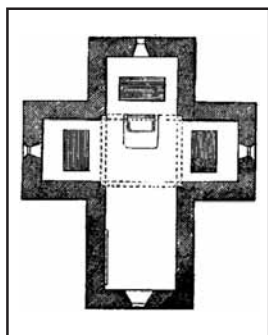


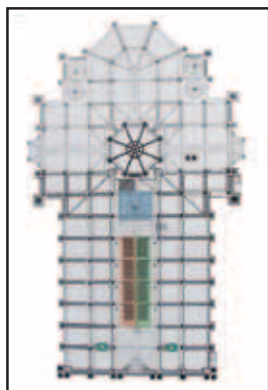
GLADIUS

Gladius Spiritus Quod Est Verbum Dei



Patricio H. Randle

IGLESIA COMO TEMPLO



86

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

GLADIUS

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

86



GLADIUS

Año 29 / N° 86
Pascua 2013

Director

Rafael Breide Obeid

Colaboran en este número

Rafael Breide Obeid, Manuel Vargas de la Torre, Patricio H. Randle, Pbro. Lic. Hernán Sebastián Sánchez Rioja, Daniel Omar González Céspedes, Carlos Baliña, Fernando Romero Moreno, Thorin Escudo de Roble, P. Carlos Mancuso

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Fotografías:

- Vista externa y planta del Mausoleo de Gala Placidia en Ravena. S. V d.C.
- Vista externa y planta del Duomo di Milano.

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones se pueden efectuar por correo: C. C. 376 (1000) Correo Central, Buenos Aires, República Argentina o al e-mail: fundaciongladius@fibertel.com.ar

Para correspondencia, envío de artículos o recensiones dirigirse a:
fundaciongladius@fibertel.com.ar

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

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Breide Obeid, Rafael Luis
La justicia y el estudio del derecho. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gladius, 2013.
176 p. ; 23x15 cm.
ISBN 978-987-659-039-6
1. Filosofía del Derecho. I. Título
CDD 340.1

Fecha de catalogación: 03/05/2013

Impreso por Editorial Baraga del Centro Misional Baraga, Colón 2544, Lanús Oeste, Buenos Aires, República Argentina
Abril de 2013

ÍNDICE

EDITORIAL

Rafael Luis Breide Obeid
La Justicia y el Estudio del Derecho.....3

Manuel Vargas de la Torre
La Virgen de Guadalupe y la Hispanidad7

Patricio H. Randle
Iglesia como templo19

Traducción de Patricio H. Randle
Actualidad del canto gregoriano43

Patricio H. Randle
Abadías tradicionalistas en pleno siglo XXI57

Pbro. Lic. Hernán Sebastián Sánchez Rioja
Participación y temporalidad. En busca del sentido del ser finito63

Daniel Omar González Céspedes
La santa muerte del cura Brochero99

Carlos Baliña
El donatista Tyconius, padre de la hermenéutica cristiana occidental109

Fernando Romero Moreno
Alberto Ezcurra Uriburu: Un Patriota de la Tierra y del cielo (Conferencia pronunciada en el V Curso de de Formación, General Alvear, Provincia de Mendoza, 27.4.2013)123

Thorin Escudo de Roble
Saruman, el multicolor.....139

P. Carlos Mancuso
Actividad del demonio sobre el hombre151

EL TESTIGO DEL TIEMPO. BITÁCORA157

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS.....161

BIBLIOGRAFÍA163

Presentación del libro "La Belleza", del P. Gabriel Dondo, el 29/9/2011 en el colegio San Pablo (Juan Luis Gallardo) | Una familia de bandidos en 1793. Marie de Sainte-Hermine. Relato de una abuela. (Juan Bautista Fos Medina) | Grandeza y Enigmas de Mayo – Jaime Luis Anaya, Instituto de Magistrados de la Nación en Retiro. (Nahir Pasquier)

La Justicia y el Estudio del Derecho

I. La Justicia

La Justicia es un hábito que inclina a la voluntad, constante y perpetuamente, a dar a cada uno lo que le pertenece estrictamente.

No se trata de un regalo sino algo debido y consiste en la adecuación exacta a lo debido.

La importancia de la justicia para el orden comunitario es de absoluta necesidad individual y social.

Ella hace que respetemos mutuamente nuestros derechos; prohíbe el fraude y el engaño; prescribe la sencillez, la veracidad y la gratitud; regula las relaciones de los particulares entre sí, de cada uno con la sociedad y de la sociedad con las personas.

Ella pone orden en todas las cosas, trae consigo la paz y el bienestar de todos.

La paz es la tranquilidad en el orden (San Agustín) y la justicia actúa a favor de la paz indirectamente removiendo los obstáculos.

II. Las partes de la Justicia

La Justicia tiene partes integrales y partes subjetivas.

Son partes integrales: *apartarse del mal* (no cualquiera, sino el nocivo para el prójimo) y *hacer el bien* (no cualquiera sino el debido al otro).

Las partes subjetivas de la justicia son:

1. La *justicia legal*, es la disposición a dar lo debido al todo, en la que se da la razón completa o perfecta de la justicia, ya que comprende en su objeto el todo y el bien participado por el sujeto.
2. La *justicia distributiva*, en que da a las partes el bien que corresponde en proporción a su respectiva contribución al bien común. Esta idea de la justicia como proporción abarca honores, cargos e impuestos.

3. La *justicia conmutativa*, que regula el intercambio entre las partes conforme a la igualdad y reciprocidad que en aquel debe existir.

La justicia es la virtud por la cual tiene vigencia el orden natural humano, por cuya causa existe la sociedad humana; si falta esta relación típicamente humana rige entre los individuos la ley de la selva.

Cuando se produjo en el siglo XIX la cuestión social, se preguntaron si correspondía hablar de una nueva forma de justicia: la justicia social.

Pero resulta que toda justicia es social por naturaleza.

La llamada “Justicia social” se daría por el equilibrio y la armonía entre las tres, armonía que se produce cuando todos ordenan sus actos como partícipes del bien común.

La justicia internacional es el derecho de las gentes y debe regirse por las normas de la justicia legal distributiva y conmutativa, según las obligaciones sean con la humanidad o entre naciones.

El objeto de la justicia es el derecho.

III. La Crisis del Derecho

El afán de producir un derecho sin referencia a la moral en general y al concepto de justicia en particular ha traído como consecuencias: la cuestión social, la anarquía, el estado totalitario, la destrucción de la naturaleza y del ambiente humano, la ciencia sin conciencia, el desarrollo de una sociedad inhumana y no viable, no sustentable. La falta de justicia referida a un orden moral objetivo destruye la causa material de la sociedad, o sea, la sociabilidad.

Lo cual nos lleva por el camino errado de la multiplicación hiperinflacionaria de leyes. Ya decía Platón:

“Cuanto más se corrompía las costumbres más se multiplicaban las leyes”.

IV. La Restauración del Orden Natural

La solución pasa por la recuperación de la conciencia de que existe un orden moral objetivo. Si por el contrario todo es relativismo moral, si todo es subjetivismo, como debemos vivir juntos no queda más remedio que imponer un orden extrínseco a la realidad. ¿Cuál es la subjetividad que prevalece? ¿Cuál subjetividad impone la norma? Es obvio que prevalece la opinión del más fuerte.

Por el contrario, si la inteligencia sin pasión es la ley; es posible descubrir un orden moral objetivo que sea patente para la subjetividad de cada uno.

No se tratará entonces de ser “dueño de la verdad”. Se trata de dejarse dominar por ella.

Todo deber depende del Ser, que es captable por nuestra razón. Las cosas que son, en la medida que son, son buenas, pertenecen a un orden y tienen una jerarquía.

No hay, pues, un sistema de valores al margen del orden del ser.

El concepto de “valores” como escala ideológica que se puede imponer a la realidad tiene más que ver con las ideas mercantiles de “bolsa de valores” o las manufactureras de “valor agregado” y no son una sana filosofía realista. Las cosas valen por lo que son. La inteligencia puede descubrir su naturaleza, su esencia y sacar de ahí su ley interna y su valor intrínseco. “Lo suyo de cada cual”.

V. La esperanza renovadora del Derecho está en respetar el Orden Natural

La exigencia de respetar el orden natural parte de dos Derechos novedosos:

La Doctrina de los Derechos Humanos (deberían llamarse Derechos Naturales de la Persona Humana) y el estudio del Régimen Jurídico de los Recursos Naturales (sería mejor llamarlo Derecho de la Naturaleza y el Ambiente Humano)

VI. Los Derechos Humanos

La naturaleza del hombre es ser racional y libre y por tanto, responsable de sus actos.

Esta es una noción importante. El Derecho es algo humano y existe por la dimensión social del hombre.

Los conceptos de libertad y límite son fundamentales.

Una esperanza auspiciosa de la reconstrucción del derecho está en el fuerte reclamo moral que tiene la doctrina de los Derechos Humanos. Pero esto se puede malograr y transformar en otro fenómeno hiperinflacionario si no admitimos que la libertad se paga con responsabilidad.

La mayoría de los derechos no son solo derechos sino “derechos-deberes”. Tenemos el derecho de enseñar y aprender pero una vez asumido el compromiso tenemos el deber de enseñar y aprender.

Además, el respeto de la dignidad de la persona humana exige que se consideren sus derechos naturales como inherentes a su persona, y no como una creación artificial sociógena.

VII. El Derecho de los Recursos Naturales y el Ambiente Humano

El otro ámbito de la renovación del derecho son las nuevas disciplinas de los derechos de los Recursos Naturales y Ambiente, entendidos como tales los que regulan las relaciones del hombre con la Naturaleza y el Ambiente recíprocamente. Ello surge de los objetivos y de los principios de la legislación ambiental (Ley General del Ambiente N° 25675, República Argentina)

Veamos la enumeración de los objetivos:

- Preservación, conservación, recuperación y mejoramiento de la calidad de los Recursos Ambientales
- Promoción de la Calidad de Vida
- Fomento de la participación social
- Promoción del uso racional y sustentable de los recursos naturales.
- Mantenimiento del equilibrio dinámico de los sistemas ecológicos
- Conservación por la diversidad.
- Prevención de los efectos nocivos y peligrosos
- Promoción del cambio en la mentalidad
- Organización e integración de la información
- Establecimiento de sistemas suprajurisdiccionales.

Y en cuanto a los principios son:

Congruencia, prevención, precaución, equidad entre generaciones, progresividad, subsidiariedad, sustentabilidad, solidaridad y cooperación.

Estos objetivos y principios son inalcanzables si no se vuelve a una concepción realista del universo y a la admisión de un orden moral objetivo basado en la ley natural y al subsiguiente respeto por la dignidad de la persona humana inteligente, libre y responsable de sus actos.

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

La Virgen de Guadalupe y la Hispanidad

POR MANUEL VARGAS DE LA TORRE

Admiro, España altiva, tu nobleza,
tu carácter indómito y bravío,
pero a la par admiro la grandeza
y el heroico valor del pueblo mío.

Culparte en nuestro siglo fuera mengua,
venciste y nadie intentará culparte,
entre tus dones heredé tu lengua
y nunca la usaré para insultarte.

¡Nuestra sangre es igual!, que nadie oponga
a nuestra unión ninguna idea mala.
¡La plegaria inmortal de Covadonga!
¡Siglos más tarde resonó en Iguala!

La misma es nuestra raza altiva y fiera,
igual nuestro carácter franco y rudo;
aquí, el águila libre por bandera
allá el león por símbolo y escudo.

Hoy la gloria con bellos arreboles.
Ilumina enlazadas nuestras manos;
¡Honor eterno a México españoles!
¡Honor eterno a España mexicanos!

(Juan de Dios Peza)

Sobre el oleaje, aún virgen, del misterioso Atlántico, viajan tres carabelas. La capitana, Santa María, va escribiendo en los reflejos del agua el nombre de la Madre de Dios. Van en misión de Castilla y Aragón. Por la noche, al verlas pasar, debieron rezar las estrellas reverentes. “¡Santa María!” responde el dulce lauretano murmullo de las olas. Era la barca que llevaba a Columbus –Colón–, a Cristóforo, el portador de Cristo, llevaba el corazón de España para sembrarlo en tierras del misterio.

La nave aceleraba la plenitud de los tiempos. Y cuando la cruz se hincó en las playas de América se completó la redondez de la tierra y el imperio de Dios en los límites occidentales.

Poco después el navegante volvió llevando su gran tesoro. No eran ni los montones de oro ni las preciosas piedras, era el primer aborigen americano, hijo de España que iba... y los Reyes Católicos recibieron a Colón en Barcelona; ahí el navegante desplegó sus riquezas. Todos los ojos brillaron de admiración. Sólo unos ojos brillaron de lágrimas, los de Isabel, que descendiendo del trono se encaminó al indio y lo besó. El indio temblando de azoro no comprendió pero en aquel beso de España nació la Hispanidad. Isabel la Católica fue la primera madre de América.

A propósito del adjetivo “Católicos” con que se califica a los Reyes Fernando e Isabel de España, los Reyes Católicos, no les fue agregado por algún cronista o historiador; fue decisión pontificia, único en la historia, tomado conjuntamente con el Sacro Colegio y manifestada en la Bula “*Si convenit*” del 2 de diciembre de 1496. (**Oración de la Reina Isabel la Católica:** “*Tengo miedo Señor de tener miedo y no saber luchar... Tengo miedo Señor de tener miedo y poderte negar... Yo te pido Señor que en tu grandeza no te olvides de mi... Y me des con tu amor la fortaleza para morir por ti*”).

El Señor dijo a España: “He ahí a tu hijo”, a través de su Vicario en la tierra, S.S. el Papa Alejandro V, mediante las bulas *Eximiae devotio- nis e Intercaetera*, cuya causa única y final de conceder el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los Reyes de Castilla y fue la predicación del Evangelio y la dilatación de la fe y la religión católica y la conversión de aquellos naturales de aquellas tierras y no para hacerlos mayores señores ni más ricos príncipes de lo que eran.

España acogió con profundo amor la maternidad del continente recién descubierto. Basta leer el Codicilio que la Reina Católica agregó a su testamento un día antes de morir, el 25 de noviembre de 1504:

“De acuerdo a mis constantes deseos, y reconocidos en las bulas que a ese efecto se dieron, de enseñar y doctrinar buenas costumbres e instruir en la fe católica a los pueblos de las islas y tierra firme del mar océano, mando a la princesa mi hija y al príncipe su marido, que así lo hagan y cumplan e que este deseo sea su principal fin e que en ello pongan mucha diligencia y non consientan ni den lugar que los indios vecinos y moradores de las dichas Indias y tierra firme ganadas y por ganar reciban agravio alguno en sus personas y bienes, mas manden que sean igualmente tratados. Y si algún agravio han recibido lo remedien y provean”.

Los deseos mostrados en el testamento de la católica reina fueron estrictamente cumplidos por sus descendientes directos los monarcas de la Casa de Austria: Carlos I de España y V de Alemania, Felipe II, Felipe III, Felipe IV Y Carlos II.

No fue un individuo que dio a la humanidad el Nuevo Mundo. Fue una nación, España, que por casi ocho siglos había ido preparándose para ello, con la preparación de dolor y lucha que siempre marca el camino que conduce a la realización de una hazaña estupenda.

Ocho siglos de lucha hacen de la historia de España una de las más fascinantes de la historia de la humanidad.

No es posible comprender la conquista española del Nuevo Mundo sin conocer antes esos ocho siglos de la historia de España que precedieron al día que salió del Puerto de Palos el gran descubridor. Lo maravilloso de todo esto se ha ocultado a nuestros niños y jóvenes en los programas de historia. Para la mayor parte de la gente España es la gran incomprendida. De su historia, más de la mitad en volumen y casi el total en punto a interés, radica en los anales de su invasión por los moros el año 711 y termina con la toma de Granada, último bastión moro, en enero de 1492 por los Reyes Católicos.

El espectáculo del moro que conquista al grito de Alá y Mahoma revivió y templó la fe del hispano en Dios y en Cristo.

Testifican este hecho no sólo su coraje en las lides bajo el pendón de la cruz, sino también en las peregrinaciones a la basílica del apóstol Santiago en Compostela, la fundación de las universidades: Coimbra, Salamanca, Alcalá, Zaragoza, en los momentos de mayor peligro, la creación de obras maestras de arquitectura, catedrales, templos, aún antes de que desapareciera el temor de que los invasores las destruyeran, el aumento de santos cultísimos que serían sucesores de San

Isidoro de Sevilla en la fundación de órdenes religiosas, militares y, sobre todo, el surgimiento de hermandades y cofradías de hombres y mujeres que hacían el voto de venderse si era necesario como esclavos de los moros, para el rescate de otros cristianos. La vida católica se transformó no solamente en un período de intenso romance, fruto frecuente del misticismo, sino en un período de gran heroísmo religioso cristiano. La guerra le dio reciedumbre. El idealismo lo sublimó. El soldado llevaba esa herencia en su mochila espiritual y combatió por él. El sabio cifraba en él sus vigiliás. El sacerdote lo predicaba. Ningún sacrificio por grande que fuese parecía digno de su altar. Transformó a España, capturó a Granada. Y cuando las últimas victorias sobre sus enemigos interiores de España salvaron a la nación, regresó Colón con el anuncio de las tierras maravillosas que acaban de descubrir. España estaba dispuesta ya para nuevas conquistas en el nombre de Cristo. Estos siglos de batallas tuvieron mucho que ver con las conquistas del Nuevo Mundo. Contribuyeron a estructurar al español y a hacerlo el único europeo de su tiempo capaz de realizarla, el único preparado por largos padecimientos y luchas para llevarla a cabo con todo éxito como manifestación: la Hispanidad.

Pero, ¿qué es Hispanidad? Hispanidad, nombre abstracto de la realidad de España. Es aquello por lo que España es España. Sus pensadores, Ramiro de Maeztu y García Morente nos dicen que hispanidad no es unidad de raza ya que abarca varias razas, ni unidad de sangre que es cauce de muchas sangres ni unidad de idioma ya que el idioma es la flor pero no la raíz. Que no es unidad territorial ni económica, ni política ni ninguna especie de unidad material, sino la unidad espiritual, un estilo del alma española y, diría yo, un soplo vital que invade toda la historia de España en su pasado. Prosiguen estos pensadores más que definiendo la hispanidad, describiendo sus caracteres. Hispanidad es rebeldía contra lo extraño. España se rebeló contra el arrianismo, contra el Islam, contra Lutero. La posición española no fue ante la Reforma sino contra la Reforma. Se convoca al Concilio de Trento. El Concilio de Trento es obra esencialmente española. Los hombres que llevaron las ideas y las proposiciones que van a hacerse dogmas fueron formados en las universidades españolas. Y lo que se ha denominado Contrarreforma –movimiento que culmina con el Concilio de Trento– es tarea y acción de españoles, y el protestantismo que fue la disolución de la unión de Europa, impotente y rencoroso buscó va a esconderse a las nieblas del Norte para desquitarse con la Leyenda Negra. Hispanidad fue rebeldía contra la hoz y el martillo. Hispanidad es

virilidad estoica que acepta y cumple su destino en la hora de la prueba. Hispanidad es el arrojo y la aventura. Hispanidad es una visión de los valores del mundo, una jerarquía fija e inamovible en que lo espiritual está sobre cualquier valor material. Hispanidad es personalismo que coloca a la persona humana sobre toda la creación. Hispanidad es la esencia del caballero cristiano, soñador como el Quijote, cortés y místico como el Caballero de la mano en el pecho de El Greco.

Todo esto es muy cierto, pero permitidme expresar mi pensamiento. Eso no es la raíz de España. Es si se quiere la raíz biológica de España, su raíz biológica y hasta filosófica; mas la raíz más honda de España es su raíz teológica.

Teología de una nación es el conjunto de relaciones que un pueblo tiene con Dios y con las verdades que Él reveló y con los auxilios de Gracia que Él concede por la Redención y con la Iglesia que Jesús fundó.

Por eso mismo España ve su modelo altísimo en la Madre de Dios. El mejor canto de España ha sido para María, desde la deliciosa ternura de Alfonso el Sabio hasta el arte complicado de Gerardo Diego y el de José María Pemán. Es claro, María vive en la historia de España, Ella le dio la Reconquista, el triunfo de Lepanto y el Rosario. Un 12 de octubre le regaló un continente. Ella le ha dado el don de la Hispanidad por cuanto Hispanidad es el conjunto de valores cristianos. Sobre todo en aquel siglo XVI, el Siglo de Oro Español, cuando España fue más española, en que todos eran teólogos: los pensadores, los poetas, los músicos y los pintores. ¿Qué de raro tiene, para el que conoce lo español el milagro de Santa Teresa de Ávila o el de San Juan de la Cruz que supo juntar el más elevado escolasticismo teológico con el arte más puro y el más ardiente amor?

Se dice que el español es activo. Creo que tal activismo deriva del concepto de la gracia. Nos dice como España se apasionó con el gran problema de la gracia. Fue ahí donde nació el anhelo de dilucidar el gran problema teológico, que está en la médula de la doctrina cristiana: La conciliación entre la gracia de Dios y la libre cooperación del hombre para cumplir su destino: Su salvación. ¡Tiempo de decoro para la humanidad que se rompían lanzas por los valores del pensamiento! ... Saltan a la palestra dos españoles, Bañes y Molina y los dos tenían razón en sus premisas que son la defensa de la doble verdad: la Gracia divina y la Libertad y la Acción humana. Esto fue el español: Saber rezar para implorar la gracia, como si todo de ella dependiera y saber obrar, con denuedo y coraje, como si todo fuera obra del hombre.

A los valores cristianos ya mencionados, debo añadir otro: El concepto español de la mujer. El concepto español de la mujer no es el de la belleza física ni el de la gracia. No es la mujer objeto de galantería ni de esteticismo; en ella el español sabe penetrar su verdadera grandeza: la maternidad. Este pueblo supo conservar en su plenitud el concepto cristiano medular, polar de la madre. Por esto es ella el quicio del hogar español, por esto se encuentra en constante y ubicua evidencia ese sentimiento de familia en pleno vigor

Tres fuerzas invadieron América con los españoles: la determinación de los reyes de ser fieles al mandato de la Reina Católica expresado en su testamento de convertir a los aborígenes; el celo religioso que había en los hombres nobles y de gran elevación espiritual a quienes enviaron a realizar esa tarea y, por último, el espíritu de aventura que el combate contra los moros les había dejado.

México fue descubierto el primero de marzo de 1517, por una expedición salida de la Isla Fernandina –hoy Cuba– y mandada por Francisco Hernández de Córdova, que llevaba como piloto a Antón de Alaminos, que lo había sido de Colón en su último viaje a América.

Dos años después, el 18 de febrero de 1519, después de haber oído Misa en el Cabo de San Antonio de Cuba y en nombre y reverencia del Apóstol Santiago, Hernán Cortés se hacía a la mar en otra expedición que seguiría la ruta de Hernández de Córdova, desplegando al aire su bandera que ostentaba en campo blanco y azul una cruz de fuego con la siguiente inscripción en latín: *“Amigos sigamos la cruz, y si tuviéremos fe en esta señal venceremos”*.

La principal motivación de sus acciones guerreras la manifestó en esta proclama: “Exhorto y ruego a todos españoles que en mi campaña fueren a esta guerra que al presente vamos y a todas las otras guerras y conquistas que en nombre de Su Majestad por mi mando hubieren de ir que su principal motivo e intención es apartar y desarraigat de las idolatrías a todos los naturales destas partes y reducirlos o a lo menos y que sean reducidos al conocimiento de Dios y de su santa fe católica. Porque si con otra intención se hiciere la dicha guerra sería injusta y todo lo que en ella hubiese, obnoxio y obligada a restitución”.

Así, desde el instante mismo en que temerariamente emprendía la epopeya, fue la cruz el signo de la conquista. Signo indeleble, profundo, inmortal, que sellaría para siempre, en el futuro, la existencia de América... Cualesquiera que fueron los intereses materiales de los conquistadores, por mucha codicia que en su ánimo hubiere y por vio-

lentas que fueran sus humanas pasiones, lo cierto es que por encima de esas miserias propias de los soldados rudos y de aventureros audaces, un ideal superior, intenso, vivo, nutría medularmente el impulso básico de su esfuerzo: propagar la fe católica, encender los corazones, derramar la savia del Evangelio, establecer el predominio de la Cruz, enraizar vigorosamente el pensamiento católico y más particularmente su fisonomía mariana; llevar al fondo de las almas de los pueblos un amor vibrante, varonil, filial a la gloriosa siempre Virgen María.

La conquista de México por Hernán Cortés es uno de los hechos más grandes y férreos de la historia. Parece una ficción en que los hombres adquieren titánicos perfiles. Encarnan con realidad magnífica los audaces capitanes súbitos como saetas y sus episodios parecen resurgir formidable de la vieja caballería, donde sus paladines empleaban sus músculos de acero en batallas imposibles.

Consumada el 13 de agosto de 1521, durante tres siglos, hasta el 27 de septiembre de 1821 fuimos parte de España; fue nuestra gloriosa Edad Media. La historia oficial la ignora, habla de la noche de tres siglos, del yugo español. La verdad expresada por nuestro libertador, Don Agustín de Iturbide en la exposición de motivos de su Plan de Iguala, cuando dice: “Trescientos años hace que la América Septentrional está bajo la tutela de la nación más católica, heroica y magnánima. La España la educó y engrandeció formando esas ciudades opulentas, esos pueblos hermosos; sus provincias y reinos dilatados que en la historia van a ocupar lugar muy distinguido”.

Es decir, México es una derivación de España, los mexicanos tenemos una razón suprema para amar a España. Más que por su glorioso pasado, más que por su historia que es una epopeya, más que por sus hechos, sus hombres, su arte, amémosla por nuestra. Los pueblos que reniegan de lo suyo, de su ser, de su origen son como un fruto ácido de un árbol que no tiene raíces.

Los españoles no se limitaron a dominar lo que encontraban extrañándole el jugo en su provecho. Además de eso amasaron el alma y la vida de pueblos futuros, exploraron, descubrieron, señalaron rutas al porvenir. Hay naciones que parecen destinadas por la Providencia para descubrir y señalar rutas al espíritu humano. España fue de esas.

Aún antes de consumada la conquista, en la Primera Carta de Relación al Emperador, Cortés le pedía que enviara frailes de intachables costumbres para la conversión de los aborígenes. En respuesta vinieron primero tres franciscanos flamencos, entre ellos el gran Pedro

de Gante, lego, pariente cercano del Emperador, quien fue el primer evangelizador y educador de los indios; El 13 de mayo de 1524 llegaba otro grupo de frailes, doce por todos, como los apóstoles de Cristo encabezados por fray Martín de Valencia y entre los cuales figuraba fray Toribio de Benavente, a quien por su extremada humildad y pobreza llamaron los indios “Motolinia” que quiere decir pobrecito, expresión que el escogió en delante como su propio nombre.

