo es “imagen” [icono] del Dios invisible? Si nosotros hemos sido hechos “a imagen” de Dios, entonces somos “iconos” de Cristo, Imagen perfecta.

Padre Alfredo Sáenz

PEDIDOS AL TEL. 011 4371-3344

El retorno al origen¹

In memoriam Rvdmi. Domini doctoris Gustavi Eligii Ponferrada

MARIO ENRIQUE SACCHI

En todas partes existen personas que, además de sus afecciones corpóreas, penan un profundo extravío espiritual. No es ésta una novedad de nuestros días, ya que desde siempre en las almas de los hombres han anidado enormes vicisitudes. Muchos de ellos expresan dicho extravío, o, al menos, lo piensan, diciendo *No sé qué ni quién soy, como que tampoco sé para qué me encuentro en este mundo*. En el lenguaje vulgar de los tiempos que corren, se dice que este modo de pensar y de expresarse pone al descubierto que dichas personas se hallan inmersas en un serio *conflicto existencial* de consecuencias generalmente nocivas. Más aún, las personas mencionadas suelen plantearse algunos interrogantes adicionales que incrementan el dolor y la angustia que las embarga. Valga el caso: *¿Qué sentido tiene seguir adelante con esta vida insufrible? ¿Hasta cuándo he de soportar mi actual azoramiento? ¿Vale la pena continuar mi marcha en este destierro, si carezco de toda certeza en torno de un Dios que mañana me espere y me reciba con los brazos abiertos una vez que mis días terrenales lleguen a su fin esperando una salvación que a veces parece imposible de lograr? ¿O quizás tengan razón quienes estiman que después de este ostracismo mundano llegará el turno de la nada más oscura y absoluta?* Con mucha frecuencia, estos interrogantes surgen en las almas de aquéllos que de algún modo han decidido deliberadamente acabar con sus vidas, y aun en las de

1. Pontificia Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis - Academia del Plata de Buenos Aires

quienes, condolidos por el sufrimiento ajeno, también buscan poner fin a las vidas de aquellos otros que, mediante los crímenes abominables del aborto y de la eutanasia desean evitarles padecimientos extraordinarios a los enfermos que sobrellevan morbos incurables. Estas inquisitorias circulan hoy día impulsadas por una fuerza arrolladora, tal vez merced a la vulgarización de la simbiosis del psicoanálisis y de otras corrientes psicológicas en sus frecuentes alianzas con la ideología comunista —simbiosis que, como a todos nos consta, goza de una amplia aceptación en los ámbitos universitarios, en la farándula, en el periodismo, entre los políticos e incluso en sendos campos de esta nueva Babilonia llamada *cultura*—.

A fin de cuentas, los *conflictos existenciales*, tales cuales los ha puesto en circulación la simbiosis mencionada, no son privativos de la especie humana. He aquí un ejemplo esclarecedor: gracias a su vista y a su olfato, una liebre percibe la presencia amenazadora de un puma, de donde el roedor, temiendo por su vida, echa a correr tratando de escapar de su enemigo, por ello se dice que la pobre liebre es acometida por un *conflicto existencial* —yo, o el puma—; no obstante, no sólo la liebre experimenta el nombrado *conflicto existencial*, pues también el puma padece la misma pesadumbre. En efecto, este felino ha menester de comer a la liebre —el alimento que tiene a su alcance y con posibilidades de cazarlo y devorarlo—, ya que, si así no obrara, penaría hambre y, si no la comiera, hasta se arriesgaría de morir de inanición, de modo, pues, que tanto la tímida liebre cuanto el famélico puma deben soportar, al menos por un rato, un auténtico *conflicto existencial*, toda vez que, cada uno a su manera, tropiezan con el peligro de perder sus vidas respectivas. Aquí conviene anotar un dato de la mayor importancia: los *conflictos existenciales* son privativos de los entes terrenales capaces de conocer, ya sensitiva, ya intelectivamente, como lo son los animales, mas no así los minerales ni las plantas, pues estos últimos se hallan desprovistos de potencias cognoscitivas. Como sabemos, las piedras, las plantas y las aguas ni sienten ni entienden porque carecen de sentidos y de intelecto, o sea, de potencias aprehensivas, de donde no pueden ser afectados por los nombrados *conflictos existenciales*, ya que se teme únicamente algo conocido de antemano como una cosa perjudicial o dañina. Estrictamente hablando, no más que los animales inferiores y el hombre son capaces de padecer esta clase de conflictos, ya que, en este mundo, soplamente ellos poseen conocimiento y, consiguientemente, apetito sensible —común a todos los animales— e intelectual —cual la voluntad humana—. Así es que un mineral como el agua no puede temerle a

su evaporación; no sólo porque este ente hídrico carece de capacidades aprehensivas, sino también porque sigue siendo agua después de evaporarse, ni tampoco le teme a su solidificación en forma de nieve o de hielo, aunque no se preserve en su estado líquido previo. Tampoco el árbol le teme a ser talado, ya que, además de no ser un ente cognoscente, una vez talado, su cuerpo se transforma en alimento, madera o combustible; en cambio, el hombre y la liebre pueden temer al puma, dado que éste se les muestra como un peligro para la vida de ambos. A su turno, el puma y la liebre pueden temer al hombre, pues éste suele darles caza con distintos propósitos, v. gr. evitar los deterioros que producen en el ganado, la agricultura, la seguridad de las poblaciones, etc.

El temor, el miedo y otras pasiones semejantes tienen cabida en el alma humana y hasta en las almas de muchos animales irracionales porque son afecciones típicas de la vida sensitiva e intelectual, como la que poseen los vivientes que venimos de citar, de donde es menester deducir que no existen en las cosas puramente espirituales, pues en éstas no hay ninguna clase de corporeidad —que es la condición indispensable para la inherencia de pasiones en una substancia natural— y por ello también el hombre es sujeto de pasiones, a saber: porque la creatura humana posee una naturaleza en la cual el alma intelectual o racional se encuentra substancialmente unida a un cuerpo material.

Ciertamente, el hombre no es su cuerpo ni su alma aisladamente considerados, sino la substancia completa de cuerpo orgánico y alma espiritual. De ahí la vieja visión greco-cristiana del hombre como un auténtico *microcosmos*, pues en su entidad corpóreo-espiritual observamos una suerte de síntesis de todo el universo, por cuanto su naturaleza exhibe de un modo admirable la asociación perfecta de la materia y del espíritu preservando la distinción real entre ambos que excluye tanto su identidad cuanto su confusión mutuas. Dicho esto, conviene desechar la vetusta acusación lanzada contra la filosofía del hombre elaborada por Aristóteles en la era precristina tildándosela de *dualista*, pues el Filósofo siempre sostuvo la concepción hilemórfica del ente humano, pero no se ve por qué su concepción ha de merecer tal adjetivación, cuyas connotaciones peyorativas son de sobra patentes, como si se tratara de un preanuncio del dualismo maniqueo posterior. Nada de esto en el Estagirita, cuya estipulación de la naturaleza del hombre al modo de un compuesto unitario de cuerpo y alma en absoluto trasunta el menor dualismo, y, por otro lado, nadie ha conseguido confutar este hecho palmario: dicha composición se halla abiertamente presente en nuestra naturaleza específica de animales

racionales. Que la composición de cuerpo orgánico y alma espiritual haya sido constantemente sostenida por el escolarca del Liceo no autoriza a considerarla una concepción *dualista*, mal que le pese a la nutrida corriente de pensadores que le achacan este vicio desde tiempos ya muy lejanos. Que haya dos cosas, a la manera en que el número entero 2 significa la adición de dos unidades enteras ($1 + 1 = 2$), no implica que el número resultante de tal adición sea un número producto de un dualismo, sino apenas esto: que el número entero 2 comporta la suma de dos unidades asimismo enteras ($2 = 1 + 1$), por cuanto los números aquí implicados —el número entero 1 adicionado a otro que signifique la misma cantidad discreta [1]—, redundan en la constitución de una nueva cantidad discreta, o sea, el número entero 2, sin que este número entero revista ninguna naturaleza dualista. En otras palabras: también la aritmética contribuye a desnudar el error que atribuye a Aristóteles el *dualismo* que aquí venimos rechazando de plano. En última instancia, la falsa acusación de *dualismo* lanzada contra Aristóteles proviene de la ignorancia del sentido de la composición hilemórfica sostenida en su filosofía, dado que no todas las cosas poseen la simplicidad absoluta de algo esencialmente uno, y, por otra parte, la composición hilemórfica de la naturaleza humana no conspira en absoluto contra la unidad intrínseca a la substancia del hombre.

La identidad del cuerpo y del alma humanas es imposible, porque el cuerpo no es espíritu y, además, porque ningún espíritu posee materia corpórea. Recordemos también que la consideración filosófica del hombre como un *microcosmos*, se remonta a los días ya lejanos en que surgió la filosofía en la patria de los griegos, más precisamente, cuando Demócrito de Abdera inauguró la alusión al hombre como a un *pequeño universo*². Tiempo después, ya en el siglo IV a.

-
2. A pesar de su notorio opacamiento en la Edad Moderna, la noción del hombre como el mencionado *microcosmos*, fue retomada tardíamente en el siglo XIX, por el biólogo, médico y filósofo R. H. LOTZE, *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1856). El fragmento de Demócrito que inauguró esta doctrina del hombre como *microcosmos* reza así: κα_ _ν τ_ι _νθρώπων μικρ_ι κόσμωι, (W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, frag. 34, 12. Aufl. hrsg. von W. Kranz [Dublin & Zürich: Weidemann 1966, Band II, S. 1953]). Este fragmento fue legado por un filósofo del siglo VI p. C. —aparentemente armenio y representante de la escuela neoplatónica— conocido como «David el Invencible», de quien, fuera de sus comentarios a Aristóteles y a Porfirio, se sabe poco y nada. La apreciada traducción italiana de este fragmento debida a Vittorio Enzo Alfieri es la siguiente: «E come nell'universo vediamo alcuni esseri destinati a comandare, cioè le divinità, altri qui comandano e sono coman-

C. Aristóteles incorporó gustosamente esta doctrina a su filosofía de la naturaleza. A partir de entonces el hombre de Demócrito entendido como un *microcosmos* inició una ininterrumpida carrera que nunca se detuvo; tanto, que hoy mismo recordamos sus orígenes demócriteos volviendo la mirada a su ya lejana institución histórica en aquella ciudad de la antigua Tracia³.

Pero a esta altura de la historia a nadie llama la atención que los citados *conflictos existenciales* hayan constituido la comidilla predilecta de una singular tendencia del pensamiento contemporáneo que ha transido largamente el siglo xx, esto es: el *existencialismo*, un movimiento de vasta dispersión e incontables variantes teóricas cuyos fundamentos se acostumbra retrotraerlos a la obra del filósofo danés Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855).