Con lucido acompañamiento de caballeros y gran cantidad de aborígenes, salió Cortés a recibir a los frailes hasta tres leguas delante de Texcoco, siendo enorme la impresión que en el ánimo de los señores indígenas produjo el espectáculo inusitado que contemplaron sus ojos. Cortés que era para ellos la encarnación más alta del poder y la dignidad descendió de su caballo y postrándose sobre el polvo del camino tomó con la mano los hábitos raídos de los franciscanos, besándolos humildemente.

La huella que en el alma de los indios dejaría grabada escena tan notable debe haber valido ella sola más que la más elocuente predicación. Revelaba de manera objetiva el acatamiento de los grandes de la tierra a la excelsa humildad y a la sagrada condición de sacerdote de Cristo.

Más tarde llegaron los dominicos, luego los agustinos, los jesuitas, los betlemitas, etc. Etc. A lo primero que tuvieron que enfrentarse fue a aprender los idiomas a los que les dieron escritura y gramática. Eran manifestaciones de la Hispanidad, del amor de España a estos.

Mas para el perfecto amor, para la comunión espiritual, no basta que la madre ame al hijo, es preciso que el hijo quiera a la madre.

En la obra de la conquista faltaba algo. Algo que no era posible concretar ni definir. Una angustia secreta oprimía el corazón de los frailes misioneros. Por encima de la unidad política, persistía en el fondo la división, la pugna, el desdén del vencedor, el rencor del vencido y no bastaba a borrar esas huellas tan profundas del pasado, la ímproba, la inagotable caridad, el esfuerzo heroico y sublime del misionero. Era necesario algo más, algo superior al más enérgico y vital de los más recios empeños humanos. Era necesario para unir, para fusionar, para crear un compacto bloque y un solo ser de todos esos diferentes seres, la intervención de una fuerza poderosa y extraña que viniera a realizar el prodigio de la verdadera, definitiva y suprema fusión en una síntesis plena, creando en firme y para siempre la nacionalidad mexicana, que con la conversión de los pueblos idólatras a la Ley de Dios amainara

los vestigios de la lucha, forjando con vencedores y vencidos la nueva nación.

Cuando los hombres comprendieron que eran lentos sus esfuerzos, en auxilio de España vino una más alta conquistadora, e Isabel cedió su puesto a la Madre de Dios. “Mujer he ahí a tu hijo”, dijo otra vez Cristo a María. “Hágase en Mí según tu palabra” y descendió revisitando la forma de sierva para nosotros los mexicanos y para nuestra redención.

De estupor seguido de recogimiento profundo y de una honda emoción que hizo enmudecer a todos fue la escena imborrable desarrollada cuando por primera vez ojos humanos contemplaban atónito y embelezados la armónica y suave figura de la virgen y su rostro dulce y modesto, su conjunto todo, del que emana un extraño, irresistible atractivo, un poder que subyuga con fuerza secreta encendida de internos impulsos de amor. Esa primera y muda contemplación de la imagen milagrosa dibujada en el ayate, tuvo en aquel momento supremo todo el realismo y la intensidad de una devoción genuina y creadora, ya que al prosternarse Fray Juan de Zumárraga ante la Virgen, pendiente todavía del cuello del indio acató pública e inmediatamente la expresa voluntad de la celestial Señora reivindicando la raza que ella personalmente reivindicó en Juan Diego.

Por conducto de aquel indio pedía la Virgen de Guadalupe un templo para manifestar su amor a todos los habitantes de esta tierra, sin hacer distingos entre los antiguos pobladores y los recién llegados. A unos y a otros acogió en su amoroso seno, como elementos constitutivos de la nacionalidad pujante que habría de brotar de la fusión de todos. Ella salvó a la raza del exterminio posible, removiendo en la conciencia española que los destinos de su pueblo son destinos inmortales y que su desbordamiento sobre América obedecía a un impulso histórico y la bondad inseparable de un ideal eterno y creador. Por eso la médula de la hispanidad posee un contenido trascendente de pensamiento católico, a cuyo calor mariano se unieron las dos razas progenitoras del pueblo formamos. Una y otra se aproximaron definitivamente cuando tuvieron un lugar común: el Tepeyac, donde unir sus corazones y sus pensamientos, sus alegrías y sus dolores, sus ideales y sus sacrificios. Allí se anudó la raza y se forjó la patria.

El acontecimiento guadalupano, hecho central de nuestra historia no surge con las apariciones de la Santísima Virgen de Guadalupe; empieza mucho antes y vive oculto en los cauces de la historia. Des-

pués de la derrota de Cortés por los mexicas en lo que se ha dado en llamar la Noche Triste, cuentan los cronistas que esas cosas presenciaron que en aquellos momentos de angustia se apareció a los españoles en el cerro de Totoltepec la Virgen María para remediar con su consuelo el desaliento del desastre. Y en recuerdo del hecho levantose allí una Ermita a Nuestra Señora de los Remedios a la que fueron amantísimos los españoles y que después veremos influir en el carácter nacionalista que tuvo a su tiempo la arraigada, persistente, invariable y salvadora devoción a la Virgen Madre en su advocación mexicanísima de Nuestra Señora de Guadalupe.

La pura aparición de la Santísima Virgen hubiera bastado para la conversión de los aborígenes; pero Dios no encamina a las creaturas en virtud de una fuerza exterior a ellas sino por medio de causas segundas: estas fueron los misioneros que recorrieron el territorio nacional, santos obispos como Fray Juan de Zumárraga, Montúfar, Vasco de Quiroga (Tata Vasco); Pedro de Gante, primer educador y evangelizador de los indios; Fray Martín de Valencia, Toribio de Benavente (Motolinia), Fray Andrés de Olmos, Fray Bernardino de Sahún, Fray Jerónimo de Mendieta, Fray Antonio Marfil de Jesús, el Padre Kino, el P. Salvatierra, Fray Junípero Serra, que llenaron el territorio mexicano con la construcción de innumerables iglesias, catedrales, misiones... Alfonso Trueba en su obra "Los Ensanchadores de México" dice: "Pensamos en la grandeza moral que encierran las páginas de nuestra historia que el pueblo mexicano desconoce porque se le ha ocultado. Y pensamos que México es una nación hecha por santos. Sus destructores quieren y han querido que se la lleve el diablo pero esos santos han de volverla a su antiguo destino y han de salvarlo. Dios y su Santísima Madre, la Virgen de Guadalupe, así lo quieren".

Le bastó una palabra: "¡Hijito!"... El indio oye y él que vio sin llanto el morir de sus dioses y de su pueblo, sintiendo la caricia de una madre, se rinde. De sus ojos brotan las primeras rosas de lágrimas y de su alma la primera rosa de amor. Desde esa hora México cree a prueba de siglos y de sangre ¿Cómo no va a creer si es su Madre quien le enseña? Desde entonces México ama a sangre y fuego a su Cristo Rey y a su Reina. Desde entonces las manos de los misioneros españoles se tornaron milagrosas y fecundas (Motolinia, "el pobre", bautizó él solo más de 400,000 indios). Desde entonces México habla español, este profundo idioma que usó Cervantes para hablar a la humanidad y Teresa para hablar con Dios. Desde entonces la sangre va a desembocar a la sangre española para crear una raza que ejemplificó la Madre

de Dios en la tilma de Juan Diego. Desde entonces el indio ya no es el resentido, de mirada sombría, es Juan Diego el del corazón en la mano y en los ojos. No miento, id al Tepeyac, observad la mirada de todos: rendidos a los pies de la Virgen; los ricos y los campesinos y los obreros, los obispos y los sacerdotes y los legos, los hombres de ciencia y los ignaros, los investigadores y hasta los que alguna vez se pavonearon de ser anticatólicos, todos miramos a la madre del mismo modo: ¡Es Juan Diego que mira por nuestros ojos!... Las baldosas del templo de Guadalupe, que es nuestra casa, que es la casa de la Patria, están desgastándose hace más de cuatro siglos por las rodillas que caminan hacia el regazo de la Madre de un pueblo que va allí a rezar y a cantar. El Corazón de México está allí entre las manos de María.

Hace cuatro siglos nos unió la Reina Isabel, hoy nos une la Madre de Dios y Madre Nuestra, la Santísima Virgen de Guadalupe.

España fue grande cuando tuvo el don de la caridad, cuando su corazón tuvo la capacidad de amar a 20 pueblos, cuando más dio lo que ella tenía. Algunos españoles, malos españoles, hicieron la gran conquista por ambición o por simple aventura o por orgullo puro. España lo hizo ¡Por Dios! Era la plenitud que pasó como ráfaga de fuego de Dios por el corazón de Isabel, de Cortés, de aquellos misioneros que forjaron para siempre el alma de México; que sembraron todo nuestro territorio de templos prodigiosos que son la voz de España perdurable porque si los hombres calláramos, las piedras hablarían y que derramaron la caridad y la redención.

Ahora oídme mexicanos: ¿Quién introdujo la Fe en Dios en nuestra patria? España. Sus manos maternas de tal suerte pusieron la fe que todo México se rinde ante la Madre de Dios en su advocación de Guadalupe. Ella misma introdujo el amor, el que aglutina las almas mexicanas para formar la Patria. ¡Pueblos marianos español y mexicano unidos en contienda de devoción y amor a la Madre de Dios! Ella nos introdujo la levadura del martirio que es prenda de predilección, que germina en tiempo oportuno. ¡Bendita hora en que supimos morir por Cristo y por María! ¡Hora que en los árboles de los caminos pendían los frutos del martirio! ¡Hora en que cada monte pudo ser y fue un calvario! ¡Hora en que en los paredones las balas escribían con sangre “¡Viva Cristo Rey!” ¡Hora en que el mexicano caía boca abajo para besar la tierra que besó su Madre!

¡España! Tenemos una deuda que no hemos pagado. Fue poco lo que te dimos ¡Fue mucho lo que nos diste! Es preciso decirte ahora:

¡Gracias por el corazón materno de tu Reina Católica! ¡Gracias por el padre Hernán Cortés! ¡Gracias por aquellos españoles que allá y aquí supieron comprender y amar a México! ¡Gracias por la legión preciosa y santa de franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas! ¡Gracias por el nombre con que nos bautizaste que es el tuyo: Nueva España! ¡Gracias por las Leyes de Indias! ¡Gracias por este idioma en que te doy las gracias!

Me atrevo a decirte –guardando toda proporción– las palabras que S.S. Benedicto XIV dijo de María de Guadalupe: “*No hizo cosa igual con ninguna otra nación*”.

España y México están unidos en una levadura de fe, de martirio y de amor. Están unidos porque tienen una madre. Si Hispanidad es esto, la Madre de la Hispanidad es María. Común destino España y México están unidos en Santa María de Guadalupe y lo que ella unió nadie lo puede separar.



Iglesia como templo

PATRICIO H. RANDLE

La voz “templo” no fue usada en un principio por los cristianos por ser propia de los edificios destinados a la religión por los gentiles. La voz más antigua y usual fue y es la de iglesia – así con minúscula – que de reunión de fieles, asamblea, “*ecclesia*” – pasó a significar el sitio, lugar o edificio. O bien “*dominicum*” – casa del Señor– por estar consagrada al culto de Dios y guardar al mismo Señor sacramentado.

En el Imperio Romano de Oriente también recibió el nombre de basílica cuando ganó en importancia a causa de que muchas de ellas habían sido originalmente palacios reales (de “*basileus*”: rey) en los que se administraba justicia. Actualmente basílicas mayores son solo aquellas en cuyo altar mayor solo puede celebrar el Papa o quien este designe.

En razón de sus funciones propias se denominan catedrales (las que tienen anexa la cátedra de un obispo) o iglesias parroquiales (las que están a cargo de un cura párroco) o bien colegiadas (donde hay un colegio de canónigos), conventuales, de hermandades etc. Y finalmente capillas o pequeñas iglesias, etc.

El templo propiamente dicho fue el de Jerusalén, esto es la casa de Dios. La puerta de ingreso estaba vuelta hacia Oriente y tenía notables semejanzas con el templo de Khons en Karnak y más numerosas aún con templos de la Fenicia.

Dios había ordenado la fabricación del antiguo santuario portátil del desierto. Conquistado Jerusalén David concibe la idea de albergar el santuario dentro de un gran templo de piedra; algo que concretará su hijo Salomón. No constituye un culto idólatrico a Yahveh a la manera de los gentiles. Los israelitas saben que la morada de Dios son los cielos.

Jesús lo llamará “casa de su Padre” y casa de oración cuando expulsa a los mercaderes. El culto público de los antiguos israelitas es sustituido por el culto supremo y público definitivo: el Sacrificio por excelencia: la Santa Misa en la que Jesucristo es el sacerdote principal y víctima al mismo tiempo. Es el sacrificio único y para siempre de la Cruz. En el Cristianismo lo sagrado y lo profano no son realidades contrapuestas. Lo sagrado es en esencia lo instituido por Dios y lo profano debe ser santificado.

En Palestina para celebrar los divinos misterios hubo que hacerlo en las sinagogas.

Que constaban de salas rectangulares divididas entre naves por columnas. San Pablo predicó en ellas. Pero para la celebración de la Eucaristía necesariamente hubieron de reunirse en casas particulares. En Jerusalén lo hicieron en el Cenáculo – en la parte superior de la casa. San Pedro congregaba a los fieles en la casa de Pudens, al pie del Viminal en Roma. La casa patricia romana se prestaba para las reuniones de fieles con el atrio adelante y el peristilo detrás. Al fondo la exedra hacía las veces de salón de honor y sería ocupado por el oficiante y los ministros y serían las “domus ecclesiae”. Consta que varias iglesias romanas antes fueron casas particulares donde los cristianos tenían su oratorio. Pero cuando arreciaron las persecuciones debieron utilizar los cementerios suburbanos – las catacumbas – que gozaban de ciertas inmunidades.

Durante los intermedios de paz – en especial de 193 a 235 – reinado de Septimio Severo, fueron erigidos los primeros edificios sagrados al aire libre. En 303 los cristianos llegaron a rivalizar en la construcción de templos que Diocleciano pronto mandaría demoler. En 313 empieza la verdadera historia del templo cristiano con Constantino y su edicto de paz. En la propia ciudad de Constantinopla (antigua Bizancio) se multiplicaron las iglesias.

Templo, viene del Latín “*templum*” y significa literalmente lugar del fuego en su raíz en sánscrito. Para los romanos fue el sitio consagrado por los augures para hacer sus observaciones. La forma original durante los primeros tres siglos es incierta, celebrándose los diversos oficios en casas particulares y en cementerios suburbanos. Se buscaban lugares distantes de espacios destinados a diversiones públicas. Las primeras iglesias fueron destruidas en tiempos de Diocleciano y al llegar Constantino se calcula que habían no menos de cuarenta iglesias. Para favorecer las oración y el recogimiento se aislaban mediante patios –luego llamados *atrium* – o jardines, posteriormente cementerios plantados con árboles.

Estaban todas orientadas a Oriente – el punto por donde salía el Sol en el equinoccio–; es decir, las puertas miraban a Occidente y la convexidad del ábside al Oriente. El templo “*in genere*” nace del deber de dar culto a Dios. Hay un culto personal y un culto colectivo. Utiliza objetos materiales que facilitan la unión con Dios en el plano personal y en el colectivo.

En el Cristianismo el templo funde lo sagrado y los profano; no se centra exclusivamente en el templo, a diferencia del paganismo. La presencia verdadera, real y sustancial de Cristo en la Eucaristía lo convierte en templo vivo de Dios: “*Dios está con nosotros*”.

Muchos cultos paganos no tenían templo; los indoeuropeos no tenían siquiera estatuas. Según Tácito “creen indigno de la grandeza de los seres divinos el encerrar a los dioses en muros o representarlos bajo forma humana”.

El sentimiento numinoso – de lo sagrado, de lo apartado de lo profano – busca lugares iniciáticos en cavernas o en alturas para diferenciarse. El templo como tal, como edificio consagrado al dios, aparece en la civilización urbana: en Egipto, en Mesopotamia, desde antes de 3.000 A.C., sin eliminar el culto familiar ni la conservación del fuego sagrado. Los griegos no tuvieron templos antes del siglo VII A.C.

Anteriormente el culto se hacía en lugares abiertos, en montañas “santas” naturales o artificiales como los pirámides o el “zigurat”, como vínculo entre el Cielo y la Tierra. La altura se conserva simbólicamente: se sube al altar por lo menos por tres escalones.

La estructura básica del templo no varía desde el templo cananeo. Un atrio que admite al pueblo, una cámara reservada para unos pocos y una celda o cámara privada del dios adonde sólo entra el Rey o el Sacerdote.

El templo mesopotámico tiene una serie de anexos propios: graneros, biblioteca, redil para rebaños, alojamiento para empleados. El templo egipcio poseía otras dependencias: el patio de columnas hasta donde podían acercarse a orar, la sala hipóstila o morada del dios y finalmente la cámara del dios. Los reyes construían sus palacios conjuntamente al de sus dioses.

Excavaciones en 1928 descubrieron la más importante “casa cristiana” del siglo III en Dura Europos, ciudad sobre la margen derecha del Eufrates, entre Alepo y Bagdad que tenía un baptisterio y frescos que ilustraban la Resurrección de Cristo y de San Pedro marchando sobre las aguas.

El culto cristiano enlaza y en cierto modo continúa el culto judío sinagoga pero lo sobrepasa y supera por ser el lugar del sacrificio eucarístico y de la reserva de la Eucaristía – presencia real, verdadera y sustancial – de Cristo en las especies sacramentales. En el templo cristiano, mediante la Eucaristía está Emmanuel – Dios con nosotros – y cada cristiano es templo de Dios, morada del Espíritu Santo

Los primeros encuentros de cristianos tenían lugar en sus casas pero en los siglos I y II en cierto sentido puede hablarse de “iglesias-casas” como de los orígenes de la arquitectura cristiana “*lato sensu*”.

Hacia el siglo III algunos creyentes remodelaron sus hogares para el fin específico de acomodar las reuniones de cristianos, “*domus ecclesiae*” –algunos de cuyos ejemplos han sido descubiertos arqueológicamente como es citado de Dura Europos. Este es el más antiguo, en la actual Siria, que data de un período entre 236 y 256 cuando fue destruido parcialmente junto con el resto de la ciudad.

Las “*domus ecclesiae*” aunque de aspecto exterior profano fueron usadas exclusivamente para las asambleas de cristianos. A medida que fueron creciendo, el triclinum o el atrio resultaron demasiado reducidos.

Aunque la oración y la lectura de la Escritura y el canto de los salmos nunca se abandonaron perdieron su importancia central al formalizarse la separación de ágape que ordinalmente había sido una comida a la cual los fieles hacían su aporte en un compartir simbólicamente el pan y el vino en conmemoración del sacrificio. Al abandonar la comida comunal avanzó la ritualización de la Eucaristía como pieza central de la asamblea de fieles; también se hizo necesario un nuevo tipo de espacio para el culto.

El hecho de que los primeros cristianos se reunieran en casas para compartir la comida ha inducido a cierto progresismo revisionista – siempre atento a descubrir tradiciones superadas, para superponerlas a la ortodoxia – a convertir a un templo en salón comedor para celebrar Navidad invitando a los pobres del barrio a una succulenta comida. Y lo mencionamos porque esto ocurre anualmente en la iglesia del Carmen en la arquidiócesis de Buenos Aires con el beneplácito del ordinario del lugar.

Aparte de que se trata de un rebuscada trasposición temporal, con visos de demagogia social o una interpretación materialista de la caridad – dar de comer al hambriento – mezclando capciosamente lo sagrado con lo profano, el hecho contraviene el precepto legendario

de no utilizar el templo para nada que no sea la celebración litúrgica. Preocupación que ya tenía San Pablo (I Corintios 11-22): “Cuando os reunáis pues en común ya no es eso comer la Cena del Señor ... ¿Por qué? ¿No tenéis casas para comer y beber? ¿O es que menospreciáis la Iglesia de Dios y avergonzáis a quien no tiene?”

Las primeras iglesias constaban de tres partes: 1º el vestíbulo o “*nartex*”, inmediata a las puertas en donde quedaban los herejes, catecúmenos o penitentes sin entrar, 2º la nave o “*naos*” que representa la nave de la Iglesia a través de las tempestades del mundo. Además contenía dos púlpitos para la lectura de la Epístola y del Evangelio, uno a cada lado (ambo), 3º la parte más santa, el santuario o presbiterio adonde sólo entraban los ministros sagrados. Estaba cerrado por una verja antecedente del iconostasio de la tradición oriental. El altar pegado a la pared solo comenzaría en el s. XIII.

Además había construcciones anexas como: 1º las sacristía, a la derecha del presbiterio, 2º el “*baptisterium*” en ocasiones completamente separado de la iglesia, 3º la “*pastophoria*”, habitación de los ministros y guardianes, 4º escuela y bibliotecas. Más tarde se construirían torres para las campanas que originalmente eran planchas de madera que se entrechocaban para producir sonido.

La Iglesia tomó el rito de la consagración de los templos del Antiguo Testamento. Jacob derramó aceite sobre la piedra que erigió en altar cuando se dirigía a Mesopotamia. Por su parte Moisés hizo una especial dedicación del Tabernáculo y Salomón del Templo de Jerusalén.

La consagración de las iglesias es un rito ininterrumpido desde tiempo de los Apóstoles. La ceremonia actual figura en el Pontifical Romano. Debe tener un titular, un Santo. Una vez dedicado no puede cambiarse.

La execración es excepcional cuando ya no puede servir para el culto por causa grave: violación (por homicidio o gran efusión de sangre, usos impíos o sórdidos). La legislación en esta materia es rigurosa e incluye la inmunidad o derecho de asilo o la exención de los impuestos.

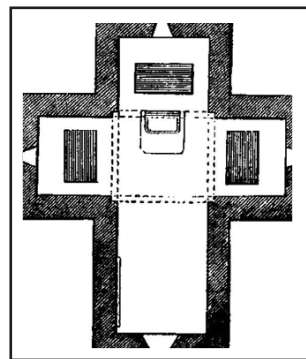
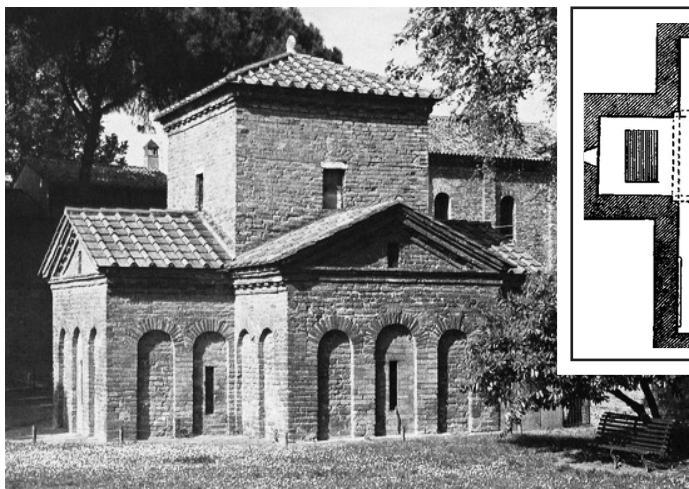
Evolución de la arquitectura cristiana hasta el Renacimiento:

En el siglo IV nace propiamente la arquitectura cristiana porque desde la muerte de Cristo hasta la conversión de Constantino realmente no existe una como tal, no hay hoy ningún vestigio de ello. A partir

del siglo IV puede hablarse de dos grandes grupos: el primero del siglo IV al XV y el segundo del siglo XVI al XX. Dentro del primer grupo existen dos ramas en absoluto divergentes: **la Oriental** injertada con la savia bizantina y **la latina** de raíz romana.

El Edicto de Milán de 313 va a permitir el libre ejercicio de la religión y trae como consecuencia la adaptación de edificios de la arquitectura pagana que resultaran más adecuados al culto, provenientes de dos tipos distintos: el religioso, imitación del templo griego y el civil, de estructura abovedada como el caso de las termas o las basílicas. que eran edificios públicos, jurídicos o mercantiles. Y como los cristianos no podían acometer la construcción de semejantes monumentos resolvieron adecuarlas a las necesidades de los discípulos de Cristo ya que su forma no era en nada odiosa religiosamente.

Al comenzar el siglo V Occidente sucumbió al embate de los bárbaros y el Oriente se emancipó recibiendo, a la vez, influencias sirias y persas. Allí nacerán los templos prebizantinos cuyo centro geográfico y político iba a ser Constantinopla, como fue bautizada la antigua Bizancio. La iglesia-tipo tendrá santuario central y la planta será octogonal con cúpula poligonal, luego circular. Con influencias occidentales y orientales se va a preparar el gran estilo bizantino. El mejor ejemplo en Italia será el Mausoleo de Gala Placidia en Ravena, del siglo V. Pero no menos San Vital en la misma ciudad.



Planta del Mausoleo de Gala Placidia.

Vista externa del Mausoleo de Gala Placidia en Rávena. S.V d.C.

Templos bizantinos enlazarán la civilización que muere y la cristiana que acaba de nacer. Monumento capital y prototipo de la arquitectura bizantina será Santa Sofía (527-565) construida por Justiniano al cual según la tradición sus planos le fueron revelados por un ángel, tal fue la veneración que suscitó su erección. Ciertamente la arquitectura bizantina se adaptará incluso mejor que el estilo gótico a las necesidades litúrgicas del Catolicismo.

Su influencia se hará sentir luego en San Marcos en Venecia o Saint Front en Perigueux, a su vez réplicas de los Santos Apóstoles en Constantinopla, hoy desaparecida. Pero también su influencia llegará no sólo a Venecia sino a Génova y Pisa y hasta Egipto, a Sicilia y a Marsella y a Barcelona y, por el vale del Ebro llegará a los puertos cántabros. La capilla palatina de Aquisgran de fines del siglo VIII fue otro ejemplo de la expansión del bizantinismo.

Las iglesias bizantinas tenían torres y se conservan restos de las que tuvo originalmente Santa Sofía. Tenían atrio como las latinas y el baptisterio estaba aparte.

De Santa Sofía pudo escribir el gran historiador de la arquitectura: Auguste Choisy: *“Jamás el genio de Roma y el de Oriente se asociaron en más sorprendente y armonioso conjunto”*



Santa Sofía.

Después del bizantino, el románico fue el primer estilo internacional de la Europa cristiana alcanzando su auge en el siglo XII. De origen está íntimamente ligado a la orden benedictina especialmente con centro en la abadía de Cluny en el corazón de Francia medieval. Desde allí y especialmente a través de las peregrinaciones que definieron toda una red de caminos. En Italia el camino troncal iba de Norte a Sur pasando por Roma y por Montecasino, que sería todo un baluarte benedictino. España fue recorrida por el famoso camino de Santiago que nace en Francia y culmina en Compostela. Una tercer ruta pude decirse que culminaba en el monasterio de Saint-Michel, el monte homónimo sobre la costa de Bretaña.

Es por estas vías que se introducen en Europa influencias bizantinas e islámicas en la construcción de templos cristianos. Los más antiguos templos románicos florecerán desde fines del siglo IX dentro de una amplia zona de influencia que iba desde Dalmacia hasta Cataluña.

Sus iglesias comienzan por ser de una o tres naves separadas por arcos de medio punto. Los muros exteriores serán de piedra de gran espesor para tener más estabilidad y las aberturas se abrirán en ventanas estrechas también de medio punto lo que se traducirá en interiores sombríos que ponían una nota de misterio muy propicia a la celebración de los ritos sagrados.

La planta suele ser de forma de cruz latina con capillas laterales de contorno semicircular. En el crucero se suele colocar el cimborio que permite iluminar cenitalmente esta parte del templo próxima al sitio del altar.

El románico comenzará en Francia con techumbres de madera que serán sustituidas por bóvedas de cañón corrido en piedra.

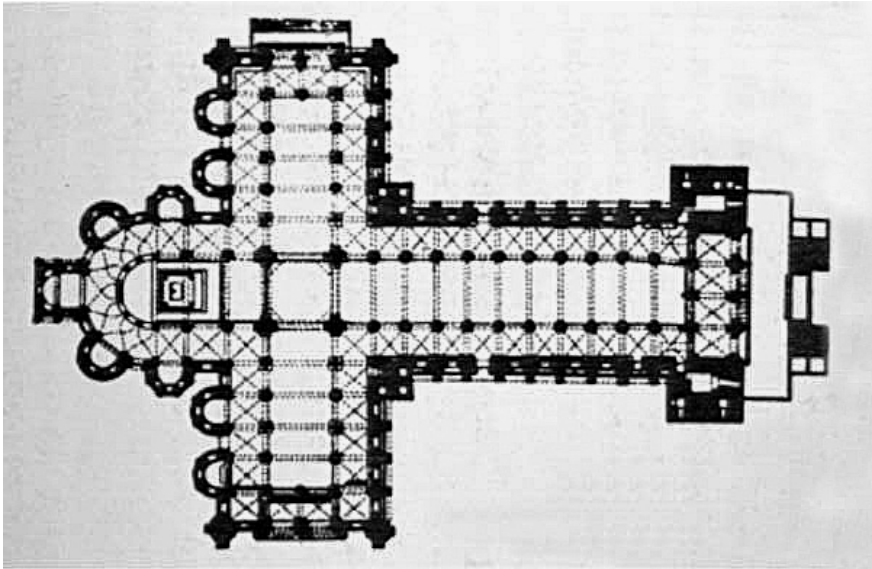
En Inglaterra la arquitectura cristiana adquirirá una escala considerable y en Italia incorporará elementos decorativos ornamentales que tienen como ejemplo prototípico el conjunto monumental de Pisa: catedral, baptisterio, campanario (la famosa torre inclinada por acción de los siglos) y el camposanto. Sobre una superficie de extensión considerable.

La arquitectura románica alemana se caracterizará por su carácter monumental y por haber influido en la tradición sacra escandinava.

En España, la catedral de Santiago de Compostela iniciada en 1075 será tan grande como extensa su zona de influencia.

Si en sus inicios las iglesias románicas se distinguen por su sobriedad exterior a mediados del siglo XI surgirá una escultura monumental

sólidamente unida a sus muros. Se tratará de una escultura con fuerte contenido doctrinal, importante para la educación y la expresión religiosa para un pueblo en su mayoría analfabeta. Particularmente ilustrativos serán, los conjuntos escultóricos en la portada de las grandes iglesias.



La catedral de Santiago de Compostela se concibió como una armoniosa cruz latina de tres naves.

A mediados del siglo XII culminará la evolución del románico en una gradual transformación en gótico. El edificio más característico serán las catedrales de gran envergadura que sólo el obispo de lugar puede afrontar. Hay una correspondencia entre la arquitectura románica y la gótica que se funde en las construcciones cistercienses de honda inspiración espiritual.

Su mayor originalidad será reducir la construcción a una suerte de esqueleto que permitió perforar los muros portantes. Sus dos elementos clave serán: el arco apuntado u ojiva de remoto origen asiático y la bóveda de crucería que forma la estructura capaz de soportar la techumbre de piedra. La gran innovación va a ser la tracería de los vanos que aumentarán su dimensión y consecuentemente la superficie de los grandes vitrales laterales que inundarán de luz y color a las naves al mismo tiempo que ilustra pasajes de la Escritura o la vida de santos.

Iniciada a mitad del siglo XII, al siglo XIII corresponden las más importantes y hermosas catedrales góticas de Francia a partir del modelo rector de la catedral de Chartres y de otros ejemplos nacidos en la región llamada “l’Ile de France” alrededor de París. De allí se difundirá a toda Europa occidental, luego ascenderá al Norte y siguió a las Cruzadas en su conquista del Medio Oriente.

El auge del gótico correrá parejo con el desarrollo de la cultura urbana que diverge de la del monasterio abriéndose ampliamente al exterior, sellándose un lazo duradero entre la fe católica y el estilo gótico más allá de que también hubiera florecido la arquitectura gótica civil en hospitales, palacios, fortalezas y puentes.

Muchos estudiosos han intentado explicar el gótico a partir de innovaciones técnicas como los arbotantes o la invención de la bóveda y los vanos en forma de ojiva y sobre todo la importancia creciente de los vacíos sobre los llenos.

El arco de ojiva revelará su capacidad portante ampliando el caudal de luz que será aprovechado para iluminar los nuevos vitrales de escala hasta entonces desconocida. Al incidir sobre el interior del templo el vitral aportará un elemento de meditación extraordinario.

Otro aspecto importante de la arquitectura gótica será la posibilidad de multiplicar el número de naves que llegarán a ser cinco en muchos casos como el “*duomo*” de Milán, la catedral de Toulouse, la de Clermont Ferrand, Toledo o Colonia.



Duomo di Milano

En Inglaterra el gótico seguirá un rumbo propio y más que culminar en el flamígero – etapa final de su evolución – optará por la variante perpendicular que privilegia rígidas molduras verticales y que será adoptado por la arquitectura profana.

Aunque la nueva estructura hubiera permitido variantes en la planta del templo se mantuvo el plan básico en cruz latina en las grandes catedrales y se rodeó el ábside por un deambulatorio o galería perimetral – con capillas en torno – sin afectar la liturgia tradicional salvo la celebración de procesiones internas .

Paralelamente a la arquitectura cobraría importancia la escultura en piedra tallada - originalmente policromada frecuentemente, pintura que ha desaparecido con el tiempo.

La elección de temas inconográficos supeditaba la creatividad artística a la autoridad de la jerarquía.

La unidad del monumento gótico, por lo menos en su concepción original, expresa una adecuación perfecta entre el fondo y la forma de la piedra. Y aunque la noción de escuelas estéticas fue prácticamente inexistente hubo entre los artistas una gran unidad virtual y una sola inspiración religiosa. A diferencia con los tiempos que vendrían el anonimato de los artistas se sometería a la interpretación única y más fiel de la Escritura.

Con todo el estilo gótico prevaleció más allá de su tiempo y fue el más socorrido por su profunda inspiración metafísica. Tal ha sido el rastro que dejó el gótico en la arquitectura religiosa que se suele mencionar la anécdota frecuente de fieles que se santiguan al pasar delante del edificio de la antigua facultad de Derecho (hoy de ingeniería) en la calle Las Heras de Buenos Aires por una acto reflejo.

El templo renacentista:

Es un lugar común afirmar que el estilo renacentista expresó una nostalgia por el arte clásico superado por la influencia de los bárbaros y bizantinos y pronto por el románico y el gótico que sentaron sus reales en la parte septentrional de Europa. Lo cierto es que el catolicismo del sur de Italia a principios del siglo XV dará ejemplos de un estilo alejado de las influencias “bárbaras” a través de la obra de arquitectos geniales. Brunelleschi será uno de sus pioneros previos a la edad de Oro donde brillará primero Bramante. La obra más notable de la arquitectura de esta época será la cúpula que coronará el crucero de los templos que conservaron la forma tradicional latina.

A fines del siglo XVI y principios del XVII brillará la figura sin par de Miguel Ángel que abrirá las puertas al barroco poniendo en movimiento el muro otrora rígido y donde surgirá con fuerza la creatividad de Bernini y de Borromini. A partir de ellos la tradición clásica de origen greco-romano se tomará licencias insólitas variables según los diferentes países. Las iglesias barrocas tendrán diversas plantas e interpretarán el sentimiento religioso de formas muy diferentes.

Francia empero seguirá muy apegada a la tradición gótica considerada nacional. Inglaterra continuará con el gótico vertical y el arco Tudor. España sentirá el influjo de la arquitectura árabe dando lugar a la variante mozárabe y excepcionalmente convertirá en iglesias antiguas mezquitas como la catedral de Córdoba. En Rusia se introducirá la planta circular recreada y revalorizada en el reconstruido recientemente templo del Salvador en Moscú que había sido demolido por Kruschev para dar lugar a un piscina monumental.

La arquitectura religiosa tendrá su apogeo con la construcción de grandes templos como San Pedro en Roma para 54.000 personas, la catedral de Milán para 37.000, Saint Paul en Londres para 25.000, Notre Dame de París para 21.000 que igualarán o superarán la antigua Santa Sofía de Constantinopla para 23.000.

Durante el siglo XIX tendrá lugar un nuevo renacer de los estilos tradicionales en coincidencia con trabajos arqueológicos que pusieron en valor ejemplos egregios tanto de los estilos clásicos como el neoclásico o la constante recreación de templos góticos como sinónimos de alta espiritualidad.

La evolución de los espacios eclesiales.

En el arreglo de nuevos espacios en la “domus ecclesiae” se destaca la creciente formalidad en el culto que culminará en la Edad Media y en los monasterios benedictinos. Juntamente se distinguirá entre los cristianos el diferente rol que asumirán en el culto, fundamentalmente entre cristianos bautizados y catecúmenos o novicios que en un principio tenían su propia habitación adyacente al área central consagrada a la misa de los fieles desde donde aquellos podían escuchar pero no ver el servicio eucarístico solo presenciado por los bautizados. O sea que la creación de espacios diferenciados subraya la formalización gradual del culto.

Otro elemento fundamental de la arquitectura cristiana primitiva fue la decoración de muros y techos con escenas de la Biblia hebrea y la vida de Cristo para una feligresía que en su mayoría era analfabeta e ilustraba su fe de esta manera.

El bautismo requirió a la vez su propio espacio ya visible en las ruinas de Dura-Europos –ya citadas. Y aparte del sector para catecúmenos y del baptisterio se crearon otros espacios con fines específicos como la biblioteca y el depósito de donaciones – principalmente ropa – para ser distribuida entre los menesterosos.

En el rito oriental, aún hoy vivo, se desarrolló el iconostasio a partir de una balaustrada baja en torno al altar que en algunas iglesias donde se conserva la tradición de recibir de rodillas la eucaristía se utiliza como comulgatorio. Esta balaustrada se transformó pronto en una pantalla alta hacia el siglo XV encerrando el santuario al cual sólo tienen acceso sacerdotes, religiosos, diáconos, etc. y de donde el oficiante durante la misa saca el Evangelio para su lectura a los fieles.

Otro rasgo peculiar de la arquitectura cristiana primitiva, sería la preocupación por la seguridad del templo dada la inseguridad de la época en que se fundaron los primeros monasterios que presentaban el aspecto de fuertes o reductos. Algo que aún hoy se puede apreciar claramente en los monasterios ortodoxos rusos donde sobresalen por encima de la silueta de las ciudades a las que dieron lugar y prevalece un paisaje urbano medieval.

Así también lució el estilo románico primitivo en Europa Occidental con sus muros casi ciegos y pequeñas ventanas estrechas con dinteles de medio punto y un ábside semicircular en la cabecera reminiscente de las basílicas romanas. Las torres se construyeron principalmente con propósitos de vigilancia hasta que aparecieron tardíamente las campanas.

En las iglesias conventuales se ubicó el coro entre el santuario y los fieles en la nave como para establecer un distingo entre el clero y los laicos.

La escala de la arquitectura cristiana fue modesta sujeta al aporte de propietarios más o menos afluentes como para disponer de casas amplias que se convertirían en “*domus ecclesiae*” hasta que recién en el siglo IV la religión fue reconocida por el Imperio, lo que facilitó la disponibilidad de fondos suficientes para crear una arquitectura cristiana monumental como fue el caso.

Estado actual de la cuestión

La arquitectura sacra sufre en la actualidad una problemática cuyos dos protagonistas principales son en primer lugar el avance de la secularización en el propio seno de la Iglesia y por el otro lado la emancipación de la arquitectura moderna de todo simbolismo e incluso de su compromiso secular.

Es falso e inaceptable el argumento de que una arquitectura que no sea original y creativa es mera copia de estilos superados. La sobrevaloración de la creatividad ha llegado a deformar la esencia de la arquitectura cristiana vinculándola con una idea de progreso en paralelo con ciertas tendencias de un progresismo teológico que tiene su punto de partida en la llamada “*Nouvelle Theologie*” nacida en Francia a principios del siglo XX. Y que se enraiza con antecedentes provenientes del modernismo tipificado por el magisterio de la Iglesia bajo la influencia sibilina de la Revolución de 1789; generando en conjunto toda una nueva cultura religiosa con consecuencias aún hoy.

En el fondo la desviación de la arquitectura sacra se origina en un desconocimiento o de una distracción de qué es lo sagrado, habida cuenta de que vivimos una era en que prevalecen por doquier los signos de una cultura profana por no decir pagana que invade todos los resquicios de la sociedad.

Frecuentemente se traduce en un hecho arquitectónico la creencia de que lo central en las iglesias es la asamblea de fieles; o sea el público, unida a la concepción del templo como sala de espectáculo. En lo cual no ha sido poca la influencia que ha tenido el protestantismo. Siendo así, lo que se privilegia es la visual de la gente desde todos los ángulos posibles hacia el celebrante reducido a mero predicador.

Ciertamente las grandes catedrales medievales no son todo lo funcionales que debieran si se reduce la celebración de los sagrados misterios a un espectáculo. El número de fieles ahora rebasa la capacidad de las naves, es verdad, pero ¿ello autoriza a concebir una arquitectura sagrada que desvaloriza el sacrificio de la misa?

El arquitecto cristiano debe reducir su ego creador convenciéndose de que es un mero intérprete de la acción litúrgica a la cual debe someterse. En ese sentido es preferible una arquitectura menos original pero más respetuosa de su esencia y función. Y sobre todo que no pierda de vista la cualidad de espacio sagrado que debe prevalecer sobre cualquier consideración estética

La arquitectura moderna, a partir del uso de materiales y técnicas novedosas ha introducido la discusión de si hay algo que debe conservarse de la tradición. Mientras la mayor parte de la historia de la Iglesia revela cuánto se ha respetado la importancia de los símbolos hoy pareciera que no sólo los constructores de iglesias sino sus propios comitentes – sacerdotes y obispos – no lo tuvieran tan presente.

Así no es casual que a partir del Concilio Vaticano II se hayan multiplicado ejemplos de cierta liberalidad en el tratamiento de los espacios

y las formas. Todo ello obliga a repensar y reconsiderar la iglesia como espacio sagrado, lo que sí es de la esencia de todas las religiones, un cierto nuevo catolicismo parece ignorar algo por lo que la Santa Sede manifiesta una y otra vez su grave preocupación.

Lo mismo que ocurre con la música: no siempre hay una respuesta acorde con la buena doctrina. Es más, muchas veces se comprueba cierta insensibilidad por las formas plásticas y se permite que avance cualquier innovación secularizante.

Paolo Portoghesi es un arquitecto romano que sostiene que entre la modernidad y la tradición no hay necesariamente contradicción sino que puede haber convergencia y continuidad. Su obra lamentablemente no confirma su teoría, en especial su proyecto para la mezquita de Roma de 1995 y una iglesia dedicada a San Benito como homenaje al Papa Benedicto. Ahora mismo termina su segunda mezquita en Estrasburgo: arquitectura sagrada “a la carta”. ¿Acaso para confirmar una versión particular de ecumenismo?

La constitución emanada del Concilio Vaticano II recomienda taxativamente: “que las nuevas formas se desarrollen, por así decir, orgánicamente, a partir de las ya existentes” Pero ¿acaso se cumple?

Peor aun, se pone en duda la sacralidad del edificio cristiano y se llega a teorizar un cristianismo sin templo invocando equívocamente ciertos antecedentes históricos o la crisis de la vida parroquial de hoy. Contra semejante dislate basta pensar que la Eucaristía presente y conservada en las iglesias: son per se “*Domus Dei*”.

Según reconoce *Portoghesi* “hay confusión e indistinción ante todo en la colocación de los polos litúrgicos tradicionales: altar, tabernáculo, baptisterio, ambón.” Y hay casos como la nueva catedral de Módena donde “el altar y el ambón se encuentran al final de un pasillo central a cuyos dos lados los fieles, divididos en dos grupos contrapuestos se miran la cara. A este modelo en Alemania lo llaman “*communio*.”

Ratzinger en su libro “Introducción al espíritu de la liturgia” recuerda la antigua confirmación de la asamblea litúrgica donde el sacerdote y el pueblo sabían que caminaban siempre juntos hacia el Señor. No se cierran en un círculo. No se miran recíprocamente sino como pueblo de Dios que en camino parten a Oriente, hacia Cristo “que avanza y viene a nuestro encuentro”.

No falta quienes han arguido que el mirar a Oriente significaba mirar a Jerusalén. Lo cual no podría verificarse en las iglesias implantadas al Este de la ciudad Santa.

Muchas iglesias recientes como la citada catedral de Módena han perdido la “dirección cósmica” de la liturgia según la cual antiguamente fieles y celebrante se dirigían precisamente a Oriente, “dirección que estaba en estrecha relación con la señal del Hijo del Hombre”.

No era “celebración hacia la pared” como ha intentado interpretar el progresismo ávido de cambios, ni el sacerdote “le daba la espalda al pueblo”, como si ahora fuese más populista al haber abandonado la actitud de “hacia el Señor”.

Monseñor Klaus Gamber escribió todo un tratado acerca del por qué la misa tradicional se rezaba vuelto al altar y *Monseñor Ratzinger*, en su momento, señaló que se trataba de una obra con sustrato teológico, a la vez que concuerda con el juicio de grandes sabios y no menos con el del *Padre Bouyer*.

En la esencia del tema están los sagrados misterios que el protestantismo ignora (y de allí que no necesita altar) y olvida lo que dijera San Juan Crisóstomo: “nadie puede ser sacerdote sin sacrificio.”

El concepto de sacrificio insensiblemente ha experimentado un cambio después del Concilio. Ello ha acarreado la intempestiva introducción de los altares de cara al pueblo; cambio tan grave como el cambio del misal. Se trata de una innovación, no un retorno a una práctica de la iglesia primitiva por la cual “la representación mística y la actualización de la muerte y resurrección del Señor pasa a un segundo plano” (Gamber). Las iglesias nuevas y algunas catedrales son en su mayoría construcciones utilitarias. Ya no son Casa de Dios, espacio sagrado.... son salas de reunión.

La capilla de Ronchamp de Le Corbusier – un agnóstico – nunca se ha convertido en verdadera iglesia. A lo sumo es un sitio que invita a la meditación...

Hasta los años de “*l’entre deux guerres*” el altar se ubicaba en una plataforma sobreelevada en señal de reverencia. Ahora se tiende a colocar el altar sobre un podium aislado pero lo más cerca posible de los fieles

Las iglesias ortodoxas e incluso las católicas de rito oriental se siguen construyendo igual que hace mil años. El santuario está separado de la feligresía como ya lo fue en el Templo de Jerusalén. La separación estricta entre el santuario y la nave comenzó hacia el año 300 cuando ya multitudes se acercaban a las iglesias. De allí la aparición del iconostasio y, en Occidente, de cortinas que formaban parte de la ornamentación del altar, otra tradición del Templo de Jerusalén.

Como quiera que sea, aun abandonando algún aspecto de la tradición original, lo que importa es, como dice *Gamber* que “volvamos a tener respeto por el altar”.

Otro rasgo no siempre conservado es la importancia debida al ábside en su carácter cultural y didáctico aprovechándolo para ilustrar con escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento destinado a instruir a los fieles en las realidades divinas. O sea nada dejaba de contribuir a celebrar mejor “el misterio de la fe.”

La celebración de la Eucaristía, según una instrucción del siglo II y III exigía que se la hiciera volviéndose estrictamente hacia Oriente. De allí derivaba la orientación misma del templo. De esta manera también entrarían los primeros destellos del sol, símbolo del alma buscando la verdadera luz. Las iglesias con el ábside al Este comenzaron a proliferar en las basílicas del siglo IV y especialmente en las erigidas por el Emperador Constantino y Elena, su madre.

La orientación estricta de las iglesias a partir del siglo IV no hubiera tenido sentido si no fuese el correlato de la orientación de la oración misma. Volverse hacia el Señor y mirar a Oriente era para la Iglesia primitiva una sola y misma cosa, afirma *Gamber*.

Ciertos teólogos modernos sin negar el carácter sacrificial de la misa prefieren postergarlo a favor de destacar el sentido de comida de la celebración, en el fondo opuesta a la idea de la Eucaristía como sacrificio. Son consideraciones influidas ideológicamente por cierto ecumenismo afín al protestantismo que, a la vez, olvidan que las iglesias ortodoxas mantienen el carácter sacrificial de la divina liturgia.

Sólo a partir de Martin Lutero se halla la idea del celebrante vuelto de cara a la asamblea durante la misa, y como dice *Louis Bouyer*: “todos los liturgistas que no sean simples farsantes estarán de acuerdo con Monseñor Gamber.” En la misa dicha de cara al pueblo “el sacerdote se convierte en una especie de brujo o prestidigitador que produce sus números de equilibrio delante de una asistencia de papamoscas” resume en lenguaje llano *Monseñor Gamber*.

No pocas personas han pensado que girar 180° es un hecho sin consecuencias. Sin embargo la teología de la Eucaristía ha sufrido un deslizamiento del significado de un sacrificio al de una mera comida, afirma *Monseñor Georg Eder*, obispo de Salzburgo.

El Concilio jamás ha pedido en ningún texto que en cada iglesia haya un altar de cara al pueblo. Tampoco en el nuevo Código de De-

recho Canónico hay nada sobre el tema. El Concilio ha dejado libertad en este asunto. Pero una nueva moda ha aparecido y desde entonces se señala con el dedo a las iglesias que no tienen el altar de cara al pueblo. Es lo mismo que ha sucedido con el Latín. Al principio se abogó por el bilingüismo pero ahora si se dicen tres palabras en Latín uno es sospechoso de desobedecer al Concilio.

“La cuestión dominante, al decir de varios investigadores, durante un período asaz largo del cristianismo no fue la de la posición recíproca del celebrante y de los fieles sino la de la orientación en sentido estricto, es decir, de encontrarse de cara a Oriente para la oración” . Y esto lo ha afirmado nada menos que el *Padre Joseph Gelineau*, innovador de la música litúrgica. E insopechado de integrista.

Michael Rose es un autor norteamericano que ha escrito varios libros y numerosos artículos publicados en “Catholic World Report” y “New Oxford Review”. Su último libro – “Ugly as Sin” – sostiene la tesis de que es pecado incurrir en fealdad especialmente aplicada a la arquitectura sagrada. Allí se pregunta: ¿Por qué hemos cambiado nuestras iglesias en sitios de reunión? Y cómo podemos volver a cambiarlas en la tradición. O sea, es un crítico de la mala arquitectura religiosa pero da pautas para superarla.

A lo largo el citado libro desarrolla la idea madre de que una iglesia católica debe cumplir con tres leyes naturales: la verticalidad, la durabilidad y la iconografía. En realidad está enunciando una versión libre del libro de Vitruvio que estableció los tres requerimientos de un edificio: *utilitas, firmitas y venustas* (utilidad, fortaleza y belleza) que los arquitectos del Renacimiento tradujeron por: “comodidad, firmeza y deleite”.

Luego dice que hay tres leyes naturales de la arquitectura eclesiástica que deberíamos saber para evaluar la iglesia que frecuentamos habitualmente.

¿Se trata solo de una cuestión de gustos? ¿O hay algo más fundamental en juego?

Las iglesias construidas durante las tres últimas décadas se diferencian sustancialmente del pasado inmediatamente anterior. Y se pregunta: ¿Por qué son tan feas, tan banales y tan poco inspiradas?

Pareciera que no se ha dado suficiente importancia a la cuestión. No se ha medido hasta qué punto la arquitectura religiosa al faltar a su esencia ejerce una mala influencia sobre la feligresía. Se trata de una comprobación de que la secularización ha penetrado inadvertidamente en el seno de la Iglesia.

Por lo tanto, la importancia del tema no reside en la arquitectura per se sino en la arquitectura al servicio de la teología; como la Casa de Dios tal cual ha sido el origen del templo cristiano. La fealdad de algunas iglesias revela un alejamiento de la doctrina tradicional o una desviación de las leyes naturales de la arquitectura católica.

Michael Rose se formula estas preguntas y concluye que la fealdad es una forma de pecado.

La primera ley enunciada es el dominio del elemento vertical por sobre lo horizontal. La altura que levanta el espacio hacia el Cielo, la trascendencia. No es casual que el texto que elige la Liturgia sagrada para la dedicación de un templo está tomado de la visión de San Juan de la Jerusalén celestial.

La segunda ley natural prescribe que una iglesia debe tener permanencia. No puede ser construida con materiales endebles, ni con una visión precaria. O sea, debe ser durable para que sirva de generación en generación y asegure la continuidad de su función.

La tercera ley prescribe que el templo encierre una iconografía. San Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales pone énfasis en la importancia que tienen los objetos visuales para la meditación.

Una iglesia desnuda totalmente no cumple plenamente con su función y debe apelar a la experiencia estética, emocional e intelectual reflejando los tres trascendentales: bondad, belleza y verdad.

Desde el Templo de Salomón a la recomendación del Sermón de la Montaña en el que haya énfasis sobre la bondad de las alturas: “Vosotros sois la luz del mundo: no puede esconderse una ciudad puesta sobre la cima de un monte. No encienden una lámpara y la colocan debajo del clemín” (Mat. 5,13-16)

Son palabras instructivas para los arquitectos de un iglesia: que los templos no deben ocultarse sino que la Casa de Dios debe orientar al peregrino ocupando un lugar preferente en la comunidad.

Hoy en día hay innumerables ejemplos de iglesia disimuladas por arquitectura profana para tener alguna renta del lugar. Lamentablemente hoy hay varios ejemplos en grandes ciudades donde la iglesia originalmente implantada en un terreno que ha aumentado mucho su valor han modificado la arquitectura para obtener alguna renta de los espacios circundantes para galerías comerciales disimulando así el perfil del templo mismo.