Sin embargo, no resulta extraño que buena parte de las opiniones de Kierkegaard hayan sido usufructuadas exhaustivamente por los adalides del comunismo de la centuria anterior, como ha sucedido con Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980), con su concubina Simone de Beauvoir (1906-1986)—portavoz prominente del feminismo, de los así denominados *derechos humanos* y defensora acérrima del

dati, cioè gli esseri umani (infatti questi non comandati dalle divinità e comandano gli animali non forniti di ragione) e altri che sono soltanto comandati, cioè gli animali sprovvisti della ragione, nello stesso queste tre forme si osservano anche nell'uomo, che secondo Democrito è *un piccolo mondo*, e vi sono le parti che solamente comandano come la facoltà passionale [...] quelle che solamente sono comandate come la facoltà appetitiva ([PHILOSOFI PRESOCRATICI], *Gli atomisti: Frammenti e testimonianze*. Traduzione e note da V. E. Alfieri). *Filosofi Antichi e Medievali*. Collana di Testi e Traduzioni [Bari: Laterza & Figli, 1936], p. 218). Una conocida traducción inglesa de este fragmento lo reduce a pocas palabras: «Man is a universe in little (*Microcosm*)» (K. FREEMAN, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels*, *Fragmente der Vorsokratiker* [Oxford: Basil Blackwell, rpt. 1952], p. 99). Una profundización ulterior del significado del *microcosmos humano* se halla en el artículo de W. NORRIS CLARKE S. I., «Living on the Edge: The Human Person as Frontier Being»: *International Philosophical Quarterly* 36 (1996) 185-197.

3. $\tau\upsilon\rho\ \nu\ \mu\iota\kappa\rho\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\ \gamma\acute{\iota}\nu\eta\tau\alpha\iota$ (ARISTOTELIS, *Phys* Θ 2:252 b 26, apud *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [Berolini: Gaeorgius Reimer, 1831-1970]). Sir William David Ross confirma que el Filósofo tomó prestado de Demócrito la doctrina recién transcrita: «This phrase is borrowed from Democritus (frag. 34)» (*Aristotelis Physics, a revised Text with Introduction and Commentary* by W. R. Ross., 4th. ed. [Oxford: at the Clarendon Press, 1966], p. 690).

aborto deliberadamente provocado—, y con Louis Althusser (1918-1990), Henri Lefevre (1901-1991), y Pierre Naville (1903-1993), entre muchos otros.

Mas dejemos claro que estos tres últimos autores, más que miembros del gremio de los filósofos, han sido básicamente sociólogos y periodistas de los confines que les cupo otear en sus empujados entornos francófonos⁴.

Aquí no enumeramos, como probablemente algunos esperaban, al filósofo friburguense Martin Heidegger, pues éste ha rechazado muchas veces la adscripción al existencialismo que con frecuencia se le ha endilgado. De modo que, aunque quizás se le pueda contar entre los autores existencialistas, creemos más prudente respetar su desagrado ante tamaña calificación, y, por otra parte, es evidente que de ningún modo se le puede achacar la suscripción de un ateísmo medularmente comunista y ateo como el propalado por los escritores franceses poco ha citados.

En nuestros días el existencialismo comunista cuenta apenas con un minúsculo número de representantes, ya que el derrumbe estrepitoso de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas —fuente pecuniaria insustituible del comunismo internacional— y el ocaso de los regímenes satélites de matriz marxista suena como un episodio completamente irreversible y los partidarios de aquel movimiento permanecen escondidos a la espera de una añorada restauración que no parece avizorarse en ningún horizonte al alcance del ojo humano, salvo en contados ensayos políticos signados por fracasos mayúsculos. Pero, ¡Gracias a Dios, también las modas pasan de moda! Al fin y al cabo el existencialismo comunista *c'est aussi une'idéologie entièrement démodée*, por más que debamos reconocer que durante varias décadas del siglo precedente ha constituido un fenómeno *chic* ampliamente encomiado por las altisonantes vocinglería, literatura, dramaturgia, periodismo, cinematografía y televisión enquistadas en vastos pueblos de nuestro maltrecho Occidente⁵. Dicha variante del existencialismo siempre ha

4. Cfr. D. DRAKE, «Sartre et le parti communiste francais (1944-1948)»: *Sens Public. Revue Web*. Online ed.

5. Después de la publicación de la afamada obra de K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopi: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* (Bonn: Frederich Cohen, 1929). una aproximación más reciente a la noción de ideología se halla en de la obra de P. RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Les Éditions du Seuil, 1997). Más que

procurado convertirse en una suerte de filosofía *pop*, aunque jamás lo ha conseguido, mas no por falta de ganas ni de recursos publicitarios ni financieros, sino, sencillamente, porque no es filosofía ¡También gracias a Dios, la filosofía es algo muy distinto de un ditirambo de tal extensión! Bien nos consta que el comunismo nunca ha dejado de procurar infiltrarse en cuanto movimiento exhiba sus habilidades para arrastrar multitudes, pero igualmente se sabe que en este intento se ha inmiscuido en dichos movimientos sin poder esquivar que su intrusión normalmente vaya acompañada de una corrupción inevitable, como lo prueba su complicidad con el contrabando de armas, con el tráfico de estupefacientes y con el saqueo de los tesoros públicos.

Sin embargo, ahora bajo el novedoso intento de instalar un pretendido *postmarxismo*. Como muchos otros sociólogos e historiadores, Ernesto Laclau y Chantal Moufle han procurado prolongar la defunción de la ideología comunista mediante su reacomodamiento a las versiones más radicalizadas del populismo que continúa batallando en varios países con la excusa remanida de la necesidad de una liberación definitiva con respecto al capitalismo imperialista, por más que en este ensayo no logre exceder los límites de una veleidad que los recursos políticos disponibles no consiguen implantar en la vida pública⁶. Con todo, conviene poner de manifiesto que en nuestros días no hay *postmarxismo* alguno, sino simplemente, *comunismo* a secas: el mismo que difundió Marx a lo largo de su tormentosa carrera revolucionaria, el mismo comunismo que nuestros contemporáneos desisten de desterrar de una civilización en ruinas enviándolo al olvido perpetuo, como en rigor merece esta ideología nefasta.

Detrás de tales ensayos campea una vieja ilusión alentada tanto por el comunismo como por el estructuralismo del siglo xx: el lenguaje, el discurso, el relato construirían la *realidad social*. Este dislate, profusamente difundido en la centuria anterior y aún en la nuestra, nunca pudo desprenderse del sinsentido que comporta trastocar una

sintomático es el hecho de que los estudios sobre la ideología vayan casi siempre acompañados de análisis concomitantes en torno de la utopía, lo cual surge como una señal inequívoca del desvarío intrínseco a todo pensamiento ideológico. Al respecto remitimos a nuestro trabajo anterior *El mesianismo ideológico* (La Plata: Editorial de la Universidad Católica de La Plata, 1910).

6. Cfr. E. LACLAU & CH. MOUFLE, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd ed. (London & New York: Verso, 2001), per totum. Véase también la versión española: *Hegemonía y estrategia: Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI de España, 1987).

evidencia incontestable: mediante el lenguaje, el hombre puede construir palabras, poemas, novelas, tratados científicos, crónicas y obras literarias de la más variada factura, pero jamás puede construir la *realidad social* —término éste que todavía se halla a la espera de un examen que desmenuce su lógobre entramado noemático, el cual, por ahora, se resiste a su debida elucidación—. Mas no siempre resulta claro qué entienden los hombres cuando se refieren a la *realidad*, ya que su noción aparece bastante poco diáfana a la luz de su análisis filosófico⁷. Al contrario: el lenguaje es un vehículo de la comunicación oral y gráfica entre los humanos, mas de ningún modo es un mecanismo inventado para fabricar una cosa de este mundo, y, menos aún, para producir cosas naturales, como lo son las sociedades políticas ínsitas en la esencia de los hombres, lo cual nunca fue entendido por el positivismo marxista; de ahí la colisión inevitable de esta corriente con la marcha de la historia, que no puede ser torcida mediante ningún lavado de cerebros, que es el fin de la nueva tarea confiada a la construcción de un lenguaje constantemente transgresor derivado de la subversión patrocinada por el comunismo y el estructuralismo, que colocan el lenguaje en la posición inicua de un *Deus ex machina*, capaz de producir toda suerte de efectos sociales y políticos con sólo desplegar *ad libitum* las ínfulas de la voluntad del animal racional, y esto, contra los anhelos de aquellas tendencias enemigas de nuestra especie, es imposible, ya que la naturaleza de las cosas no permite una pretensión tan desmesurada. No por acaso, la dependencia medular de la política comunista con respecto a con los proyectos de un paraíso terrenal donde todos los conflictos políticos encontrarían su resolución pertenecen irremisiblemente a la hechicería derivada del mito de una deidad prometeica —el estado leviatánico que libera a los pueblos de toda abyección— pregonada sin cesar por el pensamiento ideológico en que reposa el programa originariamente elucubrado en el siglo XIX por Karl Heinrich Marx—. Sus seguidores más recientes (Lenin, Kausky, Gramsci, Althusser, Horkheimer, Adorno, Friedmann, Naville, Laclau *et alii*) continúan intentando la *reprise* permanente de un ensueño inconsumable. Por supuesto, mientras existan políticos interesados en ocupar cargos públicos empleando cualquier procedimiento —lícito o

7. Sobre este asunto hemos abundado en el artículo «La polivalencia del concepto de realidad», en H. SEIDL (HRSG.), *Realismus als pohilosophisches Problem*. Philosophische Texte und Studien 51 (Hildesheim, Zürich & New York: Georgh Olms 2000), S. 79-88.

ilícito—, estos inventores de utopías seguirán usufructuando las prebendas que les confieren cátedras, prensa amable, grados universitarios *honoris causa*, apologías gratuitas de sus andanzas más descabelladas, loas periodísticas, encomios académicos y hasta galardones, figuración y encumbramientos que de ningún modo lograrían alcanzar sin el apoyo del aparato propagandístico comunista.

En este escrito se versará, además acerca del *retorno al origen*. Ahora bien: a nadie se le oculta que la temática del retorno evoca la referencia a un cierto camino, si bien inversamente recorrido y éste, el *camino*, según se sabe, ha estado presente desde siempre en la literatura cristiana. Baste recordar, entre muchos otros, el notable tratado de San Buenaventura di Bagnoregio *Breviloquium Itinerarium mentis in Deum*, obra compuesta a mediados del siglo XIII, el libro de historiador franco-británico Hillaire Belloc *El camino a Roma*⁸. Y la colección de aforismos *Camino* de Josémaría Escrivá de Balaguer⁹.

Recordemos, adicionalmente, que a mediados del siglo XX ha aparecido un libro del cardenal jesuita Henri de Lubac que concitó el interés de numerosos católicos, pues por entonces este autor —un auténtico *chef d'école* del movimiento teológico que recibió la denominación de *nouvelle théologie*— se hallaba sufriendo una virtual condena de parte del magisterio de la Iglesia a raíz de las opiniones que había desarrollado en varias obras publicadas años antes, dando origen a frondosas polémicas con otros teólogos renombrados de su época¹⁰.