En la ciudad secular no siempre es posible -por razones económicas- orientar el templo hacia el Oriente, lo cual no es un juego de palabras sino un significante. De los cuatro puntos cardinales el Oriente es el principal.

La función del campanario también ha sido esa – la de orientar al peregrino - y cuando no lo puede ser ha sido remplazado por la cúpula que desde el interior acentúa el sentido de verticalidad y trascendencia.

El atrio tiene la función de conducir de lo profano a lo sagrado. En su manifiesto inspirador de las iglesias de la Contrarreforma –especialmente en Italia– San Carlos Borromeo recomendaba la construcción de un atrio en el frente de las iglesias. Algunos primeros atrios fueron rodeados por claustros con columnas.

La Plaza de San Pedro con la columnata de Bernini es el ejemplo máximo de atrio con todo el simbolismo de un abrazo acogedor a los fieles que se acercan a la basílica.

La fachada de una iglesia no es el mero cerramiento anterior sin que debe anticipar la riqueza litúrgica de su interior. Su portal representa la Puerta del Cielo. De allí que una buena fachada es la que evangeliza, enseña, catequiza como lo hacían las grandes catedrales góticas.

Así también es deseable la existencia del narthex, suerte de vestíbulo o espacio transicional interno que prepara al fiel a la introducción al templo propiamente dicho; la nave o naos que prefigura el área de salvación – y la barca de San Pedro – y lleva directamente al santuario o tabernáculo y al altar.

Es importante que los asientos o mejor aún, los bancos con reclinatorio, promuevan la adoración

Dirigiendo nuestros ojos al altar, algo que algunos arquitectos modernos parecen no haber tenido en cuenta.

La colocación del púlpito, anterior a la innovación de lectores/as, laicos del siglo XIX, aparte de buscar una buena ubicación para una mejor audición de la predicación se situaba sobre el costado Norte de la nave no por casualidad sino que – igual que el baptisterio – simbolizaba el paganismo y la oscuridad.

En las iglesias tradicionales el coro ubicado en un plano superior sobre el narthex buscaba que el canto llegara a los fieles sin llamar su atención visual. Un elemento constructivo no siempre fácil de respetar.

Las ventanas con vitrales tenían, y tienen, la virtud de iluminar el interior con una atmósfera celestial y no meramente funcional. De allí de utilizarlos como iconos donde se ilustran pasajes bíblicos o imágenes de los santos. Y no conformarse con vitrales de diseño abstracto muy moderno pero de ninguna significación religiosa.

El santuario que rodea al tabernáculo conviene que se señale con un escalón al menos para separarlo

Como la parte más sagrada de la iglesia. Siendo el altar el punto focal de la unidad, la reverencia y la adoración: el alma de toda la iglesia como organismo completo.

La importancia del tabernáculo es el rasgo fundamental de la Iglesia Católica puesto que aloja la presencia de Cristo. Y a la vez es lo que la diferencia de cualquier edificio, llamado o iglesia o no, perteneciente a otros cultos.

Algunas nuevas iglesias han incorporado un espacio interno de acogida para que los parroquianos se encuentren antes y después de la misa: es una especie de atrio secularizado que a veces asume una importancia desproporcionada por lo cual sería erróneo darle un sentido religioso que no tiene, que no debe tener.

Como espacio de oración se puede destinar la capilla del Santísimo Sacramento cuando el tabernáculo no está en el centro del altar.

No es aconsejable descartar ciertos elementos arquitectónicos como columnas, arcos de medio punto, que son asociados naturalmente a una iglesia o que no hallaríamos jamás en un club o en un salón meramente social.

Existe el peligro que una iglesia moderna evoque una arquitectura sin jerarquías, donde todo es igual. Así pues deja de ser un lugar sagrado y se confunde con un mero sitio de reunión .

El púlpito – reservado al clero – tiende a desaparecer suplantado por el atril, el ambón, que debe diferenciarse netamente del altar en su posición pues de lo contrario resulta riesgoso igualar – en importancia y magnitud – la Liturgia de la Palabra de la Eucaristía.

En materia de mobiliario eclesiástico en los últimos años se ha dado rienda suelta a la creatividad comenzando con las capillas eucarísticas desgajadas del tronco de la nave. Así también se ha dado lugar a verdaderas fantasías en lo que se refiere a tabernáculos bautizando a algunos como torres sacramentales.

¿Esto es todo casual? ¿Fruto de la inventiva artística, o encierra una tendencia a la secularización gradual de nuestras iglesias toda vez que se aparta del simbolismo tradicional? ¿O será, como se pregunta *Michael Rose*, que una mala teología ha hecho más daño que el mal gusto?

Ciertamente la arquitectura eclesial se ha desviado porque detrás de ella hay una teología progresista o, lo que es lo mismo, una ausencia de verdadera teología.

Los arquitectos responsables de esta desviación han solido dejarse tentar por ideas seculares como privilegiar estructuras insólitas – tal vez

valiosas desde el punto de vista estrictamente técnico – o directamente han ido tras formas opuestas a toda forma tradicional para llamar la atención.

¿Cómo podría sorprender esto si la secularización y hasta la frivolidad han incursionado en el propio terreno de la liturgia?

La Santa Sede frecuentemente a través de sus documentos oficiales ha alertado a los obispos a ser más vigilantes de la tradición, en particular a la conservación de los símbolos y significantes especialmente referidos a la guarda de la Eucaristía. Lamentablemente ha sido desoída más de un vez con el argumento de que algunos tabernáculos antiguos carecían de valor artístico o histórico y procedieron a su desmantelamiento.

Indirecta o no tan indirectamente la teología protestante se ha abierto camino en la arquitectura religiosa, o por lo menos los arquitectos parecen haber preferido aquel estilo sin cruces latinas optando por la griega simplemente por una cuestión estética o snob. No hay duda de que algunos arquitectos han secularizado sus proyectos deliberadamente. Baste comprobar que personalmente no se les ha exigido una devoción particular; ni siquiera un *minimum* de fe religiosa y menos aún una formación litúrgica.

El gran liturgista alemán, ya citado, *Klaus Gamber* publicó en 1992 un gran pequeño libro que tituló: “Zum herrn him!” sobre la orientación de las iglesias y del altar que mereció un prefacio laudatorio a cargo del entonces *Cardenal Joseph Ratzinger*.

Los cambios en la arquitectura religiosa no son más que la expresión material de una actitud innovativa, a veces disfrazada de un retorno a prácticas de la Iglesia primitiva, un “revival”. ¡Nada de eso! Todo nace de una concepción nueva de la misa en la que la Resurrección del Señor pasa a segundo plano. ¿Cómo podría sorprender que la arquitectura de muchas nuevas iglesias no siempre cumpla con los requisitos para ser considerados como templos religiosos si se parte de la base de que no existe una noción asimilada de los que es un espacio sagrado? Peor aun, si no se comienza por saber que lo sagrado es algo distinto, separado de lo corriente, de lo vulgar, de lo profano, de lo secularizado y secularizante; y qué decir de los arquitectos que son elegidos para diseñar iglesias, nos dan al menos algún testimonio de religiosidad personal como para garantizar de que serán capaces de traducirlo en su obra?

A los arquitectos en general convendría reflexionar que una iglesia “no es más que el espacio protector alrededor del altar” al decir de un

teólogo evangélico, *Walter Usadle*, citado por *Joseph Pieper* en “Qué es lo sagrado” quien luego escribe: “Para los católicos el altar es más importante que la misma iglesia: no existe rito de consagración de una iglesia cuyo centro no sea la solemne consagración del altar”.

Pareciera que no se obedecieran normas litúrgicas bien recientes como la “Institutio de 1969 que refiriéndose al altar estipula concretamente que no solamente debe estar sólidamente unido al suelo sino que debe de ser de piedra conforme a su significado simbólico, o sea que no se trata de un mero objeto mobiliario y exige, además, un espacio consagrado: una “*Aedes sacra*”.

Es fundamental mantener el carácter de acción sagrada en la celebración del misterio separándola de la proclamación de la Palabra. Porque si se destruye eso se cae en el absurdo culto de la sola palabra que hasta un teólogo luterano califica de “sacralidad lamentable.”

En todo caso es legítimo preguntar si aquella cualidad de lo sagrado – fundamentalmente invisible – no puede y debe manifestarse visiblemente en la forma concreta de un templo.

Un espacio sagrado es lo contrario de un bien de consumo o lo más opuesto a toda utilidad y uso. Por eso la sacralidad edificada exige cierta exclusividad y consecuentemente cierta defensa del entorno profano.

De modo que hay dos condiciones para una arquitectura cristiana – mejor católica – auténtica: una aptitud funcional para el culto y una representación simbólica para el exterior.

Escribe *R. Kevin Seasoltz* en “*A Sense of the Sacred*”: “Nuestro desafío actual consiste en descubrir los símbolos, especialmente los más básicos para la gente: pan, vino, agua, aceite y la imposición de manos de modo que los experimentemos como verdaderamente auténticos y, en consecuencia, apreciemos su valor y significado simbólico.

Nuestra cultura occidental poniendo énfasis en el individualismo y la competitividad y tendiendo a la eficiencia, el funcionalismo y la productividad, nos ha vuelto insensibles a la naturaleza simbólica de las personas y las cosas. Es necesario que depongamos al falso dios llamado “ego” y los reemplacemos por el Dios verdadero y viviente. Sobre todo siguiendo el axioma medieval: “*Sacramenta sunt propter homines*”, Los sacramentos son para los hombres. Necesitamos afirmar la primacía de las personas sobre las cosas y tener fe en el hecho de que “somos miembros del cuerpo de Cristo y templos del propio Espíritu Santo de Dios”

Así se expresa el Comité Episcopal de la Liturgia norteamericano en “Medio Ambiente y Arte en el culto católico” (Washington D.C. National Conference of Catholic Bishops, 1978 7-9)

Tendemos a experimentar hechos y cosas en términos pragmáticos mientras que la experiencia contemplativa implica ver más allá discerniendo la honestidad y la autenticidad que han sido necesarias para realizarlas... capaces de sopesar el misterio y el temor reverencial que son esenciales en una experiencia litúrgica, como es el proyectar y construir iglesias.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

Mgr. Klaus Gamber: “*Tournés vers le Seigneur!*” Le Barroux 1993.

Joseph Pieper: “¿Qué significa lo sagrado?” Rialp 1990.

Michael Rose : “*Ugly as Sin*”, Manchester (New Hampshire) 1969.

R. Kevin Seasoltz: “*A Sense of the Sacred*”, New York 2005.

ADDENDUM (Notas complementarias)

Definición de iglesia (en minúscula): Edificio sagrado destinado al culto divino.

Canon: 1.162-1. 164 Sobre la facultad de erigir, bendecir y colocar la primera piedra.

1.165-1. 177 Sobre la consagración y bendición.

Instrucción del Santo Oficio sobre el arte sagrado del 30 de junio de 1952 “*de ningún modo debe asemejarse a los edificios profanos*”.

Constitución Sacrosanctum Concilio (Cap.VII): “*La Iglesia nunca tuvo por propio ningún estilo de arte*”... “*que sea apto para la celebración de acciones litúrgicas*”. Que los obispos promuevan un arte auténticamente sacro (Ibidem)

A fines del siglo X se hizo una compilación del Pontifical Romano-germánico sobre la dedicación de un iglesia. El rito fue simplificado en 1961. Ya se había simplificado al consagrar la basílica de la Santa Cruz del Valle de los Caídos.

Frente a la tendencia a favorecer le construcción de edificios para el culto polivalente o sea edificar una casa de fraternidad abierta, sin distinción de credos, se advierte contra una base muy gratuita y subjetiva confundiendo lo sagrado con la secular.

Contra ello se insiste en que los edificios sean consagrados cumpliendo estrictamente con los ritos establecidos.

Actualidad del canto gregoriano

POR UN MONJE DE LA ABADÍA DE FONTGOMBAULT
(TRADUCIDO DEL ORIGINAL EN FRANCÉS POR P.H.R.)

Necesitamos hablar de la actualidad del canto gregoriano. Esta actualidad – Ustedes lo adivinarán – no es la de las noticias del diario matinal. No. Hablaremos de la actualidad del canto gregoriano como se habla de la actualidad de la nueva evangelización que es como decir de su necesidad, de su urgencia.

Las reflexiones que siguen querrían demostrar que una nueva pastoral gregoriana podría tener su lugar dentro del conjunto de la nueva evangelización.

Para comenzar echaremos una mirada sobre las directivas y alicientes que nos vienen del magisterio de la Iglesia sobre el canto gregoriano ya que nada podría hacerse fructuosamente sin esta referencia. Luego hablaremos brevemente de la expresión propiamente dicha del canto gregoriano que hace de él una verdadera plegaria digna de ser recomendada por el magisterio.

Y para terminar trataremos de responder a la pregunta ¿Cómo promover la práctica del canto gregoriano.

Del magisterio sobre el canto gregoriano.

Origen del canto gregoriano y rol de San Gregorio el Magno

La figura de San Gregorio el Grande no sin razón fascinó la edad Media al punto que ha agradado llamar gregorianas a muchas cosas a las que se les agregaba como una palma: sacramental gregoriano, agua gregoriana, trentena gregoriana (serie de treinta misas para un difunto y finalmente canto gregoriano.

Ha sido Jean Diacre, el biógrafo de San Gregorio en el siglo IX, quien fue el primero en hablar de canto gregoriano, dos siglos después

del Santo. Este canto gregoriano, según la hipótesis prevaleciente hoy, habría nacido hacia fines del siglo VIII en Austrasia, de la fusión del canto romano con el canto galicano. San Gregorio mismo, perdón por los condicionales, no habría conocido el canto romano o viejo romano que estaría en vigor en la cita papal hasta los siglos XII y XIII antes que se impusiera en todas partes el canto gregoriano.

La ignorancia en la que nos hemos quedado, en definitiva, sobre la identidad exacta del autor del canto gregoriano ha sido permitida por Dios yo creo para que el honor de tanta belleza no fuese atribuido sino a su divina inspiración. Lo mismo cabría decir, de paso, de varios otros monumentos de la tradición católica; pensemos en el Canon Romano de la misa, en nuestras iglesias románicas, en nuestras catedrales.

Como quiera que fuese, el patronazgo de San Gregorio el Magno sobre el canto gregoriano resulta por lo mismo justificado por el hecho de que ciertamente renovó el canto litúrgico romano, antecesor del gregoriano, aumentó su repertorio y lo difundió en Inglaterra y, en seguida, en Alemania. A través de una carta de San Gregorio a Juan de Siracusa sabemos que reformó el canto del Kyrie en la misa, extendió el canto del Alleluia a todo el año litúrgico con excepción de la Cuaresma, aparte de que se atribuyó varios himnos. Por lo demás reorganizó la “Schola Cantorum” creada antes que él y prohibió a los diáconos cantar el Gradual y el Alleluia como solistas para evitar que fueran elegidos por su bella voz.

Bajo tan alto patronazgo durante toda la edad Media, el repertorio gregoriano se amplió y dio a toda la Iglesia un inmenso tesoro de toda suerte de piezas, capaces de integrarse a las diversas funciones de la liturgia: misa, oficio divino, y todos los actos importantes en la vida de la Iglesia. La liturgia romana se hizo inseparable de su canto.

Decadencia del canto gregoriano

El canto gregoriano se puede pensar que se ubica en el origen de toda la música occidental, aun la profana. Pero hay que decir que pagó caro, en cierto modo, con su vida este nacimiento: allí perdió su linealidad, su ritmo; su misma melodía sufrió toda suerte de alteraciones, y la nueva manera de transcribirla, sobre el soporte de cuatro líneas, le hizo perder desgraciadamente la inteligencia de las antiguas escrituras llamadas “pneumáticas”, así como todos los secretos que encerraban.

Restauración del canto gregoriano

Algunos papas fueron concientes de esta decadencia e intentaron reaccionar. Especialmente contra la intrusión de músicas mundanas y

seculares en el santuario, pero para salir de esa noche oscura que duró del siglo XIV al XIX fue necesaria la conjunción providencial de un Dom Guéranger y de un San Pío X. Primero Dom Guéranger (1806-1875) con varios monjes piadosos y sabios, músicos y trabajadores, los Dom Paul Jaussions (+1870), Dom Joseph Pothier (1859-1923), Dom Mocquereau (1849-1930) y luego San Pío X (1903-1914) mismo, piadoso, sabio, músico, clarividente y valiente.

El cardenal Sarto había sido desde siempre sostén ilustrado y eficaz de Solesmes. Pronto elevado al sitial de San Pedro, publicó sobre la música sagrada el “*Motu Proprio Inter pastoralis officii*” del 22 de noviembre de 1903, más conocido bajo su nombre italiano de “*Tra le sollecitudini*.”

El 25 de abril siguiente anunció la decisión de publicar una edición oficial del canto y fundar la Comisión Pontifical ad-hoc: la redacción fue confiada a Solesmes bajo la dirección de Dom Mocquereau en tanto que en Roma la comisión presidida por Dom Pothier, mientras tanto Abad de Saint Wadrille, se encargaba de avalar el trabajo. Solesmes renunció a todos los derechos literarios y se ofrecía a trabajar gratis (idoce monjes a tiempo completo!).

No podemos hacer aquí la historia movida de la Edición Vaticana pero podemos resumirla diciendo que treinta años después del “*Motu Proprio*” la Iglesia estaba de nuevo en posesión de un canto verdaderamente gregoriano, con todos los libros necesarios y de conformidad en lo esencial a los criterios que había dictado San Pío X, a saber: un canto fiel a la tradición más pura, ligada a las palabras litúrgicas, y aun parte integrante y necesaria de la liturgia solemne; un canto universal; un canto artístico, pleno de santidad y purificado de toda contaminación de música profana destinada a la escena. En una palabra: se abría una nueva era de oro del canto gregoriano.

Entre San Pío X y el Concilio Vaticano II

El período que siguió se caracterizó por una feliz difusión del canto gregoriano, fenómeno favorecido por lo que se ha llamado “*Método de Solesmes*”: Schola, grabación de discos, congresos internacionales, entusiasmo por la pedagogía “*Ward*”, fueron las principales manifestaciones de esta efervescencia, sin mencionar la práctica efectiva del canto gregoriano en las parroquias, en la Misa y en Vísperas.

Este movimiento fue poderosamente alentado por dos intervenciones magisteriales de primera importancia: la Constitución Apostólica “*Divini Cultus*” de Pío XI de 1928 y la Encíclica “*Musica Sacrae Disciplina*” de Pío XII de 1955.

Estos dos textos retomaron sin disminuirla la doctrina firmísima del “Motu Proprio” de San Pío X sobre la música sagrada en general y el canto gregoriano en particular.

Con el anuncio de la convocatoria a un nuevo concilio vaticano los gregorianistas más entusiastas pensaron que venía justo para remachar el éxito del renacimiento.

El Concilio Vaticano II y el periodo posconciliar.

La Constitución “Sacrosantum Concilium” del 4 de diciembre de 1963 se pronuncia sobre los dos puntos del latín litúrgico y del canto gregoriano en términos que no por ser breves son menos netos y directos:

- 1) El uso de la lengua latina, salvo derecho particular será conservado en los ritos latinos (nº36).
- 2) Se velará, mientras tanto, que los fieles puedan decir o cantar en conjunto en lengua latina también las partes del ordinario de la misa que se les devuelve.
- 3) El tesoro de la música sagrada será conservado con el mayor cuidado (nº114).
- 4) La Iglesia reconoce en el canto gregoriano el canto propio de la liturgia romana; en consecuencia en las acciones litúrgicas de entre todas las cosas iguales debe ocupar el primer lugar (nº116)

Otros pasajes afirman o suponen las mismas orientaciones a propósito de la tradición de la música de la Iglesia en general (nº112) o sobre lo que atañe a aspectos técnicas en particular, como la revisión de la himnodia latina y la reestructuración de los libros de la primera comisión vaticana, de hecho todavía perfectibles (nº 96 y 117).

Grandes apertura hechas para el uso de lenguas nacionales en la liturgia por la misma Constitución Conciliar deberían dejar su lugar al latín litúrgico y al canto gregoriano. Por los frutos se sabe lo que pasó.

Entretanto, pese al clima un tanto iconoclasta desgraciado para el latín y el gregoriano, Solesmes respondió de todos modos a los deseos del Concilio por la elaboración del “Graduale Simplex” (Dom Cardine y Dom Claire) por la de un “Ordo Cantus Missae” y de un Gradual alineado sobre el nuevo calendario y el misal de 1969 aún sin restituir.

Un nuevo himnario ha podido aparecer en 1963, anticipándose a la publicación de un nuevo antifonario romano, aún no terminado.

Aparte de ello, en menos tiempo del que hubiera sido necesario para restaurarlo, el gregoriano fue eliminado de la práctica litúrgica parroquial. Sólo sobrevivió en algunos monasterios y laboratorios de musicología que no dejaron de turbar la unanimidad de interpretación que se había conquistado después de una ardua lucha por parte de los restauradores de Solesmes.

El magisterio posconciliar

En vista del giro que estaban tomando las cosas Pablo VI multiplicó los gestos y los textos veintidós veces, siendo las más significativas la fundación de la “Consociatio Internationalis Musicae Sacrae”, la carta “Sacrificium Laudis” de 1965 en la que al dirigirse a los religiosos ocupados en la celebración pública del Oficio Divino escribió: “*iDejadnos proteger, pese a vosotros, vuestro patrimonio!*”. Llegándose a publicar el librito “Jubilate Deo”, repertorio elemental de los cantos latinos que los fieles laicos debían estar capacitados para cantar. Al Padre Abad de Solesmes, durante una audiencia, el Papa solicitó con fuerza: “*¡Salvad el Canto Gregoriano!*” y a Madame Ward le diría: “*En todo lugar donde sea posible el gregoriano es el ideal*”. Más cerca nuestro, el bienaventurado Papa Juan Pablo II ha vuelto a enunciar los principios de la música sacra en la carta manuscrita del 22 de noviembre de 2003, en ocasión del centenario del “Motu Proprio” de San Pío X. Al volver a leerla parece que nada ha cambiado desde el n° 116 de “Sacrosantum Concilium”, ni tampoco desde Pío X, a no ser la amplia apertura a lenguas nacionales que, en principio, irían a socavar la posición del Gregoriano.

El Papa escribiría: “*El canto gregoriano continúa siendo un elemento unitivo de la liturgia romana*” y asimismo demandaba que “*esta orientación fuera plenamente implementada*”.

En cuanto a nuevas composiciones, el bienaventurado Papa Juan Pablo II dijo esto que es muy fuerte: “*Yo hago mía la ley general que San Pío X formuló en estos términos: Una composición musical eclesíástica es tanto más sagrada y litúrgica que por su ritmo, por el gusto que se acerque sobre todo a la melodía gregoriana, a la vez que es menos digna de la Iglesia cuando se aleja de este modelo supremo*” Si el Gregoriano debe ser tomado como referencia ¿no será absolutamente necesario que sea todavía practicado?

El acto magisterial más reciente

Según nos consta, el último texto magisterial que menciona el canto Gregoriano es la Exhortación Apostólica “Verbum Domini” del 30 de septiembre de 2010. En el n° 70 se lee: *“Dentro del cuadro de la valoración de la palabra de Dios durante la celebración litúrgica se llamará también la atención al canto limitado para los momentos previstos según cada rito, favoreciendo aquello que está claramente en la Biblia y que expresa, mediante el acuerdo armonioso de las palabras y la música, la belleza de la palabra divina. En este sentido es bueno valorar los cantos que la tradición de la Iglesia nos ha librado y que respetan este criterio. Pienso particularmente en la importancia del canto Gregoriano.”*

Entretanto, el Papa re-envía en nota al n° 116 de la Constitución Conciliar sobre la liturgia. Este acercamiento entre la palabra de Dios y el Canto Gregoriano es muy significativo y subraya una función muy importante de este último: *ayudar a la meditación y la inteligencia de la Escritura.*

Hace pocos días se supo que el Santo Padre Benedicto XVI acababa de instituir por medio de un “Motu Proprio” una academia pontificia para el Latín, lo cual resulta agradable para los oídos de los amigos del canto Gregoriano.

Para concluir esta primera parte podemos decir que el canto Gregoriano ha recibido al nacer sus títulos de nobleza de San Gregorio Magno. Pero jamás fue recomendado tanto como en la época contemporánea, sobre todo después del impulso soberano que le dio Pío X. Por tanto no se trata de algo envejecido, polvoriento, que pueda ser reemplazado ventajosamente por no importa qué.

Después del Concilio ha experimentado, como en el caso de bastantes otros temas de la disciplina eclesiástica, una especie de vuelco, dentro de una pesadilla de la que quisiéramos salir. La “nueva evangelización” nos debe empujar a aplicar lo que el Concilio ha pedido verdaderamente. Rogamos y trabajamos por ello desde nuestro pequeño espacio: el canto gregoriano verdaderamente vale la pena, como lo veremos ahora destacando las cualidades únicas de la oración litúrgica.

La expresión del canto gregoriano

¿Es legítimo preguntarse por qué el canto gregoriano es primordialmente el canto de la liturgia romana y recomendado como tal con

tanta insistencia por el magisterio pontificio desde sus orígenes pero sobre todo en la época actual?

La respuesta es fácil: es a causa de que su expresión es la de una plegaria, de una plegaria litúrgica y de una plegaria litúrgica cantada.

Hay personas a las que el canto gregoriano deja absolutamente indiferentes; que no les hace vibrar y lo encuentran monótono. “Siempre es igual –dicen– y encima no se comprende nada.”

A la inversa, hay otras personas que al escuchar los cantos gregorianos de un oficio litúrgico se conmueven espontáneamente en lo más profundo de su ser sin que, por lo demás, puedan explicar claramente por qué. Su emoción asume un carácter esencialmente religioso que los transporta hacia lo divino.

Esta diferencia de juicio tiende a la percepción más o menos elevada que se puede tener de la expresión artística.

Las artes, sean las artes plásticas (pintura, escultura), sean las artes del movimiento (poesía, música, danza) según sus diversas materias, sacuden los sentidos externos: la vista y el oído principalmente,

Y esas señales vienen a impresionar nuestras facultades, nuestra sensibilidad y nuestra inteligencia.

Tenemos una música que por los procedimientos que utiliza (intensidad, disonancia, ritmo, síncopa) se dirige principalmente y aun exclusivamente a la sensibilidad animal y a la sensualidad, excitando las emociones más vulgares. Es la música que se derrama sobre nosotros en el supermercado o que oímos con pulsiones obsesivas en los automóviles que nos pasan. Quiera Dios que tales músicas jamás, ni sucedáneos menos chocantes, se introduzcan en nuestras celebraciones. Las gentes que se enervan con tales músicas y su adicción despersonalizante son prácticamente incapaces de apreciar las formas más elevadas de la música. Toda la gama variada de la música y “a fortiori” en lo más alto de la escala, el canto gregoriano, no les dice nada .

La música clásica, la hermosa polifonía, con sus propios medios muy sutiles; la armonía, el ritmo, el timbre variado de sus instrumentos y de las voces, etc., se esfuerza por traducir las emociones más elevadas del alma humana: la alegría, la tristeza, la admiración, la paz, el amor, el sentimiento de la belleza, del bien y de la verdad. Este género de música ofrece posibilidades a los compositores de música de este tipo.

Pero la Iglesia ha advertido a los compositores de guardarse de todo exceso y de evitar caer en amaneramientos y estilos mundanos como

se oíría la música de ópera en un teatro. Por lo demás estas creaciones no se adaptan siempre a la celebración normal de la liturgia y son a menudo asunto de profesionales.

La expresión propia del canto gregoriano

El canto gregoriano en cuanto tal se sitúa más allá de la más bella de las músicas religiosas clásicas. Paradojalmente ha repudiado la mayor parte de la modalidad de otros géneros musicales. Requiere la igualdad de los primeros tiempos que nunca subdivide: nada de corcheas, ni de doble corcheas, y mucho menos de síncope. No admite la armonía y se contenta con la homofonía; el unísono.

Para el gregoriano nada de cromatismos, ni de sostenidos, ni be-moles, salvo el “si bemol”. Nada de grandes intervalos. Reconoce ciertas variaciones de intensidad pero no se permite nada de teatral en este punto como en todo. Su “tempo” varía discretamente, sin ninguna brusquedad.

Pero, entonces, se preguntarán: ¿Qué falta para que no sea mortalmente aburrido? ¿Cómo logra levantar el ánimo y llevarlo a la oración? Antes que nada hay un texto que en una abrumadora proporción no es otra cosa que la palabra de Dios. Mirad sino lo que ya hemos citado del Papa Benedicto XVI.

Este texto en Latín y el canto gregoriano se amoldan con una extrema fineza, la musicalidad innata del Latín, la pureza de sus vocales y sobre todo su acentuación: Latín y gregoriano han contraído un matrimonio indisoluble absolutamente, dicho esto para quienes avizoran introducir palabras en francés dentro de melodías gregorianas: ¡absolutamente imposible!

La cuestión del latín

Abriré un paréntesis para aquellos que se quejan de no entender nada. Santo Tomás de Aquino al tratar la virtud de la religión se interrogaba sobre el canto litúrgico: saber si sería o no un obstáculo para la oración. Responde que no, provisto que no se limite el canto a una emoción sensible que no finalizará en Dios (II^a II^ae. Q 91, art 1) aunque reconoce que una cierta emoción podría ayudar todavía a los principiantes recién sensibilizados. Mas adelante escribe (art 2 ad 5m) que *“cantar por devoción vuelve más atenta la meditación del texto; el*

cantor considera mejor el texto meditado que si el texto es poco o nada comprendido literalmente, admite Tomás, cantores y oyentes pueden despertar su devoción por el hecho de que la alabanza divina es la razón del canto". Yo agrego maliciosamente que muchos que cantan en francés no siempre saben el sentido de las palabras que pronuncian y que algunos cantan en inglés sin saber nada...Cierro el paréntesis.

El gregoriano tiene otros méritos para servir a la oración

Por de pronto el ritmo, "Ars bene movendi", al decir de San Agustín, el arte de moverse bien. El ritmo gregoriano no tiene nada que ver con el retorno isócrono del tiempo fuerte. Pero es un "ritmo oratorio" se ha dicho, calcado sobre el desarrollo eminentemente lógico, suave, musical del discurso latino. Dom Macquereau ha creído necesario precisar: ritmo "musical libre" que definió como relación entre una entidad musical arrebatada y otra que está en reposo. De allí que la cantinela gregoriana sea siempre una ondulación suave y ligera con sus "arsis" y sus "tesis", sus arrebatos y sus deposiciones que atrapan, por así decir, el alma tanto como la sensibilidad.

El ritmo gregoriano informa los detalles de la melodía aunque también se hace sentir en la arquitectura de cada pieza El compositor gregoriano conduce su frase de modo de envolver al cantor tanto como al oyente: un bello ascenso seguido de un no menos bello descenso, en una curva perfectamente unificada; porque es a la unidad a la que en definitiva tiende el ritmo de toda pieza gregoriana, "el gran ritmo" como se lo conoce.

Sucede como en un cuadro: Usted tiene el dibujo, es el ritmo; la composición y la repartición de las masas: es el "gran ritmo" y finalmente el color, es la modalidad. La modalidad gregoriana es mucho más rica que la modalidad de la música clásica: en lugar de los dos modos: el mayor y el menor, traspuesto sobre todos los grados de la gama, el gregoriano puede alinear ocho modos de coloraciones bien diferenciadas que permiten expresar todos los movimientos el alma. Y aun, en el curso de una misma pieza, el compositor gregoriano no se priva de modular, deslizándose de un modo al otro, para variar como quiera la expresión de la oración.

La oración gregoriana encuentra su fin, su perfección, en eso que se llama el estilo; en el canto gregoriano como en las otras disciplinas artísticas, el gran arte se sitúa con reglas seriamente asimiladas,

más allá de las reglas. El estilo, el “métier”, sugiere incansablemente al director del coro y a sus coristas, el justo medio de aplicación de las reglas: hace falta un “legato” perfecto, pero con distinciones casi insensibles de “tempo”, pero con distinciones verbales y melódicas... es necesaria una dirección y una acentuación de cada palabra latina , pero salvaguardando el primado de la línea y del fraseo... finales dulces pero siempre con firmeza vocal... soberanía absoluta de la música pero preocupación constante por el texto.

En la práctica ¿cómo conciliar tantas prescripciones en el límite de la contradicción? En la fusión de voces y de corazones al servicio de una canto sagrado, esencialmente coral y en buena parte, hay que decirlo, popular, se debe guardar el recuerdo constante de que se trata de una oración, de la oración católica una y universal.”*Voz Christi, vox Ecclesiae*”. Quienes canten en el estilo que se instaura a sí mismo, en tanto uno está prendado, en cuanto uno está enamorado, pueden sentirse seguros de no traicionar el arte gregoriano de la oración.

Dom Gajard (1885-1972) dice de modo excelente: “*en el canto gregoriano arte y oración son inseparables, están de tal manera anudados que no se los puede disociar; imposible cantar bien sin orar, imposible igualmente orar bien sin cantar bien.*”

Así está delineada, a grandes rasgos, la expresión, la estética de la oración gregoriana.

Promover un ejercicio parroquial del gregoriano

Quizá Usted diga “¿Todo esto se adecua bien a nosotros? “ Yo oso responder como lo hacía a menudo el Papa San Pío X: “el canto gregoriano es fácil para quien consiente trabajar un poco. Y retribuye ciento por uno todo esfuerzo en estudiarlo”. Esto debe comprenderse bien : el canto gregoriano es susceptible de varias interpretaciones : la de los simples que mediante un minimum de formación y dóciles a la conducta del Espíritu Santo son capaces de dar al gregoriano el acento de una oración auténtica; no necesitan más que voces justas y bien situadas, el sentido del ritmo y la melodía, el instinto del fraseo y de la dicción latina, el cuidado de fundirse en el conjunto del coro, todo animado de un gran amor al canto, a la liturgia y a la Iglesia.

Mientras tanto, es altamente deseable que fieles que posean las mismas cualidades que los “simples” ya evocados, pero más motivados, las completen con una cultura auténtica del arte gregoriano más perfecto y se constriñan a un trabajo continuo y perseverante.

Para aquellos que son capaces no es cuestión facultativa y existen, para prodigarles la formación requerida, escuelas como la "Schola Cantorum Gregoire du Mans". Por experiencia puede decirse que con un solo parroquiano y algunos discos de Solesmes es posible hacer un aprendizaje muy honesto.

En lo que concierne al clero las exigencias son mayores por el deber que tienen al magisterio de la Iglesia. Su responsabilidad está seriamente comprometida.

A todo el mundo se le puede recordar que la palabra "liturgia" en griego significa "servicio público": en latín "*ministerium*". ¿No citamos tanto en nuestros días la palabra de Jesús: "*El Hijo del hombre ha venido no tanto para ser servido sino para servir*" (Mat. 20,28)? A la vez que igualmente en nuestros días ¿no hemos descartado de la vida cristiana, y de la liturgia en particular, todo aquello que pudiera parecer arduo? Esta inconsecuencia es la que ha hecho perder al canto gregoriano el lugar que en derecho le pertenecía en el santuario.

La pequeña síntesis que hemos esbozado de la expresión gregoriana ¿no deberá quedar sólo en las palabras sino pasar al canto, en la interpretación efectiva de piezas gregorianas, a su lugar en las funciones litúrgicas para las cuales han sido compuestas y sobre los labios de aquellos a quienes les incumbe el canto? Es dentro de estas condiciones que ella alcanza su perfección: no la de la música de estudio, grabada y "limpiada" mediante la cirugía estética electrónica, sino por el perfeccionamiento del sacrificio de la alabanza litúrgica.

"Si el canto gregoriano no es un sacramento, escribe Dom Gajard, es por lo menos un sacramental, como la liturgia de la cual es parte integrante: es decir que opera "*ex opera operantis Ecclesiae*" por virtud de la Iglesia que ora por él. Por cierto que no es una oración individual, por bella que sea, sino la oración de la Iglesia en tanto ella misma. Nuestras pobres individualidades deben borrarse y desaparecer dentro de la gran corriente de la Iglesia, el cuerpo social de Cristo."

Ciertas deficiencias nuestras o limitaciones insuperables no podrían perjudicar la perfección y la belleza del canto; piénsese en la inevitable fatiga resentida al final de las más solemnes funciones del año litúrgico: las voces ya no tienen más la frescura inicial.

Algunas dificultades vocales individuales tampoco opacan la calidad del canto. ¿No habrá que aprovechar todo dentro del ramillete de las armónicas del canto gregoriano? Los ángeles en cuya compañía cantamos lo suplen.

Pero lo que puede alterar la perfección del canto gregoriano sería el espíritu rutinario, o la distracción en la preparación, o en la ejecución técnica de las piezas, mientras que el canto requiere una presencia constante, en el ejercicio de todas las más altas facultades. Antes que nada porque el canto requiere ser amado para ser bien servido. *“Amar un objeto es prestarle atención en el sentido que Simone Weil daba a este acto noble, comprometiendo todas las facultades superiores del ser”*.

Y luego porque ese canto es mucho más que música, mucho más incluso que una plegaria porque *“es la oración de la Iglesia, sobre todo un espíritu, una espiritualidad”*

“Va de suyo... que la plegaria de amor no puede comportar la menor mediocridad, si no se convertirá en desenvoltura en lugar de ser homenaje.”

La perfección del canto por la disciplina que supone, entraña la perfección del corazón e, inversamente, solo la calidad del alma responde a la calidad del canto. Aquí el arte y la virtud se reúnen. *“Es nuestra caridad la que se convierte en canto, nuestra oración que se convierte en música”* dice M. Le Guennant. *“La calidad es el testimonio del amor”... “la calidad en la obra de arte es la expresión de la caritas”*.

Y el test, la piedra de toque, también aquí, para probar la calidad del amor, la calidad del canto no es otra que la alegría que debe diseminarse y que se reúne en el canto; la alegría y, hay que agregar, la paz. *“Gaudeamus in Domino”*. *“Pax aeterna ab aeterno”*

A guisa de conclusión: una cita de Dom Gajard

“Quizá se objete que el canto gregoriano sea una bella oración pero reservada a una categoría de almas privilegiadas. Por ejemplo, en los monasterios y que no será fácil para los fieles de nuestras parroquias, o bien que es demasiado austero, demasiado alejado de nuestra mentalidad moderna. Que haría falta algo más libre, más personal, más popular; en suma más de moda. Sencillamente yo no lo creo así: ¿Cómo explicar a las masas que cada vez más numerosas invaden nuestras iglesias monásticas los domingos y los días de fiesta? ¿Cómo explicar su silencio y su actitud recogida durante las largas horas que duran ciertas funciones litúrgicas como en Navidad o durante la Semana Santa, donde no se escucha más que el gregoriano?”

Está claro que el canto gregoriano no fue concebido para dar un shock, como se dice ahora, sino más bien lo contrario. Y esto es una

razón más para conservarlo. El gran beneficio de la disciplina gregoriana es el de asegurar en cada uno de nosotros el equilibrio perfecto y la armonía, en una palabra: orden por sobre la base de los apetitos sensibles pero sometidos a las facultades intelectuales sometidas todas ellas a Dios.

Es sabida la importancia que los griegos le daban a la música como medio de perfección moral y de ascesis natural; y es seguro que no existe santo alguno que no haya sido ante todo un hombre en el sentido pleno de la palabra.

Los fieles no tienen nada que perder, al contrario, que se conserve en la gran plegaria católica, esta medida, esta sobriedad en la expresión, este sentido de la jerarquía de los valores. Nada es más ventajoso para las almas, las de hoy como las de siempre.

Incluso quizá es más oportuno de nunca. Vivimos un época de intensa agitación, verdadera fiebre. Pareciera que en medio de la conmoción que nos rodea, en esta era de terrible incertidumbre en la que vivimos, nuestra sociedad contemporánea no tiene necesidad de un estímulo para los nervios que todo concurre a sobrecargar, sino redescubrir el amor a la calma, el silencio o la paz.

Por toda su técnica modal y rítmica, la cantinela gregoriana es maravillosamente apta para darlo. Es por su inspiración sobrenatural y por ese perfume de santidad tan dulce y amable que quienes han tomado contacto realmente no pueden olvidar que se destaque por llegar a las almas introduciéndolas en la región bienaventurada donde Dios les espera. Desde todo punto de vista se trata de un medio soberanamente eficaz de formación moral, natural y sobrenatural. Y si como bien se ha dicho la música griega tenía por misión y por ideal mucho menos agitar que ordenar, ritmar las almas, nuestras melodías sagradas realizan en un grado jamás superado el ideal soñado por los filósofos de la Antigüedad.”

REEDICIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

ALFREDO SÁENZ



CRISTO Y LAS FIGURAS BÍBLICAS

\$120

ALFREDO SÁENZ

CRISTO Y LAS FIGURAS BÍBLICAS

Incluye

**EL MISTERIO DEL TEMPLO Y LA CONSAGRACIÓN DEL ESPACIO
EL MISTERIO DE LAS FIESTAS Y LA CONSAGRACIÓN DEL TIEMPO**

460 páginas

Abadías tradicionalistas en pleno siglo XXI

POR PATRICIO H. RANDLE

Mucha gente se sorprende de que todavía hoy subsistan abadías de corte medieval donde, naturalmente, se conserva intacta la tradición litúrgica a pesar de la embestida posconciliar que con el pretexto del aggiornamento hizo casi tabla rasa con la misa tridentina entre otras cosas, como el Latín en el rezo de las horas canónicas.

Se puede hablar de un renacimiento benedictino a partir de 1948 después de una interrupción de dos siglos cuando a Solesmes llegan los nuevos fundadores y en 1953 retoma el título de Abadía

La supervivencia no ha sido fácil y se cuentan con los dedos de la mano las abadías y monasterios que reaccionaron salvando la tradición e incorporando nuevas vocaciones con harto vigor y fe. Aunque Francia no sea el único país donde este fenómeno haya sido más visible, exhibe un renacer difícil de hallar en otros lugares, incluida la propia Roma e Italia en general.

Cierto es que fue en la Francia medieval donde arraigaron con fuerza las comunidades que iniciaron la tradición monacal iniciada por San Benito en Italia.

Como peregrinos del siglo XXI allí planeamos una gira por seis comunidades tradicionalistas de muy distinta antigüedad comenzando por la Fraternité de Saint Vincent Ferrier, en la Mayenne, camino a Rennes en el deslinde de la Normandía y la Bretaña donde ha florecido una fundada en 1979 siguiendo los pasos de Santo Domingo y los estudios tomistas a la vez que cultivando la tradición litúrgica con el mismo celo que las abadías benedictinas renovadas últimamente.

Poco se sabe de San Vicente Ferrer, fraile dominico español (1530-1419), notable predicador elegido por el Padre Louis Marie de Bligneres como patrono de una nueva comunidad que ha fundido la tradición dominica por el estudio de Santo Tomás de Aquino con una fidelidad a la liturgia digna de la orden benedictina, valores ambos que iluminaron al fundador quien originalmente había optado por entrar

en la orden dominica descartándolo cuando esta sufrió los avatares del Concilio tanto en lo litúrgico como en lo doctrinal.

El germen de esta comunidad se remonta a un grupo de estudios convocado por de Blignerres cuando aun era laico y militaba a favor de la tradición cuando el “espíritu”, así llamado, del posconcilio amenazaba con borrar vestigios de la tradición. O sea que su ingreso en la Orden de los Predicadores se produce cuando se hallaba madura su convicción de que la crisis de la Iglesia necesitaba un correctivo. Así se funda la comunidad de Saint Vincent Ferrer que en 1987 inicia los trámites para ser reconocida por Roma, la que obtuvo el año siguiente en ocasión de ser instituida la Comisión “Ecclesia Dei” al ser reconocida como instituto religioso de derecho pontificio.

Siguiendo el carisma de Santo Domingo que consiste en una vida contemplativa que fructifica en la predicación en vista a la salvación de las almas, se apoya en la observancia conventual que permite llevar una vida verdaderamente de oración y de penitencia en el silencio de la clausura al propio tiempo que la liturgia se fortalece con el canto del oficio y de la misa de siempre. Y sin ser formalmente parte de la orden de predicadores conserva hasta el uso del mismo hábito.

El Padre Dominique-Marie de Saint Laumer , actual superior de la Fraternité, en una entrevista que le hace “La Nef”, pone énfasis en la importancia que se le da a al estudio de Santo Tomás de Aquino diciendo que nos ofrece un modelo de filosofía realista que, a la vez, es el fundamento más seguro de la teología. De lo que da testimonio la revista de formación filosófica y espiritual “Sedes Sapientiae” que en ocasión de publicarse el número 100 recibió felicitaciones de varios cardenales y del misma Papa por su contenido.

El hecho de que el padre fundador antes de entrar en órdenes hubiera sido un católico militante aclaró de entrada la posición que adoptaría la Fraternité opuesta a la interpretación, de ruptura con la tradición. Y a diferencia de la Fraternidad San Pio X , sin negar que el Concilio hubiese planteado problemas aún sin resolver adhiere de fondo aunque con reservas acerca de algunos puntos que exigen ser efectivamente precisados o rectificadas.

Interrogado sobre el saldo del conflicto planteado por Monseñor Lefebvre el Superior opina que aunque en cierto modo no ha favorecido la solución, no hay duda de que ha preservado la fidelidad a la fe objetiva, de lo cual el Papa Benedicto XVI es plenamente conciente.

La sede de la Fraternité se halla anexa al pequeño pueblo de Chermeré-le-Roi que consiste en una docena de antiguas casas de larga data como lo atestigua el viejo edificio de la municipalidad. Y otro dato histórico que vendría a demostrar que de allí partieron algunos integrantes de la invasión normanda al sur de Inglaterra bajo Guillermo

en 1066 es que en Sussex existe como un pueblo gemelo, seguramente fundado por normandos, que lleva el nombre de Keymer cuyo origen ha sido borrado por el tiempo y que sería una versión deformada en tiempos sajones de Chemeré. Un dato curioso que nos fue dado descubrir por pura casualidad pero de esos que estimula el conocimiento y la afición por la historia.

Próxima a la Fraternité se encuentra la famosa abadía Saint Pierre de Solesmes donde se ha guardado sin interrupción el canto gregoriano, en Latín naturalmente, sirviendo de ejemplo de perfección en el estilo y en todos los oficios litúrgicos.

La magnitud de la Abadía es imponente y aunque hoy en día el número de monjes ha disminuido se cuenta entre las más numerosas de Francia, de modo que era imposible no detenerse unas horas para hacer una visita precisamente en el momento de las Vísperas

Una confirmación inesperada de la disolución litúrgica que afectó a la Iglesia posconciliar lo constituyó el indulto del 3 de octubre de 1984 por el cual el Papa readmite la celebración de la misa según el rito preconiliar que había sido eliminado por el Papa Paulo VI en 1969 mediante un acta que había hecho obligatorio el nuevo misal.

Como dice Romano Amerio en "Iota Unum": *"el Indulto provocó la desazón de quienes vieron en él un paso atrás y una retractación de la reforma pero fue aplaudido por el contrario por quienes los recibieron como reivindicación atinada. Lo sorprendente fue y es la contradicción entre el indulto y la encuesta practicada en 1981 para conocer cómo habían sido recibidos los nuevos ritos y el abandono del Latín."*

El resultado de la encuesta fue, como lo había previsto Amerio, la derrota general del Latín que en esos pocos años –quince de 1969 a 1984 – estaba siendo olvidado y podía pronosticarse su desaparición de la Iglesia.

El caso Flavigny, que como consecuencia del indulto se tradujo en un acercamiento a Roma después de haber sufrido una suerte de extrañamiento, dio mucho que pensar a Monseñor Lefebvre que se iba quedando solo en la defensa de la tradición, sin muchas esperanzas; escribió: *"Tomaré el ejemplo de Dom Agustín que tiene su convento en Flavigny en el que hay 24 sacerdotes que yo mismo ordené y que al abandonarme me dijo: 'Monseñor, no puedo permanecer más con Usted, me uno a Roma, deseo obedecer a Roma; no puedo seguir más con Usted' con todo el dolor imaginable.'* Bien - prosigue Lefebvre- *se unió a Roma con la esperanza de quedar en la Tradición que conservaba en su monasterio, es decir, la misa tradicional para sus monjes. Pero Roma exigió que la misa conventual fuera la misa del Concilio y no la misa antigua"* .

Hoy Flavigny, de vuelta a la Tradición, se ha expandido y tiene muchas vocaciones ejerciendo una fuerte influencia sobre la región circundante. La iglesia principal ha sido embellecida dentro de una arquitectura severa y una iluminación imponente. Y como si fuera poco han emprendido la tarea de restaurar y mantener la pequeña iglesia románica parroquial del pueblo del siglo XI que es una verdadera joya. Todo enmarcado en un paisaje bucólico como son las colinas de la Bourgogne.

De Flavigny dimos un salto a través de la Auvergne que pasa por ser la región más “salvaje” de Francia en busca de la relativamente nueva Abadía de Randol, en medio de un paisaje agreste. Se trata de una fundación proveniente de Fontgombault, del cual nos ocuparemos enseguida, que al llegar a un cierto número de monjes consagrados decidió crear un nuevo espacio benedictino y lo hizo construyendo un edificio de arquitectura moderna, especialmente con una iglesia abacial tan original como discutible como testimoniando que el espíritu benedictino podía habitar en un ámbito que no fuera ni románico ni gótico según la tradición. Empero la cripta donde están los altares para las misas individuales de los monjes es de una sobriedad sobrecogedora.

Randol se fundó en 1968 y la obra gruesa se terminó en 1985. Actualmente la comunidad está constituida por unos cuarenta monjes que son apenas una parte de los 3.000 religiosos y religiosas que se integran la Iglesia Católica pero que atestiguan la revitalización del monacato especialmente de las casas donde se vive la tradición sin contaminación de progresismo.

Cierto es que Randol, por su fundación tardía, no sufrió los avatares de tantas abadías medievales que debieron sufrir la persecución tanto de la Revolución Francesa de 1789 como el acoso del Estado laicista de 1905 y pudo organizarse tranquilamente dentro del marco del resurgimiento benedictino. De priorato fue erigido en abadía en 1981.

Hay un monasterio más fundado por la Abadía madre: Triors en la región de la Drome, que no visitamos. Y un tercero en Kansas (Oklahoma- Estados Unidos) en plena construcción.

Una fundación más reciente aún es la del monasterio de Sainte-Marie de la Garde en el Sud de Francia cerca de Agen, entre Bordeaux y Toulouse.

La hospedería recién construida se inauguró en julio de 2012, razón por la cual pudimos pernoctar unos días, siendo cordialmente recibidos por acreditar nuestra antigua relación con la abadía madre: Sainte Madelaine du Barroux, que pasamos por alto en esta gira destinada a conocer otras comunidades tradicionalistas.

La Garde sigue en construcción sobre un antiguo predio rural y tiene el encanto de los monasterios pequeños – como el ya mentado Saint Vincent Ferrer – realizando las misas y los oficios en una capilla pequeña e íntima pero donde se respira el mismo aire de Le Barroux que se originó hace poco más de dos décadas cuando el que sería el Abbé Gerard con un puñado de monjes decidieron separarse la abadía d'Én Calcat a causa de las innovaciones aceptadas del posconcilio y emprender una fundación que provisoriamente se estableció en las ruinas de un antiguo monasterio en la Provence. Poco a poco gracias al carisma y la persistencia de Gerard llegaron a construir todo un edificio abacial considerable con una arquitectura construida toda en ladrillo y despojada de todo ornamento que hoy reúne varias docenas de monjes y religiosos atendiendo, además, una cierta extensión de tierra aledaña. Fue un ejemplo de que el monacato benedictino no estaba muerto sino que por el contrario renacía de las cenizas posconciliares.

Como cierre de nuestra peregrinación llegamos finalmente a la abadía de Notre Dame de Fontgombault, de rancia tradición ya que sus orígenes se remontan al siglo XI, bien que desde entonces a ahora pasó por incontables azares.

Su fundador fue un ermitaño – Pierre del Etoile, que se estableció con un puñado de compañeros ermitaños sobre la margen del río Creuse, opuesta a las tierra que hoy ocupa la Abadía, en el año 1091 y donde comenzó a edificar la vasta y bella iglesia abacial que hoy admiramos.

Fontgombault es conocida en buen parte del mundo como un lugar consagrado al recogimiento y su amplia hospedería es muy frecuentada por quienes buscan hacer un retiro.

Durante los siglos XII y XIII la Abadía se desarrolla considerablemente con la fundación de veinte prioratos. En 1569 fue pillada y devastada por los calvinistas y sólo pudo ser restaurada a fines del siglo XVI. En 1791, durante la Revolución Francesa, fue demolida parcialmente y luego vendida como “bien nacional”.

Antes de ser re-comprada por monjes trapenses en 1849 la Abadía perteneció a tres familias francesas. En 1904, las leyes contra la congregaciones religiosas obligaron a los monjes a exiliarse en parte a los Estados Unidos donde construirían un monasterio. En 1905, un bienhechor – Louis Bonjean – abogado en los tribunales de apelación de París adquirió la propiedad para salvarla de una nueva destrucción.