8. Cfr. H. BELLOQ, *The Path to Rome* (New York: Longmans, Green & Co, 1902).

9. SAN JOSÉMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* 2^a ed. (Valencia 1939).

10. Cfr. H. DE LUBAC S. I., *Sur les chemins de Dieu* (Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1956). Véase la recensión de este libro debida a TIMOTHY McDERMOTT, «On Finding God: Reflections on Father de Lubac "Sur les Chemins de Dieu"»: *New Blackfriars* 38 (1957) 27-31. Para una visión de conjunto de la *nouvelle théologie* y su contraposición frontal al tomismo, consúltese el artículo fundamental de R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., «La nouvelle théologie: où va t'elle?»: *Angelicum* 23 (1946) 126-145. V»de etiam D. L. GREENSTOCK O. P., «Thomism and the *Nouvelle Théologie*»: *The Thomist* 13 (1950) 567-596. Numerosos teólogos aseguran que el artículo de Garrigou-Lagrange ha ejercido una cierta influencia en la redacción de la encíclica *Humani generis* del Papa Pío XII, fechada el 12 de agosto de 1950, lo cual permite entender los alcances de la virtual condena de la aludida *nueva teología* implícita en dicho documento pontificio. No obstante, a pesar de ello, muchos autores que sostienen la siguiente opinión, a saber: a despecho de lo estipulado por Pío XII en la *Humani Generis*, el Concilio Vaticano II habría revertido la situación, reconociendo en tal escuela teológica una auténtica fuente de inspiración teórica y literaria de la doctrina conciliar e incluso del magisterio pontificio posterior. A nuestro juicio, este criterio, hoy ampliamente extendido dentro de la Iglesia, no cuenta con ningún basamento mediadamente robusto en

Ahora bien, aquí no hemos de proponer ningún camino alternativo a los incontables caminos que varios autores cristianos han ofrecido a los lectores que desearon transitarlo, aunque nos vemos obligados a poner en guardia a las personas que han caído en la trampa de imaginar una falsedad propalada por algunos poetas, a saber: que no existiría ningún camino, sino que se hace camino al andar: *Caminante, no hay camino, se hace camino al andar*. Como consta a cualquier lector de la poesía española del siglo xx, estas palabras pertenecen a un poema del escritor Antonio Machado. Pero, puesto que no es éste un texto de erudición filológica, si alguien desea hallar el escrito donde consta el párrafo transcrito, que se aboque a buscarlo por su cuenta, pues aquí carecemos de tiempo y de ganas para emprender dicha faena. Lo que ahora importa, como agudamente lo ha visto Aristóteles veinticinco siglos atrás, es que se trata de una sentencia falsa, pues los caminos no se hacen tales a causa de nuestro andar; antes bien, para que los humanos podamos transitar por cualquier camino es absolutamente necesario que el camino preexista a nuestra marcha —llamándolo como nos plazca, esto es: *camino, senda, sendero, paso, pasadizo, itinerario, ruta, vía, etc.*— Y Aristóteles tenía plena razón, ya que, por desgracia, según su sentir, que se debe compartir sin ninguna clase de subterfugios, *los poetas dicen muchas mentiras*¹¹. Aquella colación de Machado es una de ellas, por más que suene bastante armoniosamente a los oídos almibarados de esta contemporaneidad de espíritus decadentes, a causa, entre otras cosas, de la subversión instalada en la literatura,

las enseñanzas eclesiásticas expuestas luego de la clausura del Concilio el 8 de diciembre de 1995.

11. ἄλλ_κατ_τ_ν παροιμίαν πολλ_ ψεύδονται_ουδοί(ARISTOTELIS, *Metaphys.* A 2: 983 a 3-4, apud *Aristotelis opera*, ed. cit.). Al respecto, el Filósofo parece reiterar un criterio poco favorable en relación con los poetas previamente anticipado en la *República* de Platón. Vide PLATONIS *Respublica* Γ 398 AB, que citamos conforme a la siguiente edición: PLATON, *Oeuures complètes*. t. VI: *La République*, livres I-III, texte établi et traduit par É. Chambry avec introduction d'A. Diès. Collection des Universités de France ([Paris: Société d'Éditions «Les Belles Lettres», 1932], p. 110). Robin ofrece una explicación muy acertada de las razones por las cuales Platón adopta una actitud recriminatoria hacia los poetas, i. e.: «[Los poetas] han sido marginados de la ciudad, justamente porque en virtud de las seducciones de su arte, son los profesores más peligrosos de inmoralidad» (L. ROBIN, *Platon*, nouv. éd. [Paris: Presses Universitaires de France, 1968], p. 221). Compárese también el juicio de E. HOFFMANN, *Platon* (Zürich: Artemis-Verlag, 1950), S. 19. Cfr. Cfr. tiam E. HERRERAS, «Platón: Política cultural y destierro de los poetas»: *Quaderns de filosofia i ciencia* 39 (2009) 83-94. Vide etiam A. F. RAIMUNDO, «Consideraciones sobre la actitud ambigua de Platón hacia la poesía»: *Konvergencias: filosofía y cultura en diálogo* 25 (2017) 93-110.

sobre todo en la infausta *Asociación de amigos de la Unión Soviética*, fundada en Madrid en 1933 por un nutrido grupo de amantes del marxismo de entonces que de a poco se fueron desengañando de sus afectos primigenios hacia esta ideología, al punto que muchos de sus adeptos pasaron con prontitud a renegar de ella. Pero bien se sabe que la historia posee el ilegítimo poderío de perdonar a toda suerte de revoltosos y trapisondistas, como lo ha sido Machado hasta su anhelada rehabilitación pública después de la demolición del orden español. Si estas apreciaciones molestan a muchos partidarios del barullo enquistado en la historia, allá ellos, nosotros seguimos nuestro propio camino, sin dejar, de paso, de depositar una flor en la tumba de su olvidado hermano Manuel en el cementerio de La Almudena, allí donde, según las intenciones de sus rencorosos enemigos estaría definitivamente sepultado por toda la eternidad.

Con todo, al margen de las alucinaciones de Antonio Machado, debemos aseverar que sí existen los *camino*s y que éstos no se hacen a medida que los caminemos. Más aún, no solamente existen los *camino*s, sino que, en adición a ello, a despecho de este desconcertado poeta, todo camino tiene un fin. Pongamos un ejemplo incontrovertible: un peregrino residente en Jerusalén desea emprender un largo viaje hacia Roma sabiendo de antemano que la distancia que separa a ambas ciudades es ciertamente enorme y que la travesía que anhela llevar a cabo se halla plagada de cuantiosos peligros, y, por si ello no bastara, repleta de muchos obstáculos y dificultades, incluyendo accidentes geográficos a veces insuperables. Sin embargo, nuestro peregrino no se amedrenta ante estos riesgos y en un momento determinado toma la decisión de marchar hacia Roma recorriendo el camino que media entre ésta y Jerusalén. Arribar a Roma es su fin y vuelca todos sus esfuerzos y afanes en alcanzarlo. El peregrino de quien hablamos *no hace camino al andar*, pues este camino ya está trazado, si bien imperfectamente, pues se encuentra colmado de impedimentos de toda clase, y, desde luego, no es el peregrino quien que lo diseña ni lo traza. Menos todavía, no son sus pies, que, al andar, se encargan de construir el surco que va desde Jerusalén a Roma. El surco ya está delineado y su traza, habiendo arrancado en Jerusalén, termina en Roma, el fin perseguido por el peregrino. Éste, el caminante, tiene un fin preestablecido con antelación: arribar a Roma. Es a causa de este fin que el caminante ha tenido la intención de viajar allá habiendo iniciado su travesía a la vista de tal fin, toda vez, que no habría comenzado su viaje si dicha intención no le hubiese movido a marchar,.

De hecho, todo movimiento es llevado a cabo por un agente o causa eficiente merced a la atracción de un fin, por más que la acción de un agente —cual nuestro peregrino— ejerza la acción eficiente expresa de obrar la moción aludida; de lo contrario, el camino no sería recorrido y el fin —arribar a Roma— no le sería alcanzado a raíz de no haber transitado el camino que a ella conduce; por algo los filósofos enseñan que el fin es la causa de las causas —*causa causarum*—, ya que todo aquello que se mueve, se mueve en pos de un fin. *Caminante, hay, pues, camino. Que lo ignores o no desees caminarlo no depende del camino mismo, sino de tu desidia, de tu pereza o de tu indolencia para recorrerlo.* No hagas caso a aquel Antonio Machado aturdido por una melancolía criptonihilista no no le permitía ver qué hay después del camino ni tampoco a la vera de la senda que nunca se animó a andar porque de antemano le asustaba conocer qué hay después del camino que jamás se atrevió a emprender, sino tan sólo quitarlo del alcance de quienes sí ansían transitarlo para saborear el *fin*, del cual el poeta sevillano parecía no querer saber en qué consistía.

El camino es un trecho de tierra, en ocasiones anegado, de piedra o de algún otro material debidamente aplanado o alisado para caminar convenientemente sobre él. *¡Oye, Caminante! ¡Hay un camino que no se hace camino al andar, pues está allí para que lo recorras sin apartarte de su longitud y de su anchura, pues allende ésta te puedes desbarrancar, tropezar con alguna roca o caer en un precipicio!*

Es hora de preguntar, luego, de qué *camino* estamos hablando, dado que en todas partes abundan innumerables caminos. Hablamos, pues, del único camino, a saber, de ese camino que es el *último* de todos aquellos que podemos transitar, es decir, del camino que es el *fin* de todos los caminos, ya que —ahora sí—, no hay otro fin ulterior al camino que lleva al *último fin*. En efecto, si hubiera un camino allende el sendero que lleva al *fin último*, éste ya no sería el *último fin*, sino un fin intermedio, y ello es incompatible con la noción de *fin último*, por cuanto después de éste ya no hay ningún otro fin. Repugna a la razón de fin último la postulación de la existencia de un fin posterior, del mismo modo que no menos repugna a la razón de primer principio la postulación de un supuesto principio anterior, lo cual pone al descubierto una contradicción flagrante, ya que el primer principio ni por asomo admite la preexistencia de un principio precedente, pues en tal circunstancia, aquel primer principio no sería el primero de todos. De ahí que la negación de un primer principio de todas las cosas equivale a la negación de todas las cosas: nada habría en el universo, dado que estas cosas carecerían de un origen

de su procedencia, y esto, además de una incursión absurda en el peor de los nihilismos, es a todas luces falso, pues a nadie se le oculta que el universo está abarrotado de cosas. Desde luego, si no hubiese un primer principio de todas las cosas en el universo no habría cosa alguna, ya que todas ellas emanan de un primer principio que al mismo tiempo, es el origen de tan indescriptible totalidad.