De 1919 a 1948 fue un seminario para vocaciones tardías. Y después de la II Guerra Mundial la Abadía volvió a ser benedictina con la instalación de 22 monjes venidos de Solesmes convirtiéndose en Priorato en 1950, y en 1991 celebraría el noveno aniversario como Abadía.

El templo del más puro estilo románico irradia una santa sobriedad con cierta influencia cisterciense sin por ello renunciar a imponentes dimensiones y a un espacioso ambulatorio que cierra la fachada oriental.

Fontgombault asume un rol especial durante el resurgimiento de la vida monacal que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XX.

Según Monseñor Lefebvre los monjes de Fontgombault “aceptaron guardar durante quince años la nueva misa porque los obispos decían que debían aceptarla: Luego vino el Indulto de Roma y todos los que habían aceptado la nueva misa podían, en adelante, volver a decir la misa antigua. Esto se aplicaba perfectamente a Fontgombault aunque vino el rechazo del obispo de Bourges según el cual no se podía decir la misa antigua como misa conventual sino que debían guardar la misa nueva. Pero el Abad de Fontgombault fue a Roma a la Congregación del Culto, a Monseñor Mayer que le dijo:”intente ver al Papa”. Tal era la importancia que se le daba al asunto. Y el Papa lo remite de nuevo al Cardenal Mayer diciéndole: “Haga un esfuerzo, tal vez vea si puede arreglar eso”. El Cardenal Mayer terminó por enviarle de nuevo al Arzobispo de Brouges y siguen con la misa nueva como misa conventual. Y, sin embargo cumplían perfectamente con las condiciones del Indulto.

En suma, no debe sorprender el renacimiento del monacato cuando uno recuerda la historia de la orden benedictina, que de 1500 monasterios como llegó a tener en Europa durante el Concilio de Costanza, se redujo a sólo 30 a la caída de Napoleón dispersos en Suiza, Italia, Hungría e Inglaterra.

El último resurgimiento se puede datar hacia 1833 cuando el Padre Prosper Gueranguer desde el entonces Priorato de Solesmes va a irradiar hacia todo el mundo la fundación de múltiples comunidades no sólo en Francia sino también en España, con la abadía de Silos aún vigente y otras fundaciones en Argentina y en Brasil.

Tampoco debe sorprender la proliferación de nuevas comunidades dentro del espíritu benedictino refundadas para conservar mejor la tradición y revivir el monacato de tantas disensiones aparentes; lo que ha prevalecido es un más fervoroso apego a la tradición máxime cuando esta ha sido amenazado por el progresismo más o menos encubierto y la innovación trivial.

Recorrer estas comunidades de origen medieval, fieles a sus raíces y con plena vitalidad en un mundo alejado de la contemplación, el silencio, y el estudio de la doctrina perennis, retempla el ánimo y fortalece la esperanza en un futuro más promisorio para la Iglesia.

Participación y temporalidad. En busca del sentido del ser finito

PBRO. LIC. HERNÁN SEBASTIÁN SÁNCHEZ RIOJA

“Se puede hablar de un auténtico humanismo tomista sobre todas las otras corrientes del pensamiento cristiano. El humanismo cristiano debe ser la expresión eterna de esa reivindicación de la dignidad divina del hombre.”

CORNELIO FABRO, *Participación y Causalidad*, Parte III, cap. 1, 6

Estas páginas, escritas con ocasión del centenario del nacimiento del Padre Cornelio Fabro, ofrecen un esbozo de comparación de su visión del ser en comparación con la de Heidegger, con referencia también a lo enseñado por Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz), destacada discípula de Husserl, y contemporánea de Heidegger. Afirma el Padre Fabro que la exposición que Edith Stein hace de *Ser y Tiempo*, la obra fundamental del filósofo germano, está entre las más precisas y penetrantes que él haya conocido¹.

1. Esta afirmación la hace en un trabajo titulado “Linee dell’attività filosofico -teologica della Beata Edith Stein”, aparecido en “Aquinas”, a. XXII, fascicolo 2, Roma maggio-agosto 1989. Tomamos esta referencia de un escrito del filósofo Mario Vasallo. No pudiendo acceder a la edición impresa de este artículo, se ha utilizado una transcripción en formato digital (en fase de revisión) cedida generosamente por el R. P. Elvio Fontana, IVE, Director del *PROYECTO CULTURAL CORNELIO FABRO*. Las palabras del P. Fabro son: “L’esposizione che la S[tein]. fa di Sein und Zeit di Heidegger è fra le più precise e penetranti ch’io conosca — forse la più aderente al clima culturale in cui esso nacque”. La figura de Edith Stein atrajo tempranamente su interés, como lo prueba un artículo del año 1949 titulado *Edith Stein, dalla filosofia al supplizio*, aparecido en la revista *ECCLESIA* (IX, 7, 1949, pp. 344-346), cfr. *Bibliografia / Volumi – Articoli*, en el sitio *CORNELIO FABRO, PENSATORE ESSENZIALE* (<http://www.corneliofabro.org/articolitutti.asp>)

I. EN BUSCA DEL SER

1. El olvido del ser

“La ‘revelación’ del Ser como protoprincipio se produce en Parménides, figura cumbre del pensar presocrático y también del pensar griego a secas”². Con su doctrina del Uno, será él quien formulará las pautas para una doctrina del Ser auténtica.

Será Heidegger quien haga la denuncia del *olvido del Ser*, que en los albores de la filosofía se manifestaba como *Presencia*, y fue ocultado (y suplantado) por el Pensamiento. Esta acusación, lanzada contra dos mil quinientos años de filosofía en occidente, ha sido casi universalmente considerada como válida, y le valió a su autor el título de “filósofo del Ser”.

Los prolegómenos de dicha denuncia están planteados en *Ser y Tiempo* (fecha en 1926 y dedicada a Edmund Husserl “con admiración y amistad”), aunque allí no se haga aún explícita. Su autor tenía 36 años. Diez años antes había comenzado a trabajar con el padre de la fenomenología, sin ser propiamente su asistente. Al momento de la llegada de Husserl a Friburgo en el año 1916, Heidegger había iniciado ya su camino personal: en 1914 se había doctorado con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*, y el mismo año 1916 publica *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto*, como tesis de habilitación para la docencia universitaria³.

Sin embargo, es *Ser y Tiempo*, considerada la obra más influyente del siglo XX, la que le dará nombre. La misma se plantea como una analítica existencial del hombre como propedéutica para la cuestión del ser en general: así se afirma y se repite a lo largo de la obra, y se reafirma en el parágrafo final: “la exposición del ser del ‘ser-ahí’ [*Da-sein*] sigue siendo sólo *un camino*. La *meta* es el desarrollo cabal de la cuestión del ser en general”⁴. Este camino nos llevará a descubrir

2. DE ANQUÍN, Nimio, *De las dos habitaciones en el hombre*, en *ESCRITOS FILOSÓFICOS* [133-177]; pág. 138.

3. REALE-ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo III, Editorial Herder, Barcelona, 1988; pág. 517.

4. HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica (FCE Argentina), Buenos Aires, 2010; § 83, pág. 469 (subrayados del autor). Para abreviar las referencias, citaremos mediante una abreviatura, indicando el parágrafo y la página de la edición usada; por ejemplo, aquí: ST § 83, 469.

al hombre (el *Dasein*) como un ser peculiar al cual “le va” el ser y le corresponde hacer la pregunta por el ser. El *Dasein* es el lugar privilegiado de la manifestación ser. Pero para ello, para que el ser pueda manifestarse, es necesario que el *Dasein* se sustraiga a la enajenación de una existencia inauténtica dominada por la propaganda del “uno”, impersonal y despersonalizante.

Sin embargo, Heidegger, que ha elegido para su exposición el método fenomenológico, rehúsa referirse al hombre como *sujeto*, *alma*, *conciencia*, *espíritu*, *persona*.

“Todos estos nombres designan determinados sectores fenoménicos susceptibles de ‘desarrollo’, pero su empleo va siempre a una con un maravilloso no sentir que sea menester preguntar por el ser de los entes designados con ellos. No es, por ende, caprichosidad terminológica el que evitemos estos nombres, así como las expresiones ‘vida’ y ‘hombre’, para designar el ente que somos nosotros mismos” (ST § 10, 58).

El término a usar es *Dasein*, el «ser-ahí»⁵: “El ‘ser-ahí’ es un ente que en su ser se las ha relativamente –comprendiéndolo-a este su ser... El ‘ser-ahí’ es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo” (ST § 12, 65).

La analítica existencial del *Dasein* nos permitirá conocer su constitución fundamental, que es la *angustia*. El *Dasein*, en efecto, diferenciándose de los otros entes, se experimenta como siendo-en-el-mundo estando *arrojado* en él (estado de *yecto*), como *ser para la muerte*. El horizonte de su vivencia es la temporalidad como experiencia de su indefensión ante la nada:

“La nada ante la que pone la angustia desemboza el ‘no-ser’ que define al ‘ser-ahí’ en su ‘fundamento’, que no es él mismo sino el ‘estado de yecto’ en la muerte” (ST § 62, 335-336).

5. «Ser-ahí» es la traducción de Gaos. Rivera (a cuya traducción sólo hemos podido acceder en formato electrónico) prefiere «estar-ahí». Pero más digna de atención nos parece su indicación sobre la conveniencia de utilizar la palabra alemana sin traducción, como se hace con los términos griegos *logos*, *physis*, *polis*, para así conservar su riqueza polisémica (*Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera (pág. 422), publicado digitalmente en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf> mediante enlace del sitio *Heidegger en castellano* (creado y actualizado por Horacio Potel), <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/textos.htm> [comprobación: 22-XI-2011].

Si el Dasein es el lugar de la manifestación del Ser y su analítica es la propedéutica necesaria a la cuestión del ser, no resulta asombroso que de la presentación del hombre como un ser para la muerte se arribe a la conclusión de una primacía de la nada. Esto no se afirma directamente en *Ser y Tiempo*, sino que aparece en la conferencia “¿Qué es metafísica?”, lección pública inaugural de Heidegger a su entrada en Friburgo, pronunciada el 24 de julio de 1929 (dos años después de la publicación de *Ser y Tiempo*). Esta lección marca un hito en la exposición que Heidegger hace de su pensamiento. En el próximo capítulo se verá la importancia que su autor le concede.

2. La recuperación de la doctrina de la participación

Mientras desde su legendaria cabaña al sur de la Selva Negra se impone Heidegger a la consideración del mundo filosófico, en Italia un joven religioso estigmatino de 20 años, Cornelio Fabro, aspirante al sacerdocio, presenta su tesis «L'oggettività del principio di causa e la critica di D. Hume» (año 1931). Tres años después, recibe el premio como vencedor en un concurso organizado por la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino con una monografía sobre «Il principio di causalità, origine psicologica, formulazione filosofica, valore necessario ed universale». Ordenado sacerdote al año siguiente (1935), durante los otros dos prepara su tesis doctoral sobre *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, defendida el 28 de octubre de 1937 y publicada dos años después.

Como Heidegger, al momento de presentar su primera gran obra, Fabro ha encontrado ya la veta de su pensamiento y se encuentra en posesión de los recursos conceptuales y metodológicos que le permitirán llevar a cabo su obra. Y de modo semejante al germano, el italiano se yergue como un crítico severo que reprocha un olvido: el olvido del ser como *actus essendi*, original contribución del genio de santo Tomás de Aquino a la metafísica occidental y culminación del esfuerzo milenario de la filosofía cristiana, que tan pronto como se dio a luz fue relegado (y tergiversado) por obra de una metafísica formalista que, de esta manera, se privaba a sí misma de su propia posibilidad de crecimiento y a la filosofía moderna de la única respuesta capaz de sostenerla en el definitivo naufragio del ser.

“Esta búsqueda dentro de la especulación tomista de la emergencia del *ens-esse*, más allá del significado especulativo en cuanto a la problemática del pensamiento contemporáneo, casi exterior, tiene

un significado mucho más importante en el interior no sólo de la escolástica – como es obvio-sino en el interior de la misma escuela tomista presente a través de los siglos”⁶

Pero, a diferencia de Heidegger, el reproche de Fabro no reviste aires de superioridad, y de rechazo. La filosofía de Fabro es una *filosofía de conciliación* (aunque no híbrida), en la cual, bajo la luz del genio del Aquinate, tienen lugar todos los aportes positivos de quienes han explorado las diversas regiones del ser, incluso si su pensamiento ha sido errático, o si han llegado a conclusiones que contradicen las conquistas del reconocimiento de la primacía del *Esse* como Acto perfecto. Y también para Heidegger hay lugar.

La doctrina de la participación devendrá el eje del pensamiento doctrinal de Fabro, incluso en sus últimas investigaciones sobre la libertad. En la tesis doctoral sobre *La noción de participación* hay una sola mención de Heidegger, hecha no directamente sobre él sino en relación a la obra de un discípulo suyo, Max Müller⁷. Quince años después, en 1954, Fabro, invitado por el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, desarrolló el curso anual de la Cátedra Cardenal Mercier sobre el tema “Participación y causalidad”. La redacción definitiva de dicho curso dio por resultado una obra nueva, *Participation et causalité selon S. Thomas D’Aquin*, cuyo prefacio firma el autor en la Pascua de 1958 y cuya primera edición aparece el año 1961.

En esta obra las referencias a Heidegger abundan. Y es que para Fabro se trata de una doble situación: de convergencia y de divergencia. Por un lado, la denuncia del *olvido del ser* coincide con la constatación del *olvido de la doctrina de la participación*; pero por otro lado, la doctrina misma de Heidegger no sólo no es compatible con la doctrina del *esse*

6. *L'emergenza dello esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo*, citado en FONTANA, Elvio, *In Memoriam. R. P. Cornelio Fabro*, Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael, 1995; pág. 21

7. La obra de Müller en cuestión es *Sein und Geist* (FABRO, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomasso d' Aquino*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni, 2005; pág. 11). Es de notar que la referencia a dicha obra indica como fecha el año 1940. Siendo la primera edición de *La nozione metafisica di partecipazione...* del año 1939, es de creer que faltaría en ella toda mención de Heidegger. La edición que manejamos es la digital que el PROYECTO CULTURAL CORNELIO FABRO, llevado adelante por el Instituto del Verbo Encarnado, ofrece en el sitio *Cornelio Fabro pensatore essenziale* (<http://www.corneliofabro.org/default.asp>), poniendo a disposición en formato digital las obras que se van publicando.

tomístico sino que sólo en esta sus desafíos encuentran una respuesta adecuada a sus inquietudes y una superación de sus deficiencias.

II. LA PREGUNTA POR EL SER

1. Historia de una pregunta

“¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”.

Con este interrogante abre Heidegger su obra *Introducción a la Metafísica*. A la misma remite el autor en la nota a la novena edición alemana de *Ser y Tiempo*, en la cual afirma: “no es posible ya añadir la segunda mitad [anunciada y nunca concretada] *sin refundir la primera*, cuyo camino, con todo, ha sido necesario *–hoy mismo inclusive–*, si es que la pregunta por el ser ha de hacer caminar a nuestro ‘ser-ahí’”⁸.

Heidegger considera, por tanto, que es necesario un nuevo modo de presentar el tema. No se trata, sin embargo, de un cambio en su pensamiento: es importante resaltarlo. En efecto, el curso que dio origen a la *Introducción* es del año 1935, fecha muy próxima a la aparición de *Ser y Tiempo*, y que cae dentro del “más de un cuarto de siglo” indicado en la nota⁹. O sea que en ese lapso de tiempo (más de un cuarto de siglo) el autor no ha cambiado su postura.

A los dos años de publicar *Ser y Tiempo*, Heidegger pronuncia la conferencia *¿Qué es la metafísica?* (lección pública inaugural a su entrada en Friburgo, pronunciada el 24 de julio de 1929), que publica ese mismo año, así como el escrito *Kant y el problema de la metafísica*, en el cual expone su propia interpretación de Kant en controversia con la Escuela de Marburgo¹⁰. También dicha conferencia seguirá siendo objeto

8. HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo* (traducción de José Gaos), *edic. cit.*; pág. 9, subrayados nuestros.

9. La edición impresa del Fondo de Cultura Económica que citamos dice “nota a la novena edición alemana”; la versión digital que utilizamos (traducción de Rivera) señala “nota preliminar a la séptima edición (1953)”. Esta nos parece una valiosa indicación, considerando que Heidegger ha dado ya hasta esa fecha varios escritos que dan cuenta de la evolución de su pensamiento, entre los cuales su *Carta sobre el Humanismo* (1947).

10. Se puede confrontar estos datos en el sitio *Heidegger en castellano* (www.heideggeriana.com.ar). La sección *Textos* (que ofrece diversas obras de Heidegger en versión digital) no menciona ni incluye el escrito sobre Kant, pero sí lo hace en la sección *Cronología*.

de cuidado de su autor, y a la misma sumará un *Epílogo* (el *Nachwort*, añadido a la cuarta edición en el año 1943) y una *Introducción* (añadida a la quinta edición en el año 1949).

Se puede decir que ya desde los primeros años está definida la orientación que habrá de tener el magisterio heideggeriano. Para corroborar esto sería necesario recorrer todas sus obras y elucidar sus oscuridades, tarea ingente aún en ciernes. Pero las conclusiones ya obtenidas corroboran que, a pesar de las aparentes contradicciones o correcciones, nunca hay una retractación propiamente dicha, sino en todo caso una reubicación cuando no una simple ratificación¹¹.

El pensamiento sigue siendo sustancialmente el mismo. De forma que su “viraje” (como lo llama el mismo Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo* del año 1946) solamente puede entenderse como un cambio en la expresión, no en la sustancia de su doctrina. En todo caso, puede hablarse de etapas, precisiones o reubicaciones de su pensamiento... pero esto mismo ha ocurrido en la trayectoria de todos los grandes pensadores, sobre todo si su vida ha sido larga y su actividad prolífica, como la del filósofo alemán, que continuó publicando obras y conferencias por lo menos hasta pocos años antes de su muerte, ocurrida a los 86 años.

2. La nada

La pregunta *¿Qué es la metafísica?*, con la cual se abre la conferencia y que le da título no debe hacer abrigar la esperanza de que se va a hablar acerca de la metafísica: lo advierte el mismo conferenciante. En realidad, lo que él se propone es *plantear* un interrogante metafísico específico, a fin de *elaborar* la cuestión que dicho interrogante encierra y poder así *responder* a esta cuestión: esto permitirá que la metafísica misma se ponga de manifiesto. El interrogante es: *¿Qué pasa con la nada?*

La nada hace su aparición en *Ser y Tiempo* en el § 40, cuando se afirma que *la nada* es el mundo en cuanto tal, ante el cual se angustia

11. Así, por ejemplo, ya en 1960 Nimio de Anquín, comentando un par de obras sobre Heidegger, y tomando en cuenta diversos escritos (la lección *¿Qué es metafísica?* y su *Epílogo*, así como la *Carta sobre el Humanismo* y escritos posteriores), concluye: “Ninguno de estos escritos aporta nada fundamentalmente nuevo. Eso sí, queda firme y sin equívoco que el tema central de Heidegger es el Ser. El tema de la existencia, si no fue una hipótesis de trabajo, fue, por lo menos, una etapa” (en *Heidegger, filósofo del ser*, en *EL ENTE Y LA MEMORIA*, Secretaría de Cultura de la Nación y Edit. Bonum, Buenos Aires, 1994; pág. 120). Esto, dicho por un filósofo en actitud de favorable comprensión hacia Heidegger.

el “ser-ahí” (*Dasein*) como “ser-en-elmundo”. A partir de aquí, el *Dasein* como “ser-en-el-mundo” se nos presentará como “separa-la-muerte” en tanto ser arrojado en el mundo, que es lo mismo que decir “un ser arrojado en la nada”.

Heidegger ha negado de todos los modos posibles (por ejemplo, en la mencionada *Carta sobre el Humanismo*) que su postura lleve al nihilismo. Sin embargo, este es la conclusión necesaria de sus proposiciones. Edith Stein ha juzgado con dureza esta conferencia:

“Queda claro que la conferencia, dirigida a un público que no tenía formación en este ramo, y destinada a *provocarlo* más que a darle una enseñanza, *no es una disertación estrictamente científica*. La manera de hablar a veces parece *mitológica*: se habla de la nada casi como si se tratara de una persona a la que hay que ayudar, por una vez, a defender sus derechos siempre oprimidos. Se nos recuerda que la ‘nada, que en otros tiempos era todo’”¹².

Esta caracterización de “mitológica” ha sido también hecha no sólo en relación al lenguaje sino al pensamiento mismo de Heidegger, y no precisamente en un sentido crítico (como lo hace Stein) sino como una constatación hecha desde un ángulo favorable:

“No se puede negar que, por ahora, los supuestos heideggerianos son más favorables a *lo divino de la mitología pagana que al teísmo tal como lo comprende el cristianismo*”¹³.

De modo semejante, pero desde un ángulo crítico (como Stein), Leonardo Castellani habla la impresión que da la filosofía heideggeriana “de que es una especie de cosa como una novela policial, que cuanto más misteriosa más interesante”¹⁴.

12. STEIN, Edith, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (traducción de Alberto Pérez Monroy), Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1996; nota 45, pág. 76. Subrayados nuestros.

13. Anquín, Nimio, *Heidegger, filósofo del ser* (edic. cit.), pág. 115. Subrayados del autor.

14. Vale la pena hacer la cita por extenso: “No hay tiempo para exponerla [la filosofía de Heidegger]; por otra parte, es muy fatigosa; basta decir que el mismo Martinus [sic] dejó inconcluso su libro capital *Sein und Zeit* y hace veinte años que no puede acabar el segundo tomo; cosa perfectamente inteligible cuando se está delante del *Sein*, el *Da-sein*, el *In-Sein*, del *Tod*, del *Vor-Angst* y *Angst-Vor*, el *Geworfen*, el *Entwurf*, el *Besorgen*, el *Wesen des Grundes* y todo lo demás. Entre la declinación completa de todos los compuestos latinos del verbo *sistere*, *existir*, *in-sistir* (o *ser-en*), *con-sistir* (o *ser conjuntamente*) uno concluye por escoger el *de-sistir*. Y al leer después la elegante y limpia exposición del Profesor peruano Walter [sic] de Reyna y encontrar en Heidegger una reversión atea de la ontología aristotélica con todos los nombres cruzados (Ser = Nada, Vida = Muerte, Contingencia = Angustia,

3. El ser heideggeriano

La denuncia que Heidegger hace del *olvido del ser* marcha a una con su propia respuesta a la interrogación fundamental. De forma que no se puede asumir una sin asumir la otra, salvo que se las someta a una rigurosa crítica.

Heidegger plantea las condiciones de la respuesta que ha de darse de una manera que niega toda otra posibilidad. Pero es este mismo condicionamiento el que hay que cuestionar. Edith Stein lo hace apoyándose en los análisis de la filósofa Hedwig Conrad-Martius, también formada en el ambiente de la fenomenología, la cual pondera la perspicacia de la investigación heideggeriana pero cuestiona el uso que se hace del método¹⁵. Es necesario analizar si el camino recorrido y el modo de hacerlo son correctos y si esta es la única alternativa:

“Heidegger explica y toma su punto de partida en el análisis del *Dasein* diciendo que no sería posible exponer la cuestión del ser más que a un ente que posee la intelección del ser. Y puesto que el *Dasein* (la existencia) posee el inteligible no sólo para su propio ser sino también para cosas diferentes, es necesario comenzar por el análisis del *Dasein*. Sin embargo, de esta tesis así fundada ¿no se sigue exactamente lo contrario? Puesto que el hombre no comprende sólo su propio ser sino también el de las cosas diferentes, la comprensión del sentido del ser no depende únicamente de su propio ser en cuanto único camino posible. Ciertamente, el hombre debe tratar primero de comprender su propio ser y se le recomienda partir de su propio ser, porque así la intelección del ser se descubre en su raíz y se pueden refutar desde el principio las críticas que se presenten. Pero existe también la posibilidad de partir del ser de las cosas o del ser

etc.), se pregunta si la boga de esta filosofía no vendrá (aparte de su terminología romántica de ‘Angustia’, ‘Encarnación’, ‘Oferta’, ‘Náusea’, ‘Preocupación’, ‘Salto’, ‘Naufragio’...) de que es una especie de cosa como una novela policial, que cuanto más misteriosa más interesante”, en CASTELLANI, Leonardo, *San Agustín y nosotros* (editor Pbro. Carlos Biestro), Ediciones Jauja, Mendoza, 2001; nota 3, págs. 81-82.

15. Dice Conrad-Martius: es “como si una puerta cerrada durante largas épocas y casi condenada a no ser abierta fuera abierta con una fuerza incomparable, con una perspicacia llena de sabiduría y con una tenacidad sin comparación, y como si inmediatamente después esta puerta fuera cerrada de nuevo, con cerrojos y barricadas, a tal punto que pareciera imposible abrirla” (Citada en la nota 60 en STEIN, Edith, *Op. cit.*, pág. 162).

primero. Procediendo de esta manera, no se obtendría explicación suficiente para el ser humano, sino solamente indicaciones que seguir; por otra parte, el ser humano nos da simplemente indicaciones concernientes a otro ser y nos es necesario preguntar directamente a éste último, si queremos comprenderlo. Ciertamente, no responderá como respondería un hombre. Una cosa no posee intelección del ser y no puede hablar de su propio ser. Pero es y tiene un *sentido* que ‘se expresa’ en su apariencia exterior y por ella. Y esta ‘autorevelación’ pertenece al sentido del ser de las cosas”¹⁶.

Este rico pasaje ameritaría un prolijo análisis. Nos conformaremos, sin embargo, con indicar tres corolarios: 1) la analítica existencial del Dasein es un camino válido e incluso privilegiado para responder a la cuestión del ser en general y su sentido; 2) dicho camino, sin embargo, no es el único y no carece de imperfecciones: se limita a darnos “indicaciones”; 3) hay otros dos caminos posibles (que también nos brindan sólo indicaciones): partiendo del ser primero y partiendo de las cosas.

La negativa de Heidegger a aceptar toda otra alternativa no consiste sólo en una *abstención* (neutralidad) sino en un rechazo al fundamento mismo del Ser. En efecto, lo que se niega es que haya un ser que no esté sometido a las mismas limitaciones que el Dasein, y que por su propia consistencia (por ser simplemente *el Ser* y no tan sólo *un ente*), y que por ello puede ser el fundamento de todo (también del Dasein) y rescatarlo de su precariedad ontológica.

La manera en que Heidegger propone los términos del problema está condicionando ya los resultados. Dice Stein:

“Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, p. 231) explica el τὸ τι ἦν εἶναι como lo que ha sido desde siempre; allí encuentra el *aspecto de la presencia permanente*, al igual que considera también la οὐσία como presencia (*Sein und Zeit*, p. 25). En los dos términos ve una ‘comprensión espontánea y autónoma del ser a partir del tiempo’. Nosotros por el contrario, consideramos la comprensión del ser como el fundamento de la comprensión del tiempo (véase el capítulo II, apartado 3 y el capítulo III apartado 1 [de esta obra, *Ser finito y Ser eterno*]), y no podemos encontrar ningún punto de apoyo para probar lo contrario de los textos de Aristóteles.