A la postre, el nihilismo es un envío demencial a la nada, de la cual nada se hace. Empero, todas las cosas del universo son hechas, mas no de la nada, de la cual, como se dijo, nada se hace, de donde este envío, viciado por una insania irremediable, no sirve para nada, ni siquiera para explicar una nada de suyo inexplicable, pues no es posible explicar lo que no es, o sea, algo similar a lo que ha sucedido con el denominado *teatro del absurdo*, una patraña pseudo-dramatúrgica que en su momento Martin Esslin buscó explicar infructuosamente, porque, a su pesar, los disparates son de suyo inexplicables¹². Tal vez algunos piensen que nuestra repulsa del nihilismo encubre una dosis muy alta de una injustificada ojeriza personal, mas nos mantenemos firmes en tal repulsa, pues ya antes creemos haber puesto de manifiesto la falsedad inherente a dicho nihilismo¹³. Cabe aseverar, por ende, que el universo fue hecho o producido, mas no a partir de la nada, que nada es y desde la cual nada se hace ni se puede hacer, sino invariablemente a partir de un principio, que no sólo es algo, un ente, una cosa y, a la postre, el primer principio de todas las cosas que son; de lo contrario, si el universo no tuviera en este primer principio su origen primigenio, nada habría, y así retornaríamos a la locura nihilista más extrema, de la cual tampoco vale la pena decir nada, porque de lo que no es nada se puede conocer ni decir, toda vez que la nada no es y de algo que no es lo mejor es callar para siempre, como le sucedió a aquel filósofo enfrascado en componer un voluminoso *Tratado sobre la nada*. Un buen día, este autor envió su libro a la imprenta con la intención de publicarlo, desde donde le avisaron que no podían proceder a su impresión porque el manuscrito no contenía nada escrito, pues sus páginas se hallaban totalmente en blanco. A ello nuestro filósofo contestó a la imprenta que, en efecto,

12. Cfr. M. ESSLIN, *The Theatre of the Absurd* (Garden City NY: Doubleday, 1961), per totum.

13. Cfr. M. E. SACCHI, «La nada repugnante»: *Aquinas* 54 (2011) 87-96, et ID., «La naturaleza de la metafísica y su colisión inexcusable con el pensamiento nihilista moderno y contemporáneo»: *Gladius* 34 (20018) 31-41.

en las páginas del libro no escribió ni una sola palabra porque nada se puede decir acerca de la nada. He aquí una verdad irrefutable: *la nada no es*. El sueño de Sartre de querer ver en la nada algo positivamente incrustado en las cosas que son suena más bien como el desenlace ineludible de una noche que, probablemente merced al consumo inmoderado de champagne, pudiera haberle llevado al borde de la embriaguez, si no como la antesala de un *delirium tremens* con graves repercusiones anatómicas y fisiológicas en el sistema nervioso central¹⁴. Pero Sartre no ha sido un pensador original, como inversamente suelen exhibirle sus amigos partisanos de la *gauche existentialiste*, por cuanto más de cuatrocientos años a. C. el célebre sofista Gorgias ya había proclamado que nada sería y que si algo tuviese ser, ni siquiera podríamos conocerlo¹⁵. Justo es reconocer, entonces, que la presunta originalidad del pensamiento atribuida a Sartre, sería mejor asignarla al viejo Gorgias y a sus émulos rezagados y arcaizantes de las Edades Moderna y Contemporánea, que suman multitudes, a pesar de la falsedad intrínseca que encierran sus nihilismo y agnosticismo extremos¹⁶. El existencialismo comunista, sin

14. Cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Bibliothèque des Idées (Paris: Éditions Gallimard, 1943), per totum.

15. Al respecto, véanse los estudios esclarecedores de O. APELT «Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus»: *Reinisches Museum* 43 (1888) 202-219, de W. NESTLE, «Die Schrift des Gorgias Über die Natur oder über das Nichtseiende»: *Hermes*. 57 (1922) 561-562., de O. GIGON, «Gorgias "über das Nichtsein"»: *ibid.* 71 (1936) 186-213, y de G. B. KERFELD, «Gorgias on Nature or that which is not»: *Phronesis* 1 (1955) 3-25.

16. Las siguientes declaraciones de Léon Robin ofrecen una buena síntesis del nihilismo radical de Gorgias que, en última instancia, de acuerdo a este historiógrafo —a nuestro entender, con entera razón—, fenece inexorablemente en una suerte de acobacia dialéctica: «Rien n'existe, dit Gorgias, ni le non-être de l'expérience, car il est la négation de l'être, ni l'Être un, éternel, absolu, car il exclut toutes les conditions de l'expérience, ni une relation de l'un à l'autre comme d'un attribut à un sujet, car ce serait une négation réciproque qui, isolant absolument les deux termes ou au contraire les confrontant, condamnerait de toute façon le jugement et la prédication. Supposons pourtant que quelque chose existe; il ne serait des moins pas connaissable, car le réel du sensible n'est pas intelligible, et inversement le concevable se révèle souvent inexistant. Bien plus, en admettant même que ce qui existerait fût connaissable, on n'en saurait enfin communiquer la connaissance à autrui, car le langage ne fait que symboliser, par des signes arbitraires les choses qu'il prétend exprimer, et, d'autre part, les mots n'ayant pas exactement le même sens pour la pensée de celui qui parle et de celui qui écoute, ils dédoublent les choses. Il n'y a donc ni idées générales ni même noms communs: Gorgias va jusqu'au bout des exigences du nominalisme. En somme, un essai de nihilisme radical, qui n'est au fond qu'un jeu savant et une acrobatie dialectique» (L. ROBIN, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, L'Évolution de l'Humanité.

embargo, no tolera un desplante de este cariz, del cual ha sido víctima uno de sus más admirados representantes del siglo xx, toda vez que este movimiento nunca estuvo dispuesto a prescindir de su ambición *d'avant garde par excellence* de la cultura de nuestros días. Por eso la comparación de Sartre con el ya casi olvidado sofista Gorgias fue recibida por la izquierda existencialista como una bofetada fastidiosa y humillante llamada a horadar el monumento levantado en homenaje a uno de los mayores *penseurs* del ateísmo francés contemporáneo, pero tampoco el ateísmo sartreano goza de la menor originalidad, pues es apenas el resultado congruo de una corriente que se había iniciado en el siglo xiv con el nominalismo de Guillermo de Ockham, Gregorio de Rimini y Durando de San Porciano, impulsado después por el fideísmo agnóstico de Lutero, el humanismo renacentista y el esoterismo francés, el racionalismo ontologista de Descartes y Malebranche, por el empirismo británico y coronado más tarde mediante el pensamiento trascendental de Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, por el positivismo decimonónico y hasta por la ontología fenomenológica de Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger y de sus discípulos¹⁷.

Las complicidades del nihilismo con el ateísmo de varios de los autores recién mencionados no requiere de mayores aclaraciones, sobre todo después de los análisis medulares que le ha dedicado Cornelio Fabro algunas décadas atrás¹⁸.

Nuestra alusión al ateísmo se justifica, según creemos, por dos hechos insoslayables; el primero, porque el ateísmo niega que todas las cosas del universo procedan de un primer principio imprincipiado, o, dicho de otra manera, porque no habría ningún Dios creador; el segundo, porque niega asimismo que Dios sea el último fin de todas las creaturas, o, si gusta, el fin del *camino* al cual todas las cosas están ordenadas a causa de la atracción que tal fin ejerce universalmente sobre todas ellas. Baste un simple ejercicio intelectual para verificar el

Synthèse collective 13 [Paris: La Renaissance du Livre, 1923], pp. 176-177).

17. Un examen compendioso y certero de este largo derrotero de la crisis del pensamiento moderno y contemporáneo iniciada en el siglo xiv se halla en el libro esclarecedor del filósofo suizo A. DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 24 (Leiden: E. J. Brill, 1993), per totum.

18. Vide C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2ª ed., Cultura 28 (Roma: Editrice Studium, 1969), Cfr. etiam, Id., *L'uomo e il rischio di Dio*, Cultura 22 (Ibi: ibid., 1967).

desatino del ateísmo aquí desestimado: ¿qué hubiese sido del universo si careciera de un primer principio y de un fin último? A nuestro entender, en una hipótesis tan descabellada, no solamente no hubiera existido el universo de todas las cosas que son, sino que su inexistencia hubiera sido equivalente al reino de la nada más absoluta, que nada es ni tampoco nada podemos conocer en torno de su no ser, habida cuenta que algo carente de ser, ni es ni es cognoscible. ¿Quién osaría negar que una cosa es cognoscible únicamente en la misma medida en que sea o tenga ser?

Sin embargo, a pesar de todo esto, no ponemos en cuestión el siguiente dato evidentiísimo: que el principio de inteligibilidad de las cosas no es el ser en cuanto tal, sino su esencia; mas, por la misma razón, cabe inquirir: qué cosa puede estar dotada de una esencia o quiddidad si no es algo que positivamente sea o tenga ser en acto *ad extra*.

A raíz de lo expuesto hasta aquí, debemos aseverar que el verdadero camino que todo caminante ansía recorrer tiene su principio en una geografía que presupone la creación de un mundo transitable. Ahora bien, la creación de un mundo transitable a lo largo de los caminos que lo atraviesan requiere de antemano la acción productiva de un Creador, pues no puede haber creación si un principio productivo anterior no obrara *in rerum natura* el ser de las cosas que emanan de su causalidad ejemplar, eficiente y final, pues ninguna cosa de nuestro mundo ejerce el acto de ser en virtud de su misma esencia, sino que lo participa al modo de un principio extrínseco recibido dentro de los límites de su naturaleza intrínseca propia, lo cual reclama que su causa sea un ente cuya esencia o quiddidad sea el mismo ser subsistente, de manera que pueda donarlo a sus efectos sin que en éstos se identifique con la substancia que cada cosa causada posee en sí misma, contra todo lo que argumente el biólogo kenyata Richard Dawkins en sus empeños de imponer un *ateísmo militante*, que descarta por completo la *ilusión* de un Dios Creador, ya que, a estar de sus declaraciones, el pensamiento evolucionista contemporáneo habría eliminado cualquier posibilidad de afirmar una deidad de esta índole¹⁹.

Pues bien, desechado el Dios Creador, ¿qué es esto que llamamos *creación* identificándola con la visión cósmica de algo comúnmente

19. Cfr. los libros de R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker* (New York: W. W. Horton & Company, 1986), and ID., *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

denominado *universo*? En otras palabras: ¿es posible un universo increado? La pregunta tiene un asidero lógico innegable, porque poseemos una constancia irrefutable de la condición creada de todas cosas que integran el universo, habida cuenta que todas ellas denuncian sin ninguna ambigüedad que son cosas procedentes, a saber: todas estas cosas provienen de un principio anterior —se sobreentiende, anterior *secundum naturam*— del cual dependen omnímodamente según se propio ser.

No obstante, la mera afirmación de un principio del ser de las cosas que no son su ser, sino que participan este acto de un modo finito, implica la afirmación tácita de un primer principio que obra *ad extra* como un verdadero Creador, al cual todos llaman *Dios*.

En consecuencia, si hay un primer principio imprincipiado de todas las creaturas, necesariamente hay también un ente por esencia que es un *Dios Creador*, mal que les pese a Dawkins y a quienes se suman a su militancia atea, por cuanto, sin este Dios Creador, no habría creación, lo que es a todas luces falso, pues ello se contrapone a las evidencias más rudimentarias en discrepancia con un rasgo capital del principio de causalidad, esto es: que todas las creaturas son efectos de causas anteriores. Por este motivo también cabe aseverar que ninguna cosa de nuestro universo puede esquivar la diafanidad de este dato innegable: ninguna de ellas es causa de sí misma, o, como gusta decir a algunos, *causa sui*, porque para que algo sea causa de sí mismo, sería menester que fuese anterior a sí mismo, y esto es imposible, dado que así será simultáneamente anterior y posterior a sí mismo: anterior, en tanto causa, y posterior, en cuanto efecto de su propia causalidad.

En este sentido, Santo Tomás de Aquino ha afirmado de un modo tajante que ninguna cosa puede ser causa de sí misma: *es imposible que algo sea causa y, al mismo tiempo, causado*²⁰. El principio de no contradicción —el primer principio evidentísimo o *per se notum* de la inteligencia— nos impide admitir la estulticia del desatino recién señalado.

Es notorio, luego, que la existencia de creaturas reclama inexorablemente que haya un Creador, dado que ninguna cosa creada es

20. SANCTI THOMAE AQUINATIS O. P., *In v Metaphys.*, lect. 2, n. 774. Véanse también los textos aquinianos colacionados en nuestro libro *El apocalipsis del ser: La gnosis esotérica de Martin Heidegger* (Buenos Aires: Basileia, 1999), p. 84, nota 30.

incausada o imprincipiada. ¿Quién puede señalar siquiera tan sólo una cosa del universo que no haya procedido de un principio causal anterior a sí misma? Este interrogante nos retrotrae a una tesis de la más pura cepa metafísica: habida cuenta que en el orden de las causas eficientes no se puede remontar al infinito, es absolutamente necesario aseverar que todas las cosas causadas proceden de una primera causa incausada, ya que, de lo contrario, si no hubiera esta primera causa incausada, tampoco habría causas eficientes segundas, mas consta por nuestra experiencia cotidiana y por las más claras evidencias que, sin la menor duda, existen causas segundas, de donde se infiere forzosamente que hay una causa primera que es causa de todas las demás, y, por ende, de todas cosas causadas que proceden de aquéllas como de sus principios naturalmente anteriores. Corresponde aseverar, por ende, que todos los caminos tienen un principio originario o un *terminus a quo*, y un fin o un *terminus ad quem*, que es esencialmente el mismo principio originario: Dios. Según este canon teológico-filosófico, que es, al unísono el fundamento de la religión, o sea, de la religación absolutamente necesaria de las creaturas al Creador, todas las cosas proceden de Dios y a él se encuentran ordenadas como a su último fin. El hombre no es una excepción a este precepto.

La explanación de esta prístina verdad establecida por Tomás de Aquino casi ocho siglos atrás posee una perennidad incuestionable:

«La religación, que comporta una ligación reiterada, se manifiesta con relación a aquello a lo cual algo se liga [=a aquello] a lo cual estuvo unido primeramente y de lo cual comenzó a distanciarse, y puesto que toda creatura, antes que en sí misma, existió en Dios y de Dios procedió, habiendo comenzado de alguna forma a distanciarse esencialmente de Él por la creación, la creatura racional, por ende, debe religarse al mismo Dios con quien primeramente estuvo unida aún antes de haber sido [= i., e. de haber sido creada]»²¹.

No en vano la religión —la virtud que a Dios nos religa— es conatural al hombre, pues éste, habiendo sido creado, posee en sí mismo algo de Dios, sin que ello comporte la menor consubstancialidad del

21. SANCTI THOMAE AQUINATIS O. P., *Contra impugn. Dei cultum et relig.* 1. Cfr. M. E. SACCHI, «Raíz empírica y prospectiva religiosa del saber metafísico»: *Sapientia* 49 (1994) 441-461, reproducido luego en ID., *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad* (Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1996), 113-143; vide pp. 139-140.

ente humano con el Creador, de donde se deduce la necesidad del desvarío inserto en toda actitud panteísta que pretenda identificar a Dios con cualquier cosa finita y compuesta de este mundo, o, a la inversa, si gusta, que intente identificar tal cosa mundana con algo propio y exclusivo de la divinidad. Ninguna cosa de este mundo es divina, ni tampoco Dios es algo de aquí abajo. Notemos, luego, la admirable concordancia que existe entre esta tesis de la más profunda raigambre católica con la metafísica aristotélico-tomista. En tal sentido, no se puede admitir, contra Mircea Eliade, que el eterno retorno de todas cosas creadas a su Creador sea de suyo un *mito*²²; el *homo religiosus* no es un mito; no lo es porque la religión, a su modo, es un movimiento dotado de una necesidad absoluta: todo regresa al principio desde donde ha partido, no según la significación panteísta que le confiere del paganismo hindú, fuente en la cual nuestro historiador abrevó larga y abundantemente, sino merced a la atracción universal del último fin, que coincide *in re* con el primer principio imprincipiado desde donde emanan todas las cosas creadas, sin excluir al hombre mismo. Empero, hoy no hay modo de saber si la referencia al *mito* señalado por el aludido historiógrafo rumano sobrepasa las fronteras de un vago recurso literario, o bien si no se halla emparentado con una execración de la revelación judeo-cristiana impulsada por el anti-hebraísmo o antisemitismo que el autor ha profesado durante muchos años de su vida. Sus vínculos con el paganismo hindú introducen un signo de interrogación sobre esta faz bastante oscura y controvertida de su pensamiento²³.

En otra dirección, el esoterismo iniciático, esotérico, oscurantista, gnóstico y masónico de René Guénon tampoco satisface los requisitos metafísicos de una especulación robusta y serena acerca del movimiento de la creatura racional hacia su último fin, que es, como ya se anunció, un regreso al primer principio del cual ha partido, según se comprueba a través de la lectura de su ensayo sobre los múltiples

22. Cfr. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*, nouvelle éd. revue et augmentée (Paris: Gallimard, 1969). Esta obra, de vasta repercusión durante la segunda mitad del siglo XX, pone de manifiesto la esterilidad de la historiografía de las religiones para desentrañar los misterios teológicos más profundos. Repárese también en el escrito póstumo del mismo autor *Le sacré et le profane* (Ibi: id., 1987), obra que tampoco va más allá de los límites de una historiografía impotente para adentrarse en la esencia íntima del espíritu religioso.

23. Consúltese la monografía de B. S. RENNIE, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (Albany NY: University Press of New York, 1996).

estados del ser²⁴. Tanto en este escritos como en el conjunto de su abultada obra, Guénon no solamente exhibe su franco rechazo de la concepción de la metafísica que hemos heredado de Aristóteles y de los maestros escolásticos de la Edad Media, sino incluso su recostamiento en un difuso orientalismo —una mezcla incomprensible del pensamiento hindú y de la religión musulmana—, que gustó denominar, si bien de un modo harto irreverente, *metafísica oriental*²⁵. Aquí se pone al descubierto que el autor carecía de la más elemental noción de la ciencia que el Estagirita y los doctores medievales designaron con el nombre venerable de *filosofía primera*, y aun con otros semejantes²⁶ ya que, a estar de aquello que la historia de la filosofía nos transmite, difícilmente se pueda hallar alguna manifestación formal de la metafísica al este del meridiano que corresponde a la ciudad de Atenas. De ahí que Guénon haya sido uno de los tantos autores que otorgaron a la voz *metafísica* una significación abiertamente equívoca que no se condice con su significación nocional estricta.

24. Cfr. R. GUÉNON, *Les multiples états de l'être*, nouv. éd. (Paris: Hades Éditions, 2017).

25. Al respecto, véase el libro de R. GUÉNON, *La métaphysique orientale* (Paris: Les Éditions traditionnelles, 1939).

26. En torno de este asunto remitimos a nuestro artículo anterior «Los nombres de la metafísica»: *Sapientia* 56 (2001) 665-690.



El testigo del tiempo

El monumento del rey Sobieski es considerado «demasiado controvertido»

El monumento al Rey polaco Jan III Sobieski se exhibió en una exposición temporaria frente a la ventana papal del Palacio Episcopal en Cracovia, desde la cual el Papa Juan Pablo II acostumbraba hablar a las multitudes. Jan III Sobieski fue rey de Polonia y gran duque de Lituania desde 1674 hasta su muerte y jefe de la Confederación Polaco-Lituana, apodado por los turcos «León de Lehistán».

El monumento, que será instalado en otras localidades polacas hasta llegar a Varsovia, fue expuesto para recordar a la gente la existencia de este valiente monarca y desde el principio fue objeto de un boicot: las autoridades vienesas decidieron, por ejemplo, no erigirlo en la colina Kahlenberg en Viena, desde donde el rey polaco lanzó el ataque que cambió la historia hace 336 años. De hecho, estaba prevista una escala de esta estatua precisamente en la significativa ciudad de Viena.

El monumento representa a Sobieski a la cabeza de una columna de húsares mientras derrotaba al ejército



otomano durante el cerco de Viena en 1683, una batalla que contuvo a los otomanos en Europa. El asedio de Viena marcó el comienzo del fin de la dominación turca en Europa del Este, gracias precisamente a la victoria militar del rey Sobieski.

La primera piedra del monumento fue colocada hace seis años, con motivo del 330° aniversario de la batalla. La inauguración del monumento estaba programada para el 12 de septiembre del 2018, con motivo del 335° aniversario de la ayuda proporcionada a Viena. Sin embargo, en el mes de julio último, el nuevo alcalde de Viena, Michael Ludwig, anunció la retirada del proyecto, es decir, Viena no iba a acoger el monumento.

El alcalde temía, de hecho, que ello pudiera ser percibido como una

ofensa al pueblo turco y declaró que no era el momento adecuado para acoger «*monumentos militares*». Piotr Zapart, promotor del proyecto y presidente del comité organizador del monumento, declaró lo siguiente en una entrevista para la radio FM RMF: «*Todos los acuerdos eran buenos, la colaboración con Viena y con Cracovia fue excelente; fue también firmado un acuerdo entre el alcalde de Cracovia, Jacek Majchrowski, y el alcalde de Viena, Michael Häupel*».

«*El 11 de julio fui convocado con el alcalde Jacek Majchrowski a reunirme con el nuevo alcalde Michael Ludwig. Y allí fue dicho que una nueva comisión había alegado que el monumento no cumplía con los estándares artísticos, era arcaico y, por lo tanto, Viena ha retirado su consentimiento*». El creador del monumento, Czesław Dźwigaj, dijo que la obra, de ocho metros de largo y tres toneladas de peso, con Sobieski a caballo, no tiene símbolos turcos o islámicos.

Según las autoridades locales, el monumento permanecerá en Cracovia a lo sumo dos semanas. Más tarde será trasladado a Nowy Sącz, Brzeg y Nysa, siempre en Polonia, lugares relacionados con la vida del rey, y finalmente a Varsovia, donde será colocado colocará de forma permanente frente al Castillo Real. Es triste constatar que también el arte está sujeto al imperante «políticamente correcto», al punto que se decidió no albergar un monumento que representa nada más y nada menos que un evento histórico fundamental para nuestra civilización cristiana.

Chiara Chiessi (11 diciembre 2019)

San Macario (circa 300 - 390)

San Macario el Viejo o el Grande fue un ermitaño egipcio, que es considerado uno de los Padres del Desierto, y venerado como santo, tanto por la Iglesia Católica como por la Iglesia Copta ortodoxa. Muy probablemente, fue discípulo de San Antonio abad, destacado iniciador del monacato cristiano. Macario es conocido como uno de los Padres del Desierto. Se le atribuyen 50 *homilias griegas*. Se celebra su fiesta el 15 de enero.