16. *Ibidem*

Es evidente que toda la exposición de Heidegger descansa ya en una opinión cierta y preconcebida a propósito del ser: no es la *comprensión preontológica del ser* que pertenece al ser humano mismo y sin la cual no es posible ninguna pregunta a propósito del ser. No descansa tampoco en esta verdadera ontología tal como Heidegger mismo cree considerarla: una investigación que termina en una mirada no limitada y clara que abarca el ser para ‘hacerlo hablar’ solo. *A priori* todo está arreglado de manera de probar la temporalidad del ser. Por eso dondequiera que se encuentre una perspectiva de lo eterno, se pone un cerrojo”¹⁷.

4. La unicidad y el primado absoluto del ser

Si el ser existe o, mejor dicho, simplemente es, sólo puede existir: 1) un único Ser absoluto, del cual reciban su ser todos los otros seres (o entes) o 2) la nada como absoluto, en la cual se disuelvan necesariamente esos mismos seres. Pero no es posible que haya dos absolutos. En esto están de acuerdo los metafísicos de todos los tiempos.

Por eso, hablar de la *neutralidad* del existencialismo heideggeriano es un contrasentido, e intentar una conciliación entre el Ser de Heidegger (o la Nada) y el Dios cristiano es una empresa imposible, pero que no por serlo ha dejado de ser intentada.

“Hay una moda reciente¹⁸, derivada de Max Müller, discípulo cristiano de Heidegger, que quiere adscribir a Heidegger al Cristianismo o al teísmo, como se pretendió antaño con Hegel (la derecha hegeliana), la cual moda pretende que Heidegger es integrable, es asimilable, incluso es el que sacará a la escolástica de su sopor, dice el P. Sepich. Yo creo que no lo es, que es el menos neutral de todos, creo que todo existencialismo es teísta o antiteísta. En suma, [todo existencialismo] tiene un carácter religioso o positivo o negativo, puesto que es una especie de irrupción de la teología en el seno de la filosofía”¹⁹.

17. *Op. cit.*, nota 42, pág. 154

18. El libro que citamos reproduce las conferencias que Castellani diera en 1954 con ocasión del 16º centenario del nacimiento de San Agustín, como señala el editor.

19. CASTELLANI, Leonardo, *San Agustín y nosotros*, pág. 73

Y más adelante continúa:

“El ‘neutral’²⁰ sería Heidegger: él no se mete con Dios, se mete solamente con el Ser y el Tiempo: quiere fundar una ontología sólida, porque nadie todavía ha descubierto el Ser y él lo ha descubierto. Es mejor dejarlo para la conferencia séptima. Baste decir aquí que están errados Nimio de Anquín, el P. Sepich, Miguel Ángel Casares, el P. Quiles y los demás tomistas que se imaginan que Heidegger es conciliable con el tomismo, es decir, que es ‘*neutral respecto de Dios*’. ¡Neutral respecto de Dios un metafísico, santo cielo! Heidegger no se ha salido del principio idealista, continúa a Hegel hasta su último extremo, es el último eslabón del hegelismo. Ha hecho hasta el milagro de tragarse a Kirkegor; pero no lo ha digerido del todo, por avestruz que sea²¹. Kirkegor lo paraliza. Escribió el primer tomo de su intrincadísima obra hace 20 años y no ha escrito el segundo; y declaró al final del primer tomo que el problema del ser no solamente no estaba resuelto, pero no se había desencadenado todavía. ¡Santo cielo! Quiere decir que dentro de cuatro o cinco siglos Heidegger, el descubridor del ser, resolverá el problema del ser; pero ya será tarde, para él al menos”²².

Este párrafo nos ofrece varios elementos importantes: ante todo, la indicación del carácter definido del ser heideggeriano, que Castellani considera incompatible no sólo con la doctrina cristiana sino con el tomismo. Remarcamos esta indicación puesto que también para Fabro el punto de referencia para convalidar la doctrina del ser es lo que él llama el *tomismo auténtico*. Es importante, además, la indicación sobre el lugar que ocupa Kierkegaard, pensador al cual también Fabro ha dedicado concienzudos estudios (sobre los cuales no entraremos en esta exposición). Se trata de una notable coincidencia historiográfica y doctrinal entre el pensador italiano y el argentino, que no debe dejarse de lado a pesar de las referencias polémicas en los escritos de este último, que deberán ser ajustadamente ponderadas antes de sacar apresuradas conclusiones.

20. En la página 72 de esta obra Castellani había señalado la opinión que afirma la posibilidad de tres existencialismos posibles: el ateo, el neutral y el cristiano.

21. Ver la nota y la indicación sobre el humor de Castellani. Aquí hace referencia a su propia afirmación de que el existencialismo nació cristiano con Kirkegor pero se lo tragó un avestruz y se hizo ateo.

22. *Ibidem*, pág. 81.

Edith Stein, por su parte, constata esta animadversión de Heidegger hacia lo cristiano:

“Aquí [en *Ser y Tiempo*] descubre [Heidegger] una animosidad anticristiana que, en general, es constante; tal vez el autor continúa en lucha contra su propio fondo cristiano que de ninguna manera ha muerto”²³.

No será entonces un dato sin importancia el recordar que Heidegger pasó unos años en un internado católico y había iniciado su preparación al sacerdocio, antes de dedicarse por completo a la filosofía. No olvidemos que en su tesis de habilitación para la docencia universitaria (1916) abordó el pensamiento de Duns Scoto. Sin embargo, sus ideas sobre la Edad Media en general y de Santo Tomás en particular son deficientes e incluso no carecen de error, al punto de invertir la doctrina del tomismo, como comprueba Fabro: “aunque parezca increíble”²⁴.

Concluyendo la Primera Sección de *Ser y Tiempo*, y abocado ya a la cuestión sobre la verdad, Heidegger se había referido a la afirmación de la existencia de “verdades eternas” como “los restos de teología cristiana que quedan dentro de los problemas de la filosofía y se hallan aún muy lejos de estar radicalmente eliminados de estos problemas” (ST § 44, c). A raíz de esto, Stein reflexiona:

“Esta actitud [de animosidad] se ve también en el modo de tratar la filosofía de la Edad Media: Heidegger le consagra algunas notas secundarias que hacen parecer como superfluo discutir las seriamente; la considera como atolladero en el que se perdió el verdadero problema del sentido del ser. ¿No hubiera valido la pena investigar

23. STEIN, Edith, *Op. cit.*, nota 42, pág. 155. Subrayado nuestro.

24. FABRO, Cornelio, *Participación y Causalidad según Tomás de Aquino* (traducción de María Lilián Mújica Rivas), EUNSA, Pamplona, 2009; pág 38. — Véase, a modo de ejemplo, como Heidegger atribuye a Santo Tomás una doctrina precisamente combatida por el Angélico, la del hylemorfismo universal. “Dada la importancia decisiva del texto”, Fabro traduce del original del original *Holzwege* (1950), conocida en castellano como *Caminos del bosque*” o también “*Sendas perdidas*”. De la traducción de este texto, tomamos el segundo párrafo: b) “Sin embargo, si al mismo tiempo, o ya previamente, según una predeterminación de la filosofía tomista inspirada en la fe que interpreta la Biblia, todo *ens creatum* es pensado como una unidad resultante de materia y forma, entonces la fe es explicada desde el punto de vista de una filosofía cuya verdad se apoya en un no-ocultamiento del ente, el cual es de una especie distinta del mundo que es creído según la fe”. — Para abreviar las referencias, citaremos esta obra mediante una abreviatura [PC] y la indicación de la página; por ejemplo, aquí: PC, 38.

si los esfuerzos por explicar la *analogia entis* no encierran la pregunta auténtica del sentido del ser? Con la reflexión profunda se hubiera comprendido también que la tradición no da al ser el sentido de ‘existencia’: (permanencia de la cosa, *dingliches Beharren*). Véase Beck, *Philosophische Hefte*, I, Berlín, 1928, p. 20). Además, es impresionante que durante la discusión del concepto de verdad, en el sentido de la tradición, haya sido simplemente declarada verdad de juicio, aunque santo Tomás, en la primera *Quaestione* [sic] *de veritate*, distinga un sentido cuádruple de la verdad cuando responde a la pregunta: ¿qué es la verdad? No presenta la verdad de juicio como la más original, aunque sea la ‘primera’, vista desde nuestro lado. Cuando declara, de acuerdo con Hilario, lo verdadero, como el *ser que se revela y se explica* (‘De veritate’, q. 1 a 1, corp., véase *Untersuchungen über die Wahrheit* I, 5 [se trata de la traducción de la propia Stein al alemán]), esto evoca muy de cerca la ‘verdad en cuanto descubierta’ de Heidegger”²⁵.

De este pasaje admirable por su profundidad y su objetividad destacamos: 1) la amplitud de espíritu de su autora que, sin perder el rigor crítico, asume las concordancias con un pensamiento que se presenta no sólo *diverso* sino *adverso*, y 2) la mención de la *analogía*, uno de los más importantes elementos a tener en cuenta en los análisis en orden a la elucidación de la cuestión del ser y de la recuperación de la doctrina de la participación.

Igual amplitud de espíritu manifiesta Fabro, para quien la denuncia de Heidegger es válida, aunque no su modo de hacerla, y ante la cual la respuesta adecuada es la doctrina tomista del *esse* intensivo.

“A la ‘presencia’ óptica heideggeriana de simple testimonio fenomenológico, incapaz, pues, de ‘fundamentar’ la verdad del ser sino en la nada, como hemos visto, oponemos la presencia metafísica tomista, según la noción intensiva del acto de *esse* fundada en la noción de participación” (PC, 51).

Para Fabro, no hay duda tampoco sobre el trasfondo de la problemática heideggeriana:

“Ya no cabe duda, *el problema de Dios* y, por consiguiente, el de la última cualificación del ser, y el de la fundamentación de la verdad,

25. STEIN, Edith, *Op. cit.*, nota 42, pág. 155.

atormenta el pensamiento de Heidegger *en lo más recóndito*” (PC, 554; subrayados nuestros).

No menos rigurosa es su valoración de las deficiencias de los análisis del filósofo alemán:

“Antes de recoger lo que parece ser la contribución positiva de esos arduos e insólitos análisis –y, con frecuencia, discutibles en algún punto– me apremia destacar la tendencia, frecuente en Heidegger, a generalizar por simples observaciones las opiniones y las doctrinas de otros” (PC, 96).

III. LA RESPUESTA ACERCA DEL SER

1. Un cuestionamiento justificado

“El mérito de Heidegger, con respecto al pensamiento contemporáneo –dice Fabro–, puede ser comparado al de Parménides, al de Platón o al de Aristóteles con respecto al pensamiento clásico: ha planteado y desarrollado *el tema del ser* como constitutivo esencial de la verdad reducida a su sentido originario” (PC, 139).

Sin embargo, este mérito ni es exclusivamente suyo ni permite hacer *tabula rasa* de dos mil quinientos años de pensamiento filosófico:

“Cuando Heidegger afirma con gran seguridad que sólo en su *Sein und Zeit* ‘el sentido del ser ha sido, por primera vez en la historia de la filosofía, planteado y desarrollado *como problema*, es decir, la posibilidad de esclarecer el ser, no sólo lo que es’, evidentemente exagera. La significación de *eänai* que se encuentra en el punto de partida de la especulación occidental, y a la cual ha permanecido, en el fondo, siempre atada, es la de Parménides, es decir, la de *ser, ser consistente, ser necesariamente*” (PC, 158).

Y en nota a pie de página de este mismo párrafo agrega: “Entonces, el *Cratilo* de Platón, el *Perihermeneias* de Aristóteles, los desarrollos de la lógica estoica y de las escuelas medievales ¿no cuentan para nada?” (Ibid., nota 218).

Para responder, entonces, a la cuestión del ser es necesario comenzar por esclarecer cuál ha sido el pensamiento auténtico de los griegos:

“El análisis heideggeriano del equívoco que se consuma en la filosofía occidental por medio de la distinción de *essentia* y *existentia* exige retomar el problema partiendo de su situación original, que es la determinación del par gramatical de *ser* y *ente* (*Sein und Seiendes, essere ed essente*) que se corresponde con el griego *ὄν-εἶναι*” (PC, 31).

Por eso, Fabro articulará la obra que nos sirve de referencia (*Participación y causalidad según Tomás de Aquino*) en tres partes, la primera de las cuales investigará la formación del *esse* tomista. A su vez, el primero de sus tres capítulos lo dedica al estudio de la problemática del *esse* en la época clásica. En la *Introducción* anticipa los resultados del análisis describiendo a grandes rasgos la curva histórica que culminará en una posición absolutamente antitética a la profesada en la época inicial de la filosofía. El texto amerita ser citado *in extenso*:

“El tema general de la ontología fundamental de Heidegger se enuncia así: ‘¿Por qué, pues, en general, hay algo más bien que nada?’. Es una pregunta completamente desconocida para la filosofía griega, que siempre se interroga *sobre el ser*, sobre la naturaleza, sobre algo que es... y que *no puede concebir la posibilidad* de que la nada sea ‘más antigua’ que el ‘algo’. Hegel, el más apasionado por la dialéctica del ser y la nada entre los pensadores modernos, no ha aportado ‘en el sentido griego’ (Kierkegaard) ninguna aclaración; puesto que si la realidad de la oposición entre el ser y el no-ser constituye el devenir, de ello se sigue que el no-ser finalmente *es*, y el ser, opuestamente, *no es*, en cuanto uno es totalmente ‘por’ el otro, y de ello resulta, finalmente (lo que Hegel admite!), que *ser y no-ser son equivalentes* o al menos coincidentes. La nada del pensamiento moderno llega así a preceder el ser del ente y, por consiguiente, *lo domina*, a su manera, al menos en la problemática, puesto que califica la subjetividad en su trascendencia. Heidegger mismo, en el fondo, *permanece fiel a esa nada*, mientras que pone con insistencia el acento en el ser, incluso en sus últimos escritos, y esto es extremadamente ambiguo. En el primer pensamiento griego, con Parménides, *la nada sigue al ser*; por eso es llamada no-ser ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu$ como *lo que no es y no puede ser*, porque sólo el ser es. Y eso es evidente, pero esta claridad pronto se desvaneció en el mismo pensamiento griego, empezando por los discípulos de Parménides” (PC, 30; todos los subrayados son nuestros).

Este texto nos pone ante el panorama que deberá asumir el tomismo auténtico al asumir el desafío de responder la acusación de Heidegger.

2. La herencia de los griegos

La originalidad de la respuesta de Santo Tomás a la cuestión del ser no consistirá en algo absolutamente novedoso en el sentido de carecer de precedentes, sino más bien en una integración dinámica de las doctrinas filosóficas anteriores.

Como ya se ha dicho, quien establece las exigencias permanentes del Ser es Parménides, con su afirmación de la primacía del Uno. Platón conservará esta prioridad del Uno, pero ante la necesidad de dar razón de lo múltiple, afirmará la correlación necesaria entre los contrarios mediante la dialéctica de la participación. El Ser platónico es la Idea, particularmente la de Bien; el mundo sensible, que es el de la apariencia, participa el mundo suprasensible, que es el mundo del ser y de la verdad. Pero, al faltarle la perspectiva de la causalidad (que será abierta por Aristóteles) hay una oposición irresuelta entre el ser y el devenir:

“El drama del platonismo reside en la imposibilidad de llegar a una determinación positiva de la relación de participación, ya sea *desde arriba hacia abajo* entre el universal y el particular, o bien *desde abajo hacia arriba* entre los universales mismos” (PC, 106; *subrayados nuestros*).

La consecuencia de esto será la pérdida de la unidad del ser parmenídeo. Ante la ambivalencia del ser de Platón, el aporte de Aristóteles consistirá en la elevación del devenir al rango de ser:

“Si se quiere hacer lugar al devenir, se lo debe acoger tal como es, elevándolo, pues, sin más, al rango de ser: tal ha sido, en su esencia íntima, la innovación de Aristóteles. Esta marca, de ese modo, un retorno original a la *physis* de los Presocráticos –por medio de una síntesis real y no puramente formal (como en los diálogos dialécticos de la madurez de Platón)-, un retorno al movimiento y a la multiplicidad de los seres del naturalismo, conciliado con la exigencia de la unidad del ser y de la forma requerida por el ser de Parménides, el número de Pitágoras y la Idea de Platón” (PC, 124).

El progreso de Aristóteles consiste en la transición de la dialéctica de los géneros de Platón al *devenir de la naturaleza* (*physis*), que consiste en el nacer y morir, crecer y disminuir, y en definitiva en el paso *de la potencia al acto*. El momento más importante de la transformación del problema metafísico consistirá en la sustitución de la participación por la causalidad: “en la *oposición entre participación y causalidad* brilla la antítesis entre Platón y Aristóteles en la fundamentación del ser” (PC, 127).

Pero así como hay una deficiencia del platonismo, que consiste en su incapacidad para mantener la unidad del ser, hay una deficiencia del aristotelismo que consiste en su incapacidad de hacerlo superar los límites de lo finito:

“El ser al ente aristotélico es siempre *necesariamente finito*, ya sea porque está dado en un sujeto determinado por un predicado (un sujeto finito), o bien porque ya no es ese sujeto en sí mismo, sino otro distinto a él, que es *la esencia* entendida como sustancia primera o segunda. El hecho es que Aristóteles pasa del ente (*ens*) a *las formas* del ser, pasando por encima del ser, cuya mediación es reemplazada por la técnica semántica de la *predicación*. El ser no tiene, pues, ninguna realidad o verdad *en sí*, sino solamente *en las cosas* que existen, y *según* las cosas mismas de las cuales se lo puede predicar de alguna manera” (PC, 142; *algunos subrayados son nuestros*).

De forma que la riqueza del *esse* aristotélico como *acto* queda acotada por los límites de lo finito. La superación de dichos límites sólo será posible por la doctrina que afirma el ser como *actualitas absoluta*, y es la clave que le permitirá a Santo Tomás superar e integrar los movimientos clásicos de afirmación del ser en sus diversas direcciones:

“El *esse* como *actualitas absoluta* es la novedad de la revelación del Éxodo (3, 14), ignorada por el pensamiento clásico, y supone para ello, la creación. El *esse* como positividad absoluta y acto de toda forma, es la novedad de la metafísica de Santo Tomás, ignorada por Aristóteles y obliterada o rechazada después por la orientación formalista de la Escolástica” (PC, 151).

3. Participación y causalidad

Para Fabro, “el tomismo comienza donde termina el aristotelismo, en cuanto, gracias al concepto de creación, plantea que la esencia no es el último fundamento, sino que [la esencia misma] está fundada, a su vez, en el *esse*, según una doble y radical *Diremtion* original” (PC, 250).

Es la doctrina bíblica la que permitirá, entonces, a Santo Tomás integrar el doble dinamismo del ser: el horizontal (aristotélico) y vertical (platónico). En efecto:

“Se debe reconocer que, si bien Aristóteles tiene el mérito de haber descubierto el conocimiento de la sustancia y de la causa, Platón ha alcanzado los fundamentos de la estructura trascendental de la sustancia y de la causa, y gracias a esta doctrina se pueden establecer las relaciones de dependencia concreta de lo finito con respecto a lo Infinito, y, en consecuencia, la intromisión de Dios en el mundo, tal como la religión revelada lo enseñará” (PC, 173-174).

Para reconocer y fundamentar el *acto* (herencia de Aristóteles), Santo Tomás apela a la *participación* (herencia de Platón). La curiosa

consecuencia de esto es que, el Angélico, que muchas veces ha sido presentado como un simple aristotélico resulta ser más platónico que San Agustín:

“En ese sentido –de la fundamentación del acto-se podría decir que Santo Tomás es más platónico que San Agustín, sin embargo –empleando una expresión que tomamos de él–llegó donde Platón aspiraba llegar, especialmente a lo que llamaríamos la *synopsis* conclusiva de la fundamentación del ser en el Ser, por medio de la participación, y esto gracias a la dialéctica aristotélica del acto y la potencia, que falta en San Agustín” (PC, 174).

Al hacer la presentación diacrónica de la doctrina tomista del *esse* en el segundo capítulo de la primera parte de su obra, Fabro afirma que “asistimos al triunfo de la metafísica de la participación”, ya que, siendo Dios el *esse per essentiam*, en Él, Ser infinito, confluyen todas las perfecciones, que son participadas por las creaturas, seres (entes) finitos, que de esta manera encuentran en el *esse* recibido su primera nobleza ontológica (ver PC, 202).

4. El dinamismo de la integración

Llegada la instancia de exponer *la causalidad del ser* (PC, IIª parte), la profundización en las doctrinas de la participación, del acto y de la causalidad misma, descubrimos que, en contra de una manera común de presentar la historia de la filosofía, “es Aristóteles el verdadero espiritualista, y no Platón, quien considera separadas las ideas de todas las cosas” (PC, 293). Esto es así porque Aristóteles reconoce a las cosas (a la naturaleza, la *physis*) la verdad del propio ser que Platón les niega, reduciéndolas a sombras. Pero no sólo esto: por el separatismo de la doctrina platónica y la caída vertical de las participaciones en los participantes, el mundo superior termina siendo concebido en función del inferior.

“Aristóteles, al contrario, por la emergencia del acto, se eleva a formas cada vez más altas de ser y de vida, para llegar al Ser supremo, Acto separado y, pues, acto supremo de vida y de inteligencia. Así es como Santo Tomás ha juzgado la doctrina de Aristóteles, y, según la más rigurosa crítica histórica, es necesario confesar que nadie ha continuado mejor que él el significado de la revolución aristotélica hasta los dos extremos, el superior y el inferior, de la *scala entium*” (PC, 294).

El estudio de la causalidad predicamental posibilita el acceso a la causalidad trascendental, que para Santo Tomás significa la doctrina de la creación bíblica como verdad susceptible de demostración apodíctica, cuyo argumento principal (“que será el *único* argumento de las obras de su madurez”, -*subrayado del autor*-) será el “principio de participación” (cfr. PC, 326).

“Todo ser por participación –todo ser finito, todo ser fuera de Dios- es producido por el Ser por esencia, por Dios mismo *pura forma essendi*. Es la formulación definitiva del principio de causalidad, que garantiza la estructura sintética de lo real, tanto en el momento inicial de la creación, como en las etapas sucesivas de la conservación y de la expansión del ser en el mundo de la naturaleza y del espíritu” (PC, 327).

Esta causalidad no consiste en otra cosa que la producción del *esse*, efecto exclusivo de la acción divina. La expresión doctrinal de esta realidad es la doctrina de la participación tomista, fruto de la integración de las enseñanzas de Platón y Aristóteles ²⁶ mediante el principio de causalidad:

“Así pues, *una visión general de la causalidad* toma consistencia: hay *dos modos* de causalidad, uno produce mediante el movimiento, y pertenece a las causas particulares; el otro es primordial, sin movimiento, y reservado a Dios, es la producción de las realidades

26. En este camino, ha sido una instancia importante en el desarrollo del pensamiento del Angélico la superación de la influencia de Avicena, tema que no tomamos en cuenta en este estudio, pero que tiene gran importancia, tanto *ad intra* del pensamiento del Aquinate como en relación a su contexto histórico contemporáneo y posterior, ya que el avicenisismo (que negaba la distinción real de *essentia* y *esse*) gravitó fuertemente en el agustinismo medieval y en la oposición a la doctrina tomista: “El principio [de causalidad] ha encontrado su más perfecta claridad teórica sobre todo desde la *Summa Theologiae*, cuando, debemos destacarlo, santo Tomás, habiéndose desprendido de su platonismo aviceniano, pudo realizar la asimilación sintética del platonismo, que encontrará su punto culminante en el *De substantiis separatis*”. Para la controversia interna en el pensamiento cristiano, véanse los apartados 2 y 3 del cap. 2 de la Parte III de PC (donde coteja las doctrinas del Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa): “Remitida así a su verdadero origen especulativo, la determinación de la distinción entre *essentia* y *esse* nos brinda el *punctum discriminationis* entre la interpretación parmenídeo-aviceniana de la participación, y la de Aristóteles-Santo Tomás. He aquí su sentido: para la primera interpretación, el *esse* es un “flujo” de la causalidad y, por consiguiente, sigue siendo trascendente en sí; para la segunda, es un principio (*actus essendi*) constitutivo de lo real –que es el término de la causalidad– que, en consecuencia, se hace inmanente a lo real singular como tal. Ambas corrientes pueden hablar de “participación”, pero el sentido de los términos y la orientación doctrinal son opuestos” (PC, 518).

originarias. Santo Tomás, combinando el principio platónico de la participación y el principio aristotélico del movimiento, supera a ambos filósofos y todo el pensamiento clásico. La materia, interpretada desde el interior de su esencia como último principio receptivo, no como privación pura (Platón), y considerada como *indigencia radical*, y no sólo como último *substratum* de los cambios sustanciales, exige, para ser, la causalidad del Primer Principio. En consecuencia, es necesario afirmar la causalidad única e inmediata de Dios en el instante de la primera formación de los seres corpóreos” (PC, 331; *subrayados nuestros*).

Dios, Primer Principio e *Ipsum Esse subsistens*, es Causa en un sentido integral tanto de los seres corpóreos como de los puramente espirituales y el término propio de su acción es el *esse*. Esta *comunicación* del Ser a los seres les confiere no sólo la dignidad del *ser* sino también del *causar*, en una armonía tal que no se estorban ni se confunden. Haciendo el análisis del *De potentia*, lo señala así:

“La causalidad creada y la increada alcanzan al efecto, *cada una en su orden propio* (ad1) y según una relación incomparable, que, por una parte es la de *la mayor distancia metafísica* (finito-infinito), y a la vez la de *la más íntima pertenencia*: la dependencia en el ser (ad4, ad11)” (PC, 360, nota 88; *subrayados nuestros*).

Volviendo una vez más sobre la tarea de integración, asimilación y mutuo enriquecimiento que Santo Tomás hace partiendo de los aportes metafísicos anteriores, Fabro nos ofrece otra visión panorámica de este proceso:

“Santo Tomás, criticando a fondo la concepción platónica de lo real, y la estructura vertical de la causalidad que se desprende de ello, ha revelado algunos principios e ideas teóricas de origen neoplatónico, los cuales, acogidos y absorbidos en la síntesis tomista del aristotelismo, constituyen incluso la clave de los puntos decisivos de la metafísica tomista. Es ciertamente verdadero que esos principios tienen en el neoplatonismo un significado distinto que en el tomismo, pero es igualmente verdadero que el Doctor Angélico los ha tomado de Dionisio, del *De causis* y de Proclo, sin hablar de la influencia secundaria, pero ciertamente real de San Agustín, de Boecio y de los grandes comentaristas árabes. Se podría decir que la esencia del espiritualismo y del personalismo aristotélico es elevada al nivel del creacionismo cristiano por medio del método platónico de la participación” (PC, 379).