Frases de San Macario:

1. Cuando el alma de un hombre se marcha del cuerpo, un cierto gran misterio allí es promulgado. Si una persona está bajo la culpa de pecado, los demonios y los ángeles caídos capturan el alma y la arrastran como un cautivo a su lugar. Nadie debería estar sorprendido por este hecho. Porque si un hombre vivió la vida atado, siendo esclavo obediente a estos demonios, mucho más lo será cuando abandona este mundo.
2. Llegará el tiempo en que todo el mundo se volverá loco y quien no esté actuando de forma similar a ellos será llamado loco. No será importante hacer lo que agrada a la gente ya que nada les complacerá.
3. Es mejor consultar a quienes poseen sabiduría y virtudes. También debemos leer más.
4. Si reprendes a alguien y lo haces con ira, has permitido que una pasión te controle. No has salvado a nadie y te has destruido a ti mismo.

5. Dentro del corazón hay un abismo insondable, hay salas de recepción y habitaciones, puertas y muchos pasillos, en él está la justicia y la maldad.
6. El corazón es el palacio de Cristo ... Allí Cristo Rey viene a tomar Su descanso, con los ángeles, Él mora allí, caminando dentro de él y colocando Su reino allí. Me encanta la idea de Cristo tomando Su descanso en mi corazón o «caminando dentro de él». Me hace querer ir allí y encontrarlo.
7. Para orar no debemos decir tantas cosas, basta con alzar una mano y decir: Señor, tu lo sabes todo, ten misericordia de mí. Y si la batalla es muy difícil exclama: Señor, ayúdame! El sabe muy bien de qué cosas tenemos necesidad
8. El amor es inseparable del conocimiento
9. El que logra amar no puede caerse
10. Esfuércense con todas sus fuerzas para que sus actividades interiores se ajusten a Dios, y superarán las pasiones exteriores.



Jean de Viguerie, R.I.P.

La noche del domingo ppdo., 15 de diciembre, supimos del fallecimiento de Jean de Viguerie, maestro y amigo muy querido, admirable defensor de la fe católica y de la contra-revolución, eminente historiador del siglo XVIII^o, ex decano de la Facultad de Letras de Angers, uno de los principales conferencistas de las Universidades católicas del Centro Henri y André Charlier.

Nacido en 1935, catedrático de Historia en 1959, cumplió su servicio militar en Argelia en 1961-1962, siendo designado por el ejército francés para enseñar a los jóvenes magrebíes de los barrios pobres de Argelia. Doctorado en 1973, sus trabajos se especializaron sobre todo acerca de la historia de la educación y de la Iglesia durante el Siglo de las Luces. Igualmente contribuyó al *Libro Negro de la Revolución Francesa* en 2008. Desde 1992, Jean de Viguerie fue miembro del Consejo Científico del Frente Nacional.

Profesor honorario de la Universidad de Lille III, fue miembro de la Academia de juegos florales. Promovió también en la Sociedad francesa de Historia las ideas e historia religiosa. Presidió la Asociación *Magnificat*. Evocando su carrera en *Itinéraire d'un historien*, 2000 (Itinerario de un historiador), alude a la dificultad de hacer carrera en la Universidad francesa sin someterse a los dogmas dominantes, y a sus decepciones como historiador no marxista, que “*nunca fue sometido tampoco a los dogmas del estructuralismo y del sociologismo dominantes*”. Sostiene que, para tales historiadores “*los adelantos son excepcionales y los puestos prestigiosos de profesores en las grandes universidades parisinas no están hechos para ellos*”.

En su ensayo magistral *Les deux patries (Las dos Patrias)*, hace referencia a las dos patrias, la tierra de sus padres, y la otra salida de las Luces y de la Revolución. La primera es Francia. La segunda no es la Francia pero la usa como soporte e instrumento.

“Este Estado que ‘se dice Francia’ en realidad la destruye. Acaso ¿no es destruirla legalizar el aborto, manipular sin cesar los espíritus, fomentar el odio civil y tener por desdenable la seguridad de las personas y de los bienes? Pero el Estado no hace sino destruir Francia. Es su inclinación natural a partir de la Revolución. Su mecánica funciona revolucionariamente: el ‘resorte principal’ que la acciona no es el amor de Francia, sino el de la patria mítica, el del mito de los derechos del hombre. Se ha escrito del Estado leninista que era ‘un Estado contra su pueblo’, y podemos decir otro tanto del nuestro. Si queremos que el Estado cese de estar contra su pueblo, no basta con cambiar la Constitución, ni modificar las instituciones y las leyes, ni tampoco de llamar al poder a los hombres honestos animados por el amor del bien común. Es menester cambiar

la naturaleza misma del Estado. Hace falta instaurar otro Estado en el que la ideología esté ausente. Es necesario por último que nazca del cuerpo social una nueva asociación política. Con el Estado salido de las Luces y de la Revolución, nunca habrá nada. Los Vendeanos y el conde de Chambord lo habían comprendido. Y es posible que algún día lo comprendan los franceses”.

Le Salon Beige,
diciembre 17 de 2019.

Ndlr : La dirección de *Gladius* mantuvo durante muchos años una relación cultural y amistosa con **Jean de Vignerie** quien estuvo en nuestro país en más de una ocasión. También *Gladius* se hizo eco de sus importantes trabajos publicando sendas reseñas sobre los mismos. Su desaparición es una pérdida lamentable para el pensamiento católico y para sus amigos y seguidores.

LIBROS RECIBIDOS

- ENRIQUE DIAZ ARAUJO; Decimos hoy, Ed. del autor, Argentina 2019, 210p.
- P. KHALIL ALWAN, M.L.; Anthropologie de Jacques de Saroug, Tomo I, Beyrouth 2016, 412 p.
- P. KHALIL ALWAN, M.L.; Anthropologie de Jacques de Saroug, Tomo II, Beyrouth 2016, 390 p.
- P. KHALIL ALWAN, M.L.; Inventaire des manuscrits arabes, Ed. CNERU-CEDRAC, 2016, 624 p.
- JORGE A SUAREZ SAPONARO; El Nuevo Derecho del Mar y Defensa Nacional, Instituto de Publicaciones Navales Buenos Aires 2016, 344p.
- A.A.V.V.; Conjugando el Mar (comentario sobre los Intereses Marítimos). Subsecretaría de Intereses Marítimos, Armada Argentina 2004, 100p.
- HECTOR H. HERNANDEZ, La felicidad de los argentinos y la Religión. Iglesia y Estado, Ed. Escipión – INFIP, Bs.As., 2019 136 p.
- PEDRO LUIS BARCIA; Crítica Literaria. Lugones Desconocido, Ed. Docencia, Bs.As. 2019,308 p.
- PEDRO LUIS BARCIA; Marechal. Palabra trascendente y plenitud de sentido, Ed. Docencia, Bs.As. 2019, 510 p.
- ALEJANDRO MIQUEL CIARROCCHI; Sponsus Ecclesiae, sicut Christus, Siena – Italia, 420p.
- AGUER Héctor; Cristo, el hombre y su destino (seis ensayos académicos), Ed. UCALP, La Plata 2019, 158p.

REVISTAS RECIBIDAS

- CRISTIANDAD, Duran y Bas, 9 2º- 08002 Barcelona - España:
Año LXXVI - Nro. 1059, Seréis como Dioses, Octubre 2019.
- ESPIRITU; Instituto Filosófico Fundación Balmesiana, Barcelona:
Año LXVIII, Nº 157 (2019), La science de l' Ipsum Esse subsistens
- NUEVA LECTURA, La Revista Libro - Mensual - Ayacucho 236 P.B. "A" (1025) Bs. Aires
Nº 301 John Henry Newman, Santo, Ene-Feb 2020
Nº 302 Servir y amar para curar, Marzo 2020
- TODOS MARIA, Ayacucho 236 P.B. "A" (1025) Buenos Aires
Nº 256 Santa Madre de Dios. Ene-Feb 2020
Nº 257 San José casto esposo de María. Marzo 2020

NUEVA EDICION
(autorizada por el Inst. Hugo Wast)



\$300

“Ya soy un ser humano. Mi cuerpo es tan pequeño todavía que no puede ser visto por los ojos de nadie, pero mi alma es tan grande como lo será siempre. Mi madre todavía ignora que me dio el ser. Vivo en su seno desde hace sólo un día.

“Mi ángel de la guarda me enseña cosas. La mejor lección que me ha dado es la de que Dios me ama, desde antes de que yo existiera, con un amor inmenso. Y la peor lección, que me ha hecho estremecer de miedo, es que mi papá odia a sus hijitos no nacidos y preferiría que no nacieran jamás”.

“Entonces me odia a mí” – he preguntado.

“Tu papá ignora que tú existes. ¡Eres tan pequeño todavía! ¡Ay de ti si lo supiera!” – me contesta el ángel.

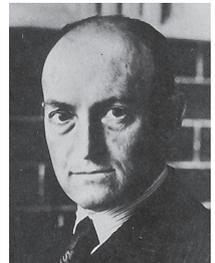
“-Y cuando sea más grande y sepa que existo, ¿me odiará?” “No sé; los ángeles no somos profetas. Mucho me temo que cuando sepa que existes, ocurran hechos tremendos”...

HUGO WAST **AUTOBIOGRAFÍA DEL HIJITO QUE NO NACIÓ**

Nos demuestra una vez más la preocupación creadora de Hugo Wast por patentizar ante todo, en una obra narrativa, la Verdad y el Bien. Este libro es un original alegato contra el aborto, encarado desde el punto de vista de la propia víctima y desde una perspectiva religiosa. El ser, apenas engendrado, empieza a tener sus primeras experiencias humanas, aclaradas a través de un diálogo con su ángel de la guarda. El relato nada tiene de pueril. Es sencillo y encantador en un comienzo, más luego alcanza un climax de auténtico dramatismo. La tragedia de la muerte de un justo y de un blasfemo, en un logrado contrapunto, cierra el relato. El fin terreno de un ser humano y su ineludible destino eterno pone siempre, con sólo su descripción, un toque de agudo dolor y de dulce esperanza en el lector. El tratamiento artístico de un argumento -teniendo siempre presente la Doctrina Católica-, en forma amena y trágica a la vez, signa toda la producción literaria de Hugo Wast. En este libro, la caridad y la justicia, que anidan en muchos nobles corazones humanos, contrastan con el horror del cobarde crimen del aborto.

HUGO WAST es el seudónimo de Gustavo Martínez Zuviría. Nació en Córdoba el 22 de octubre de 1883. Se recibió de abogado en 1907.

Tuvo participación en la política argentina. Fue diputado nacional, interventor federal en Catamarca, ministro de Justicia e Instrucción Pública de la Nación, director de la Biblioteca Nacional en 1931, presidente de la Comisión Nacional de Cultura en 1937. En 1928 la Real Academia Española lo designó miembro correspondiente. En 1926 recibió el Gran Premio Nacional de Literatura. En 1931 ingresó como miembro de número de la recién nacida Academia Argentina de Letras.

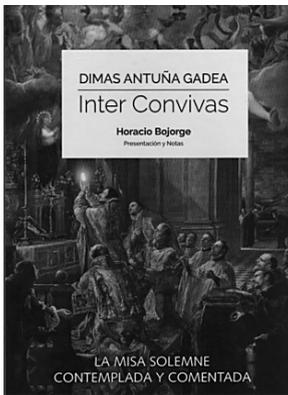


Es uno de los grandes nombres de la literatura argentina. Además de la novela de costumbres, cultivó la novela de tesis como EL KAHAL - ORO y JUANA TABOR-666. Murió en marzo de 1962.

PEDIDOS Y FORMAS DE PAGO

Depósito o Transferencia bancaria: Banco Santander Río | Cuenta Corriente en Pesos 767-000779/7 | CBU 072076712000000077972 | CUIT 30-64582829-8. Enviar el Pedido y la copia de la boleta de pago a: FUNDACION GLADIUS, Casilla de Correo 376 (1000) Correo Central o vía mail a fundaciongladius@gmail.com
Personalmente: Bartolomé Mitre 1721 (Congreso) de 11 a 18 hrs. Tel.: 4371-3344

BOJORGE, HORACIO (PRESENTACIÓN Y NOTAS).
Dimas Antuña Gadea: INTER CONVIVAS,
 Montevideo: La Imprenta - Rafael María Carrocio Burone, 2018.
 387 p., 28,5 x 21,5 cm.



Obra de edición limitada (trescientos ejemplares) que reúne los escritos de Dimas Antuña alrededor de la liturgia entre los años 1930 y 1960 mostrando preocupación por algunos cambios que se venían insinuando debido a la incomprensión cada vez más generalizada del ritual gregoriano en nuestras tierras.

El P. Horacio Bojorge ha realizado aquí una brillante organización, digitalización y presentación de todas las notas, apuntes, borradores, redacciones y correcciones que la viuda de Antuña ha legado. Asimismo, ha compuesto una presentación de exquisita erudición y de ineludible lectura para comprender el contexto religioso y el núcleo del pensamiento que guiaba todas sus notas y conferencias, resumido en estas palabras: “Destruida la misa queda destruida la Iglesia”. (p.22)

Dimas Antuña, uruguayo de origen, desarrolló su vida hasta casi su fallecimiento en Buenos Aires, siendo colaborador activo de las revistas *Criterio*, *Ortodoxia* y *Número*. Integró el grupo de intelectuales organizadores de los Cursos de Cultura Católica que, debido a su necesidad y éxito se convirtieron en el origen fundacional de la Universidad Católica Argentina.

El centro de su análisis y estudio se concentró en las misas del Buenos Aires de aquella época y cual un mistagogo Antuña pretendió frenar el avance del modernismo y el proceso de simplificación que venían sufriendo. El misterio, la quintaesencia de la misa, peligraba. El hombre moderno no tolera el misterio.

Dimas Antuña fue un testigo lúcido del proceso durante el cual, paradójicamente al gran movimiento eucarístico comenzado en la década del 30, que reavivó la liturgia de mano de los Benedictinos, le siguió la casi inhabilidad del pueblo católico para comprender no sólo el ritual sino también variados aspectos de la doctrina milenaria que comenzaba a desembocar en la teología de la liberación.

Aquella inhabilidad, seguramente estaba cimentada en el enorme éxito que tuvo la ley 1420 de educación laica, gratuita y obligatoria cuyos programas y principios abrevaban en un spencerianismo radical. Buenos Aires era catalogada por aquellos tiempos como una *Provincia Spenceriana*. Toda práctica religiosa era tachada de supersticiosa siendo la ciencia positivista la única fuente de verdad.

Efectivamente, desde los años 1880 se atacaba duramente los sacramentales como el bautismo, las bodas, los entierros y la vida monástica, entre otros. Se pretendía reducir a la Iglesia católica como a una simple organización humana sin reconocerle los atributos de sacralidad.

A comienzos del siglo XX, esa sociedad positivista, henchida de orgullo y autosuficiencia, cayó al abismo de las peores guerras y calamidades que la historia registra y, entonces siendo consciente del rol que la Iglesia mantenía en la humanidad, le abrió las puertas para que la ayude con el nihilismo imperante y conflictivo pero, sin claudicar en sus principios básicos y, considerándola como un mal provisorio aunque, necesario.

La educación católica pasó a ser, durante unos pocos años, obligatoria en las escuelas pero, seguía estando vedada en las universidades hasta que Frondizi permitió por ley la creación de universidades confesionales. La educación superior siguió siendo hasta los 60 dominio y bastión del positivismo científicista.

En este contexto hostil Dimas Antuña , (José Luis era su nombre de bautismo¹ pero, se nombraba a si mismo Dimas por identificarse con el *ladrón bueno* que muere con Jesús) luchó en todos los espacios posibles por clarificar y profundizar en lo que debe ser la vida básica y esencial de todo católico: la misa.

La extraordinaria singularidad que adopta su estudio y análisis es completamente novedoso hasta el momento y, por ello mismo, atractivo para cualquier historiador. Él mismo nos explicita que: “...*nuestro punto de vista ante la misa , no es de teólogos, ni de liturgistas, ni de historiadores, sino simplemente de hijos de la Iglesia: hijos sentados a la mesa de su Padre; convidados (incomprensiblemente, inmerecidamente) a la mesa del Señor. Nuestro punto de vista es el punto de vista de lo que somos: el punto de vista de los convidados, de los comensales, un punto de vista muy legítimo*” (p.141). Marcado sentido de pertenencia a la iglesia mientras que las demás ideas aglutinantes como el patriotismo o el nacionalismo comenzaban a extinguirse en el pecho de los argentinos.

Con la seguridad que da saberse hijo amado resultará al lector muy llamativo el que sus conferencias sobre la misa, sus partes y sus beneficios,

1. Para más datos de su biografía remitimos a consultar la Revista Gladius n^a 26 de abril 1993

estaban dirigidas no sólo a los laicos sino también a los arzobispos y sacerdotes, a continuación citamos: “...se me ha designado a mí, fiel sin docencia, a fin de ofrecer al público una conversación sencilla. Mi palabra desprovista de autoridad, no tiene otro valor que el de un testimonio. Es el testimonio de la fe que los fieles ofrecen a la Iglesia, el testimonio que los hijos pueden ofrecer a su Padre” (p. 87)

Así entonces, la misa: “ tiene que ser para mí el acto por excelencia de la incorporación a Cristo (...) Quiero estudiar la misa. Considerarla, meditarla, escudriñarla, amarla, contemplarla. (...) A la misa quiero someter mi vida.” (p.25)

Los movimientos de la liturgia eran absorbidos y explicados por él, de una forma que causaba fuerte impacto y cautivaba a su auditorio, pues los asemejaba a la animación de un ser humano vivo y pleno. A saber : “ Los movimientos del alma, al *Introito* y a la Oración; la inteligencia, a las *Lecturas* y al *Credo*; todos mis actos, *etiam peccata* y *Ofertorio*; mi ser todo, a la Eucaristía y todo mi cuerpo y mi alma y mi tiempo y mi eternidad al *Amén del Canon*” (p.25)

El lector encontrará a lo largo de las páginas, magistralmente ordenadas, el alma de la sacralidad de la misa, su misterio de amor y el rol fundamental de la iglesia para la transmisión a sus hijos. Una iglesia que transitaba un fuerte punto de inflexión no sólo de la sociedad argentina sino también de, la sociedad occidental

La lectura de estos documentos significan un aporte inédito y fuentes primarias para todo historiador, liturgista, antropólogo e inclusive sociólogo que, junto con el inevitable y necesario *Iota Unum* de Romano Amerio, puede comenzar a armar un cuadro de comprensión de los cambios profundos y, para muchos todavía incomprensibles, de la iglesia católica durante este período de inflexión en nuestro país.

Clotilde Baravalle



OFERTA ESPECIAL

— por tiempo limitado —

COLECCION COMPLETA

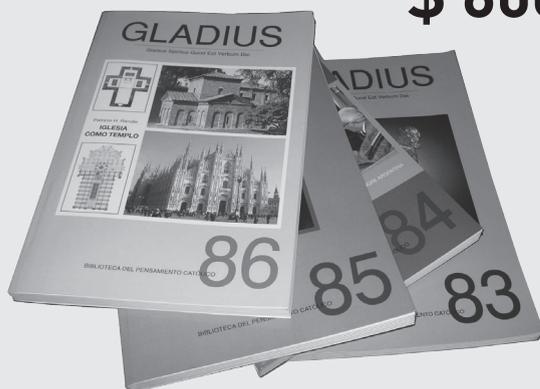
REVISTA GLADIUS,

Biblioteca del Pensamiento Católico Gladius

VOLUMENES 5 al 100

incluye Índice General

\$ 6000



Además...
**DESCUENTOS
ESPECIALES por
COMPRAS EN
CANTIDAD**

DIRIGIR SOLICITUDES A:

FUNDACION GLADIUS, Casilla de Correo 376 (1000) Correo Central|
o vía mail a fundaciongladius@gmail.com

Depósito o Transferencia bancaria: Banco Santander Río, Cuenta Corriente en
Pesos N° 767-000779/7, CBU 0720767120000000077972, CUIT 30-64582829-8

GLADIUS

¡EL MEJOR REGALO ES UN LIBRO!

Solicite nuestros libros enviando el siguiente formulario de pedido por correo a:
FUNDACION GLADIUS, Casilla de Correo 376 (1000) Correo Central o vía mail a
fundaciongladius@gmail.com

PEDIDO DE PUBLICACIONES

Nombre y Apellido:.....

Domicilio:.....

..... CP:

Localidad: Prov.:

Teléfono: E-mail:

Forma de pago

Depósito o Transferencia bancaria: Banco Santander Rio
Cuenta Corriente en Pesos 767-000779/7
CBU 0720767120000000077972
CUIT 30-64582829-8

y luego enviar el presente Pedido de Publicaciones y la copia de la boleta de pago a: FUNDACION GLADIUS, Casilla de Correo 376 (1000) Correo Central o vía mail a *fundaciongladius@gmail.com*

**Remito comprobante de Depósito/Transferencia por la suma de \$
en concepto de la/s publicaciones señaladas a continuación**

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO GLADIUS

Suscripción Gladius	Ordinaria	Estudiante	Extranjera	Apoyo
<input type="checkbox"/> Año 2020: Volúmenes 106-107-108	\$ 900	\$ 700	\$ 9.000	\$ 2.500

Volúmenes sueltos (1-2-3-4 agotados) c/u \$ 400

Indique los números solicitados: _____

OFERTA ESPECIAL: Colección completa N° 5 al 100 (incluye Índice General) \$ 6000

Continúa >

Marque con una X el/los libro/s elegido/s:

- | | | |
|--------------------------|--|--------|
| <input type="checkbox"/> | AUTORES VARIOS, Lucidez y Coraje. Homenaje al P. Sáenz | \$ 450 |
| <input type="checkbox"/> | BOJORGE, Horacio, Estas son aquellas palabras mías | \$ 650 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael L., Akathistos. Iconografía del Taller Rublev | \$1200 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael L., Imagen y palabra. (ed. ampliada) | \$ 600 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael L., Legislación Fundamental sobre Recursos Naturales | \$1000 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael L., Teología Política según Gueydan de Roussel | \$ 600 |
| <input type="checkbox"/> | CAPONNETTO Mario, ABUD Jordán, ALONSO Ernesto, ¿Qué es la Psicología? Acerca del estatuto epistemológico de la psicología | \$ 520 |
| <input type="checkbox"/> | CASSAGNE Inés de, Imágenes del Apocalipsis | \$1200 |
| <input type="checkbox"/> | CASTELLANI Leonardo, Las ideas de mi tío el cura | \$ 650 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, El Abismo del Mal | \$ 390 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto. El Áncora del Alma | \$ 400 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo | \$ 390 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, La Historia Interior | \$ 400 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, La Iglesia Católica y las Catacumbas de Hoy | \$ 390 |
| <input type="checkbox"/> | NOVEDAD CIPERIANI Gonzalo José, La Persona de Cristo | \$ 500 |
| <input type="checkbox"/> | DE MARTÍNEZ PEREA, Conocer nuestro tiempo | \$ 460 |
| <input type="checkbox"/> | DE MARTÍNEZ PEREA, La Cara Oculta del Sexo | \$ 130 |
| <input type="checkbox"/> | DE MARTÍNEZ PEREA, Socorro... mi hija está embarazada | \$ 300 |
| <input type="checkbox"/> | DELHEZ, Víctor, 49 grabados sobre el Apocalipsis | \$1200 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique. Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO I | \$ 350 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique. Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO II | \$ 430 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique. Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO III | \$ 590 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique. Estudios Malvinenses | \$ 650 |
| <input type="checkbox"/> | DIEZ, Marcelo, Luces y Sombras de la Educación Argentina | \$ 260 |
| <input type="checkbox"/> | EDDÉ, Emile, El Líbano en la Historia | \$ 320 |
| <input type="checkbox"/> | GUEYDAN DE ROUSSEL, Guillermo, El Verbo y el Anticristo | \$ 325 |
| <input type="checkbox"/> | HERNÁNDEZ H., Familia, sociedad, divorcio | \$ 130 |
| <input type="checkbox"/> | HÖFFNER, Josef Card., ¿Doctrina Social de la Iglesia o Teología de la Liberación? | \$ 130 |
| <input type="checkbox"/> | LASA Carlos Daniel, Tomás Darío Casares | \$ 400 |

Marque con una X el/los libro/s elegido/s:

<input type="checkbox"/>	LEDESMA de CASERES, Los nobles pobres	\$ 390
<input type="checkbox"/>	MOLNAR, Thomas, La Iglesia Peregrina de los Siglos	\$ 325
<input type="checkbox"/>	MONTEJANO Bernardino, Familia y Nación	\$ 130
<input type="checkbox"/>	P. Emmanuel, El Cristiano del día y el Cristiano del Evangelio	\$ 400
<input type="checkbox"/>	REGO, Francisco, La materia prima: una confrontación crítica	\$ 230
<input type="checkbox"/>	REGO, Francisco, La Polémica de los Universales: sus Autores y sus Textos	\$ 230
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, Antonio Gramsci y la Revolución Cultural	\$ 130
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, Cristo y Las Figuras Bíblicas	\$ 520
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, Derecho a la vida: cultura de la muerte	\$ 130
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, El Cardenal Pie	\$ 585
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, El Hombre Moderno	\$ 330
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, El Icono, esplendor de lo sagrado	\$ 950
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, Héroes y Santos: Isabel la Católica	\$ 130
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, Héroes y Santos: San Bernardo	\$ 130
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, Héroes y Santos: San Fernando	\$ 130
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, Héroes y Santos: San Pablo	\$ 130
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, In Persona Christi	\$ 550
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Catedral y el Alcázar	\$ 1200
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Cristiandad y su Cosmovisión	\$ 750
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades I, La sinagoga y la Iglesia primitiva. Las persecuciones del Imperio Romano. El Arrianismo	\$ 400
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades II, La invasión de los Bárbaros	\$ 700
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades III, La embestida del Islam	\$ 400
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y Las Tempestades IV, La querrela de las investiduras. La herejía de los cátaros	\$ 400
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades V, El Renacimiento	\$ 400
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VI, La Reforma Protestante	\$ 550
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VII, La Revolución Francesa I. La revolución cultural	\$ 550
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VIII, La Revolución Francesa II. La revolución Desatada	\$ 550
<input type="checkbox"/>	SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades IX, La Revolución Francesa III. Cuatro Pensadores contrarrevolucionarios	\$ 550

Marque con una X el/los libro/s elegido/s:

- | | |
|---|--------|
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades X, La Revolución Francesa IV. La epopeya de La Vendée | \$ 550 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades XI, El Modernismo | \$ 460 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades XII, La Gesta de los Cristeros | \$ 650 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio I, La Misericordia de Dios | \$ 520 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio III, La figura Señorial de Cristo | \$ 520 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio V, El Misterio de la Iglesia. | \$ 400 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VI, La Siembra Divina y la fecundidad apostólica. | \$ 520 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VII, El seguimiento de Cristo. | \$ 400 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VIII, La Expectación de la Parusía | \$ 400 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Madre de la Misericordia | \$ 300 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Mamá Antula. Beata Antonia de San José | \$ 150 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida. Ciclo A | \$ 370 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida. Ciclo B | \$ 370 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida. Ciclo C | \$1200 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Rusia y su Misión en la Historia I | \$ 450 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Rusia y su Misión en la Historia II | \$ 500 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Virtudes fundamentales | \$ 400 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Ramiro, Fátima (3ra.edición) | \$ 700 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Ramiro, San José Gabriel del Rosario Brochero y su tiempo | \$ 800 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Ramiro, Sólo Dios Basta (rústica) | \$ 550 |
| <input type="checkbox"/> SÁENZ, Ramiro, Sólo Dios Basta (tapa dura) | \$ 700 |
| <input type="checkbox"/> San Alfonso María de Liguorio, La Vocacion Religiosa | \$ 260 |
| <input type="checkbox"/> Santo Tomás de Aquino, Las Creaturas Espirituales | \$ 560 |
| <input type="checkbox"/> SIEBERT Marta, La transformación educativa argentina | \$ 150 |
| <input type="checkbox"/> SOLZHENITSYN Alexandr, El suicidio de occidente | \$ 150 |
| <input type="checkbox"/> WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo I | \$2000 |
| <input type="checkbox"/> WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo II | \$2000 |
| <input type="checkbox"/> WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo III | \$2000 |

OFERTAS POR COLECCIÓN

- | | | |
|--------------------------|--|-----------------|
| <input type="checkbox"/> | REVISTA GLADIUS, Colección N° 5 al 100 | \$ 6.000 |
| <input type="checkbox"/> | WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo I, II y III | \$ 5.000 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael L., Akathistos. Iconografía del Taller Rublev
Imagen y palabra. (ed. ampliada)
Legislación Fundamental sobre Recursos Naturales
Teología Política según Gueydan de Roussel | \$ 2.900 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, El Abismo del Mal
El Áncora del Alma
Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo
La Historia Interior
La Iglesia Católica y las Catacumbas de Hoy | \$ 2.300 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique.
Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO I
Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO II
Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO III
Estudios Malvinenses | \$ 1.700 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo,
La Nave y las Tempestades I, La sinagoga y la Iglesia primitiva. Las persecuciones del Imperio Romano. El Arrianismo
La Nave y las Tempestades II, La invasión de los Bárbaros
La Nave y las Tempestades III, La embestida del Islam
La Nave y Las Tempestades IV, La querrela de las investiduras. La herejía de los cátaros
La Nave y las Tempestades V, El Renacimiento
La Nave y las Tempestades VI, La Reforma Protestante
La Nave y las Tempestades VII, La Revolución Francesa I. La revolución cultural
La Nave y las Tempestades VIII, La Revolución Francesa II. La revolución Desafada
La Nave y las Tempestades IX, La Revolución Francesa III. Cuatro Pensadores contrarrevolucionarios
La Nave y las Tempestades X, La Revolución Francesa IV. La epopeya de La Vendée
La Nave y las Tempestades XI, El Modernismo
La Nave y las Tempestades XII, La Gesta de los Cristeros | \$ 5.500 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo,
Las Parábolas del Evangelio I, La Misericordia de Dios
Las Parábolas del Evangelio III, La figura Señorial de Cristo
Las Parábolas del Evangelio V, El Misterio de la Iglesia
Las Parábolas del Evangelio VI, La Siembre Divina y la fecundidad apostólica.
Las Parábolas del Evangelio VII, El seguimiento de Cristo
Las Parábolas del Evangelio VIII, La Expectación de la Parusía | \$ 2.300 |

OFERTAS POR COLECCIÓN

- SÁENZ, Alfredo,
Antonio Gramsci y la Revolución Cultural
Cristo y Las Figuras Bíblicas
El Cardenal Pie
El Hombre Moderno
El Icono, esplendor de lo sagrado
El Santo Sacrificio de la Misa
Héroes y Santos: San Bernardo
Héroes y Santos: San Fernando
Héroes y Santos: San Pablo
In Persona Christi
La Cristiandad y su Cosmovisión
Madre de la Misericordia
Mamá Antula. Beata Antonia de San José
Palabra y Vida. Ciclo A
Palabra y Vida. Ciclo B
Palabra y Vida. Ciclo C
Rusia y su Misión en la Historia I
Rusia y su Misión en la Historia II
Virtudes fundamentales \$ 6.000
- SÁENZ, Ramiro,
Fátima (3ra.edición)
San José Gabriel del Rosario Brochero y su tiempo
Sólo Dios Basta (rústica)
Sólo Dios Basta (tapa dura) \$ 2.300
- SERIE CUADERNOS DE GLADIUS (\$150 c/u)
P. Alfredo Sáenz, **La realeza de Cristo y la apostasía del mundo moderno**
Rafael L. Breide Obeid, **El Campamento. El estilo formativo del P. Fortini**
P. Alfredo Sáenz, **El espíritu del mundo**
Mario Caponnetto, **La voluntad de sentido en la logoterapia de Viktor Frankl** \$ 500

ENCONTRANOS EN:

Bartolomé Mitre 1721 - CABA, Tel. 4371-3344
(Lunes a viernes de 11 a 18 hs.)

Contacto Fundación Gladius:
fundaciongladius@gmail.com



I N D I C E

Rafael Breide Obeid | LA GUERRA SOCIAL.

Revolución mutante de Gramsci a Negri y de lo cultural a lo social

Horacio Bojorge | Dios es relación (2). Religión y vinculación

Francisco Rego | Reseña del artículo de D. Lasa: 'Teología del pueblo': ¿teología o ideología?

Claudio César Calabrese | Los argumentos para la comprensión de Dios en Clemente de Alejandría: Influjos órficos en Stromata V

Carlos L. Bosch (Traducción) | El fin del ejército imperial de la ofensiva de Ludendorff a la victoria de Foch.

Bernardino Montejano | Guareschi: a la verdad a través de la sonrisa

P. Ignacio Andereggen | La persona de Cristo en la tradición de la Iglesia. Presentación de libro del P. Ciperiani

Mario Enrique Sacchi | El retorno al origen

BITACORAS

PUBLICACIONES RECIBIDAS

BIBLIOGRAFIA

Clotilde Baravalle.

Bojorge, Horacio (Presentación y notas) / **Dimas Antuña Gadea.** *Inter Convivas*



ISBN 978-987-659-088-4



9 789876 590884