A continuación de este texto, Fabro señala cuáles son los elementos de la “dialéctica de la causalidad”: 1) la noción de participación metafísica; 2) la noción de *esse* intensivo; 3) la noción de causalidad metafísica; y 4) la noción de causalidad universal (ver PC, 379-380).

5. Participación y creaturidad: el ser en el tiempo

La doctrina cristiana de la creación encuentra así un modo renovado de ser expuesta en la visión tomista. La irrupción en la historia del pensamiento humano de la noción bíblica de la creación *ab nihilo* abre nuevas perspectivas y presenta, al mismo tiempo, nuevos desafíos que eran, una y otros, inimaginables para el pensamiento clásico. Pero no sólo esto: en el pensamiento cristiano, la afirmación *del hecho* de la creación en el tiempo se interpretó muchas veces como la necesidad de rechazar *la posibilidad* de una creación *ab aeterno*, como si esta implicara una mengua de la dignidad divina, de la cual dependen todas las creaturas. Junto con esto, el modo de presentar esta dependencia de las creaturas al creador reducía a estas a pura contingencia (como también en la doctrina de Avicena). Por el contrario, la doctrina de la participación le permite a Santo Tomás, por un lado, remarcar la infinita distancia que separa al Ser por esencia de los seres por participación; pero, por otro lado, la señalar la íntima presencia del *esse* en todo lo que existe, le confiere juntamente a cada cosa una proporcionada participación en la dignidad del ser; por ejemplo, en la *necesariedad*: si bien todos los seres dependen de la libre iniciativa divina para existir, desde el momento en que “emergen” son establecidos en su ser propio, y hay algunos de ellos que son *necesarios* en su orden.

De forma semejante, la cuestión de la eternidad del mundo encuentra en la propuesta de la participación su respuesta adecuada:

“La actitud del Doctor Angélico ante ese problema demuestra una gran prudencia: a) *la creación como tal*, es decir, la dependencia de todos los seres con respecto a Dios, puede ser demostrada rigurosamente. Esta prueba, como ya se ha dicho y también se explicará, está fundada en el principio de la participación. b) *la creación en el tiempo* depende de una decisión libre de la voluntad divina. Por tanto, no se puede aportar ninguna prueba, ni positiva ni negativa... c) en consecuencia, los argumentos presentados por los adeptos de una creación *ab aeterno* no son convincentes, y se puede demostrar, hasta llegar a la evidencia, que esos argumentos no tienen valor apodíctico” (PC, 392).

Aparece aquí el *espacio* y el *tiempo* como coordenadas del ser en su dimensión *contingente*. Fabro se remite al *De substantiis separatis* (c9), indicando que es el único texto en el que ha encontrado un desarrollo de espacio-tiempo con respecto a la libertad divina. Allí se afirma que aunque los seres sujetos al movimiento tengan su origen en un Principio inmóvil no sujeto al movimiento (por tanto, eterno), no por eso han de tener ellos mismos un ser idéntico al del Principio. Quien establece las condiciones de ser del ser finito es el Primer Principio en cuanto primer agente. Ahora bien: todo efecto procede del agente según el modo de ser del agente (*a quolibet agente procedit effectus secundum modum sui esse*). Pero el ser del Primer Principio es su inteligir y su querer, y todo el universo procede de él como de un agente que conoce y decide (*sicut ab intelligente et volente*), o sea, que es un agente libre. “La independencia de la libertad de acción consiste en la capacidad de establecer por sí mismo el modo y la manera de la propia acción”. De forma que no por ser absolutamente necesario el Primer Principio ha de serlo su acción: es su Inteligencia la que abarca (*comprehendit*) todo los modos de ser y toda medida de la cantidad y de la duración, y es su Voluntad la que ha establecido (*indidit*) un modo de duración diversificado para cada cosa y ha encerrado (*conclisit*) las dimensiones de los cuerpos bajo una determinada medida. “Sicut igitur no eumden modum durationis rebus indidit quo ipsum existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in eius potestate, sicut et in intellectu, omnes mensurae contineantur, ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem ipsum habet”²⁷.

6. Presencia del Ser en los seres

El Ser *per essentiam*, al constituir en su propio ser los seres *por participación*, permanece infinitamente distante y al mismo tiempo íntimamente presente a todas las cosas. Esto ocurre así porque la causalidad divina

27. Todo esto en PC, 393, donde completa la transcripción del pasaje: “Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, no quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, se quia talis mensura quantitatis sequitur in effectum, qualem intellectus primae causae praescripsit, ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam praescribente, non quasi impse subiaceat successivae durationi, un nunc velita ut agat aliquid quod prius noluerit, sed quia tota rerum duratio sub eius intellectu et virtute concluditur, ut determinet rebus ab aeterno mensuram durationis quae velit”.

es inmediata y total, siendo al tiempo “el fundamento de la ‘presencia’ inmediata y total de Dios en los seres” (PC, 459). Así no sólo responde y satisface metafísicamente el tomismo a la exigencia de Parménides (conservando la unidad del ser sin que la relación del Uno a los múltiples signifique la disgregación del ser) sino que supera la mera manifestación del ser como mera “presencia del presente” heideggeriano.

“La unidad del *esse per essentiam* exige la unidad del *agens per essentiam*, la cual se expresa y se actualiza como una *presencia total e indivisible fundamental*, que es tanto *presencia* que funda como *causa* que produce, y no una ‘pura presencia del presente’” (PC, 365-366).

Llevando al extremo la *temporalidad* del lenguaje²⁸ como vía de acceso al ser, Heidegger reduce al ser a un “puro presentarse, y de esta forma, “lejos de volver a Parménides, como pretende, vuelve al nominalismo de Protágoras” (PC, 158). A pesar de sus críticas a los otros filósofos y de sus pretensiones de originalidad, Heidegger permanece atado a una concepción formalista del ser que ha encontrado en Hegel su máximo exponente. A pesar de las coincidencias de Hegel y Santo Tomás²⁹ las diferencias entre ambos son más profundas: en primer lugar, el monismo metafísico hegeliano; luego, por la desviación espinocista “del espíritu hacia el *esse*, y de la vida del espíritu hacia las articulaciones del *ens*” (PC, 486), haciendo que la suprema libertad del Espíritu absoluto termine coincidiendo con la necesidad del devenir, posibilitando que el principio cartesiano de la verdad-certeza recupere el terreno que había perdido, y dejando al hombre convertido en juguete de lo impersonal. Para Hegel, entonces (como para Santo Tomás), sólo Dios es el *Esse*, junto al cual están los *entia*. Sin embargo, al negar la creación libre, Hegel

28. “El habla es *en sí misma* temporal, en cuanto que todo hablar sobre... de... y a... se funda en la unidad extática de la temporalidad... Por ser el habla en cada caso un hablar de los entes, aunque no primariamente y preponderantemente en el sentido de la enunciación teórica, únicamente puede atacarse el análisis de la constitución temporal del habla y la explicación de los caracteres temporales de los elementos y estructuras del lenguaje, una vez desarrollado el problema de la fundamental relación entre el ser y la verdad partiendo de los problema de la temporalidad... únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir, del ‘ser-ahí’ en general, puede aclararse el ‘origen’ de la ‘significación’ y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos” (ST § 68, d, pág. 378; subrayado del original).

29. Fabro señala dos puntos de contacto: 1) el principio parmenídeo del ser como contenido y forma de la verdad y 2) la influencia de la doctrina bíblica de la creación del ser como definición de Dios y como objeto propio de la creación.

abandona los *entia* a la accidentalidad de la opinión, mientras que para Santo Tomás, estando compuestos de esencia y *esse* participado, participan también realmente de la verdad del ser (PC, 492). La “semántica hegeliana del *ens-esse*” (*Ibíd.*) ingresa en bloque en el existencialismo contemporáneo³⁰, aunque de un modo invertido: poniendo el *esse* en lo finito y eliminando el momento teológico³¹.

“De ello se surge una eliminación decisiva de la metafísica, y por consiguiente, de la filosofía misma como teoriedad, y la promoción del ser a pura historicidad. El ser se vuelve totalmente inmanente a la existencia” (PC, 492).

El término de este camino de rechazo del Ser incondicionado y la disolución de los *entia* (en particular, del mismo hombre) en la pura temporalidad es la indefensión ante la ineludible precariedad del ser, perdida toda consistencia por carecer de un fundamento. Y así se pierde también todo lo que se pudiera haber ganado con la afirmación de la primacía del Ser.

Por el contrario, la doctrina de la participación manifiesta su riqueza conceptual y ontológica respondiendo a todos los desafíos y asumiendo todos los hallazgos del camino de búsqueda del ser. Por lo que hace a la “presencia” del ser que se manifiesta, por ejemplo, Fabro hace notar el doble sentido del término «participación»: *activo*, de parte de quien da el ser, y *pasivo*, de parte de quien lo recibe. “Ambos sentidos se oponen, pero tienen en común el hecho de que expresan un acto recíproco de ‘presencia’, porque quien da y quien recibe realiza[n] una presencia, se hace presente de alguna manera [uno] en el otro” (PC, 545).

Como ya se anticipa en la *Introducción* de esta obra, la doctrina de la participación tomista satisface del modo más completo y superador la legítima solicitud por la manifestación del ser:

“[El ‘punto de vista especulativo’ exigido por Hegel] está presente en Santo Tomás —es necesario repetirlo, porque es la clave de nuestro estudio— precisamente en el concepto de *esse*, que permanece absolutamente original frente a todas las concepciones introducidas en

30. Fabro menciona a Jaspers y Heidegger (PC, 492, nota 73)

31. *Ibíd.* — “El análisis heideggeriano en esta parte, a diferencia del kierkeegardiano en el que se inspira, prescinde de toda referencia teológica a la caída del primer Hombre y considera como caída el «ser-en-elmundo» (*In-der-Welt-sein*), la finitud misma, por la que se cualifica la realidad humana en su efectividad”, FABRO, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978; pág. 433.

el pensamiento occidental, y escapa, en consecuencia, a la crítica de Heidegger, permitiendo así la supervivencia o *la fundamentación definitiva de la auténtica metafísica*, la cual está dada en la referencia necesaria del ente al *Esse* (absoluto trascendente), no como ausente sino como *esencialmente presente* bajo la forma de la presencia más íntima del acto en el corazón de todo ente. A la ‘presencia’ óptica heideggeriana de simple testimonio fenomenológico, incapaz, pues, de ‘fundamentar’ la verdad del ser sino en la nada, como hemos visto, oponemos *la presencia metafísica tomista*, según la noción intensiva del acto de *esse* fundada en la noción de participación” (PC, 51; subrayados nuestros).

IV. EL ASCENSO AL SER

El hombre es el camino privilegiado que ha de recorrer todo camino de indagación del ser. No es el camino exclusivo ni excluyente, pero es innegable que la aproximación a ese ser “que en cada caso somos nosotros mismos” nos brinda la oportunidad de asomarnos al misterio de aquel Ser que es el fundamento de toda presencia o manifestación del ser, cuya primera experiencia consiste quizá en la constatación de la precariedad del ser propio y de la fugacidad de la propia presencia.

Heidegger ha dicho que la pregunta fundamental de la metafísica es: *¿Por qué hay ser y no más bien la nada?* Esta pregunta también podría formularse en un modo personal: *¿Por qué soy y no he permanecido en la nada?*

1. Problemas, preguntas y cuestiones

Cuando el hombre logra superar la dispersión a que lo expone el mundo que lo rodea, surge en su interior la inquietud de satisfacer la pregunta por la verdad de su propio ser. Sin embargo, esto no significa que la primera pregunta formulada de modo crítico o consciente sea sobre sí mismo. Pero tampoco parece que la pregunta originaria sea: *¿Por qué hay ente y no más bien nada?*. Esta es la pregunta por la causalidad. Antes de ella está la pregunta por la verdad: *¿Qué es el ser?* (PV, 218).

Por otro lado, a pesar de que en el hablar cotidiano y científico utilicemos los términos “pregunta”, “cuestión”, “problema”, y otras semejantes como sinónimos, hay matices que no se deben omitir. No todo preguntar es cuestionar, si se toma este en el sentido de objetar o

discrepar. Y no toda pregunta es un problema, si entendemos este en un sentido de *conflicto* (problemático).

Como siempre se recuerda, ya al inicio de la *Metafísica* Aristóteles afirmó que el asombro o la admiración es el principio de la filosofía. Allí el Filósofo señala los diversos objetos de admiración que estimula al intelecto humano a indagar y conocer.

Podemos decir que, en general, el asombro sucede cuando nos sentimos desbordados por algo que no somos nosotros mismos pero que nos implica: una realidad que nos supera, que es mayor que nosotros, y que nos conmociona. Ahora bien: esta realidad puede presentarse de modo amable (atrayéndonos) u hostil (amenazándonos). De una u otra manera, esta experiencia incluye la constatación (sea consciente o no) de la propia pequeñez: si se trata de una realidad benigna, porque nos ofrece la posibilidad de una plenitud que no surge de nosotros mismos; si se trata de una realidad amenazante, porque sentimos que pone en riesgo nuestro ser.

El ser que experimentamos (el ser en su totalidad: el ser que somos nosotros y el ser que se nos presenta *fuera* de nosotros) no es el mismo para cada uno. Depende del *sitio vital* desde el cual tenemos esa experiencia: no es lo mismo saber que el hombre puede ser egoísta, injusto y violento, y que puede ser cruel e implacable y recurrir a las armas, cuando se está en el siglo de las falanges macedónicas o de las legiones romanas, de las invasiones de los bárbaros o de las incursiones de los vikingos; cuando se utiliza la pólvora o cuando se está bajo la amenaza del peligro nuclear. Asimismo, no es igual la valoración del agua cuando se está junto a la fuente que cuando hay sequía, cuando se está en el desierto o cuando se experimenta la contaminación ambiental o el calentamiento global.

De manera semejante, la experiencia del ser en su integridad como *hábitat existencial* no es igual para quien considera garantizada la primacía y perdurabilidad del ser sea que una tal convicción esté sostenida por una tradición de pensamiento –como en el pensamiento filosófico clásico–, o por una revelación de origen divino –como en el pensamiento cristiano–, que para quien desconoce y niega un fundamento estable para la existencia: la suya y la de todo lo que lo rodea.

Sin embargo, a diferencia del conocimiento sensible, la inteligencia puede trascender lo inmediatamente captado y lograr una depuración de la cual surja una visión (o una experiencia) en disidencia con lo experimentado.

La iluminación de la fe pone al creyente al resguardo de la angustia que produciría la presunción de que en realidad el ser (todo ser) es en sí mismo fugaz y en realidad la nada es el origen y el término de todo. Sin embargo, desde la serenidad de esta convicción, y con un método riguroso, el creyente puede hacer del ser y de la nada el tema de su reflexión, sin que por su fe carezcan de validez sus análisis y sus conclusiones. La *problematicidad* no es de esencia del pensamiento.

“¿Es entonces exacto afirmar con Heidegger que la dogmática cristiana no se pregunta, ni acerca del ser ni acerca de la nada? Es exacto, en cuanto que la dogmática como tal no pregunta, sino enseña. (La dogmática puede preguntarse si una cosa es un artículo de fe o no; pero lo que está establecido como dogma, no es problemático a sus ojos). Esto no significa, sin embargo, que no se preocupe del ser y la nada. Habla del ser al hablar de Dios. Y trata de la nada en muchos contextos, por ejemplo, al hablar de la creación y al entender por lo creado un ente cuyo ser incluye un no-ser. Puesto que ‘somos tan limitados (...) que no podemos (...) colocarnos originariamente ante la nada por nuestra propia decisión ni por nuestra voluntad’³², la revelación hecha acerca de la nada en nuestra propia vida significa al mismo tiempo la apertura de este ser finito y vano que es el nuestro hacia el ser infinito, puro y eterno”³³.

Esta misma es la respuesta de Santo Tomás, revalorizada nuevamente en su originalidad por la tarea historiográfica del Padre Fabro en busca del tomismo auténtico: la *temática del ser* (que no necesariamente es una *problemática*) ocupa un lugar central en el pensamiento del Doctor Angélico. Y no sólo en el orden especulativo sino en el existencial personal: la pregunta que lo hacía abstraerse ya desde pequeño en Monte Cassino era: *¿Qué es Dios?*, que es lo mismo, en nuestra perspectiva, que preguntarse *¿Qué es el Ser?*

Y por el hecho de que en el orden personal no hubiese lugar en su espíritu para una duda existencial no pierde validez su elaboración científicamente rigurosa, en la cual pueden encontrarse elementos para responder a las inquietudes modernas sobre el ser y la nada:

“Santo Tomás, quien ha hecho la investigación semántica más completa sobre el concepto de ser, como se dirá, no ha tratado aparte la

32. Aquí Stein está remitiendo a la conferencia de Heidegger *¿Qué es la metafísica?*

33. STEIN, Edith, *Op. cit.*, nota 45, pág. 74

nada y la negación, porque vivía ya en un clima maduro y saturado de contenido bíblico y patrístico. Se verá no obstante en su lugar cómo, dentro del concepto de *radical indigencia de lo finito*, el Doctor Angélico logra recuperar una forma de consistencia absoluta que es propia del espíritu finito” (PC, 33).

2. La respuesta al ser del hombre

Dice el P. Fabro: “Sólo partiendo de la respuesta que pueden aportar estas preguntas [por la verdad del ser y por su causa] es posible pasar a la pregunta de la verdad del existente: *¿Qué es el hombre?* o el problema de la libertad” (PC, 218).

Heidegger, por el contrario, elude constantemente el dar una respuesta, aplicándose tozudamente a la formulación de la pregunta y de las condiciones de su legitimidad. En la práctica, todo termina resolviéndose en una propedéutica. Sin embargo, esto está en franca contradicción con la peculiaridad del *Dasein*, este ser único en el cual resuena la pregunta por el ser y al cual “le va” la respuesta acerca de ello. Pero a Heidegger parece no urgirle esta respuesta. “En verdad, cuando se trata de determinar de una manera positiva el sentido del ser, la posición de Heidegger no es muy explícita, y parecería que no ha querido decir aún su última palabra”, dice el P. Fabro (PC, 139). La filosofía occidental, que ha incurrido en el *olvido del ser*, tiene según Heidegger su tarea en hacer posible “una experiencia del ser como fundamento” (PC, 140).

“Una experiencia radical del ser, tal como se exige, daría su autenticidad definitiva al ser del hombre cuya esencia consiste precisamente en descubrirse, con absoluta necesidad, como ‘relación con el ser’. Por ahora no sabemos nada, y Heidegger mismo se queda esperando” (PC, 141).

En esta hesitación parece consistir la mentada “neutralidad” del existencialismo heideggeriano. Pero esta abstención termina siendo un rechazo encubierto. Como lo ha dicho el P. Castellani, *en metafísica es imposible la neutralidad* (ver nota). *Ser y Tiempo* quedó inconcluso no por una cuestión de lenguaje o la existencia de la exposición de los planteos, sino porque su autor se vio ante la alternativa o de ser deliberadamente incoherente con sus propios planteos o de tener que desarrollarlos hasta el final obligándose a reconocer que, ciertamente, el ser del hombre es el lugar privilegiado de la manifestación del Ser que se manifiesta incondicionado, libre y personal. Quiso elegir una vía media, eludiendo sistemáticamente el planteo formal. Tampoco la

respuesta bíblica a la pregunta por el ser sería científicamente válida. “Heidegger debía decir propiamente: ‘la nada existe’, pero para evitar esta formulación absurda dice que ‘la nada misma anonada’, una expresión de la que se han reído muchos, entre otros los neopositivistas”, dice Bochenski³⁴.

Esto implica una doble incoherencia: ante todo, *metodológica*, ya que supone la renuencia a aceptar los presupuestos establecidos. Y, en segundo lugar, *existencial*, ya que si todo hombre anhela *conocer* (en general) como afirma el Filósofo al abrir su *Metafísica*, con mayor razón nosotros debemos decir que está urgido por conocer el sentido de su propia existencia. Evidentemente que esta *urgencia* no debe hacerlo incurrir en la precipitación: no son posibles los atajos, y estrictamente hablando tampoco son necesarios. Pero ningún existente que logre escapar a la tiranía del “uno” y de la dispersión-evasión de la propaganda puede consentir que la resolución de la cuestión del ser *en general* y de su propio ser *en particular* lo deje indiferente. No tiene a su disposición todo el tiempo del mundo: necesita una respuesta. Prescindir de ella sólo puede ser una pose artificial.

Este es el motivo por el cual los filósofos verdaderamente *existentiales* se ven impelidos a considerar con dureza las exposiciones heideggerianas³⁵, que tras los rodeos verbales y una escritura críptica³⁶ esconde posiciones definitivamente tomadas ya desde el inicio de su obra; posiciones que quizá sean difíciles de probar en base a textos que rehúyen la claridad pero que se pueden constatar con certeza.

34. BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1949 (5ª edición, 1965); pág. 190

35. “Ha aparecido un nuevo tipo en la cultura humana que es el sofisticado, diferente del ignorante y del sofista. El ignorante se engaña a sí mismo pero no engaña a otros. El sofista engaña a otros, pero no se engaña a sí mismo. El *sofisticado* se engaña a sí mismo y a otros, es la primera presa del error que difunde, de la enfermedad que contagia. Y este tipo nuevo se da en todos los órdenes, incluso en la filosofía. Cuando leo a Heidegger por ejemplo –no puedo dejar de reconocer que estoy enfrente de un talento y que no estoy enfrente de un vulgar sofista, que se propusiere engañar; pero tengo a la vez la impresión de que hay allí una cosa monstruosamente torcida o hinchada o echada a perder; una cosa mala en suma, mala y poco humana, mala y peligrosa y deletérea. Puede que me equivoque respecto a Heidegger, que no he estudiado lo bastante: pero el tipo del *sofisticado* existe” (CASTELLANI, Leonadro, *San Agustín y nosotros*, pág. 223).

36. “Hay pocos pensadores que sean tan difíciles de entender como Heidegger”, BOCHENSKI, Op. cit., pág. 181.

3. La experiencia de la propia finitud

El eminente psiquiatra austríaco Viktor Frankl, que como tantas personas pudo experimentar en carne propia *el ser en estado de zozobra* durante la traumática situación de la Segunda Guerra Mundial, en un breve “ensayo ontológico” titulado *Temporalidad y mortalidad*³⁷ se pone ante el interrogante del sentido de la vida del hombre en su precariedad:

“Al vernos frente a la transitoriedad de la vida, podemos decir que el futuro no existe aún, que el pasado no es ya y que lo único que realmente existe es el presente. O bien podemos decir que el futuro no es nada, que el pasado tampoco y que el hombre es un ser que surge de la nada, ‘arrojado’ al ser y amenazado por el vacío ¿Cómo, entonces, en vista de la esencial transitoriedad de la existencia humana, puede hallar el hombre sentido en la vida? La filosofía existencial asegura que puede encontrarlo. Lo que esta filosofía denomina ‘heroísmo trágico’ es la posibilidad de decirle sí a la vida, a pesar de su transitoriedad. El existencialismo destaca el presente, por transitorio que este pueda ser”³⁸.

El fundador de la logoterapia cree encontrar mayor afinidad entre este existencialismo y su propio planteo terapéutico, que la que pueda haber con lo que él denomina *quietismo* “dentro de la tradición de Platón y San Agustín”, dice) y la doctrina de la *eternidad*:

“Desde luego, lo que se quiere significar por eternidad es un mundo simultáneo que abarca presente, pasado y futuro. Lo que se niega no es la realidad del pasado ni la del futuro, sino más bien *la realidad del tiempo como tal*. La eternidad es considerada como un mundo tetradimensional, permanente, rígido y predeterminado”³⁹.

Este tipo de *quietismo* lleva forzosamente –según Frankl– al *fatalismo*, “nacido de la creencia en un ser inmodificable”: “si todo ‘es’, nada puede cambiarse y nada importa la acción”. Su correlato es el *pesimismo*, consecuencia del existencialismo que afirma que todo es inestable y cambiante. “La logoterapia adopta una posición intermedia entre el quietismo y el existencialismo”, concluye (*Ibíd.*). Y para graficar su postura apela a la imagen de la clepsidra, el antiguo símbolo del tiempo.

37. FRANKL, Viktor, *Psicoterapia y humanismo ¿Tiene un sentido la vida?* [págs. 113-125], Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1984

38. *Ibíd.*, 113

39. *Ibíd.*; subrayado nuestro. — Al momento de escribir esas líneas (la referencia remite a un trabajo leído en la Universidad de Innsbruck el año 1947), Frankl no parece conocer suficientemente la doctrina cristiana sobre el tiempo y la eternidad, que él reduce a una visión que poco tiene de agustiniana y mucho de platónica.

En el mismo ensayo, refiere lo siguiente:

“Cuando Heidegger vino por primera vez a Viena, acudió a visitarme a mi casa y discutió conmigo acerca de estos temas. Para expresar su acuerdo con mi punto de vista acerca del pasado, tal como lo acabo de exponer, me dedicó su foto del modo siguiente:

*Das Vergangene geht;
Das Gewesene kommt.*

Es decir:

Lo transcurrido se va,
Lo que ha sido viene”⁴⁰

Este “punto de vista acerca del pasado” de la logoterapia de Frankl “sostiene que ‘haber sido’ sigue siendo un modo de ser, quizá incluso el modo más seguro” (*Ibíd.*). Hay que decir que tal punto de vista de ningún modo es contrario a la concepción cristiana de la duración del ser, que se concreta análogamente en el tiempo y en la eternidad. Las resonancias verbales parecen aproximar la posición de Frankl a la del “heroísmo trágico” ante la nada del existencialismo heideggeriano, que es simplemente un *nihilismo*, pero tanto su propia experiencia como sus ideas lo distancian, en realidad, del mismo y lo aproximan más a la experiencia del *sentimiento de indigencia*, en el cual el hombre experimenta la precariedad de su propio ser como el ámbito en el cual se manifiesta la densidad del Ser absoluto que lo ha puesto en la existencia y lo sostiene.

Así como no es posible la neutralidad metafísica, tampoco las doctrinas carecen de consecuencias: se podría decir que en todos los ámbitos, pero particularmente en aquellos que son más propiamente *humanos* (la educación y la terapéutica psicológica) la existencia (o el existente) es el banco de prueba de la filosofía.

En algún momento de sus estudios sobre el pensamiento de Heidegger el P. Fabro ha aceptado calificar de “Humanismo neutral”⁴¹ al heideggeriano. Ante las limitaciones de los diversos humanismos (incluso el que podría llamarse “cristiano”), “la única perspectiva radical del hombre en su «apertura al ser» parece la de Heidegger, que da al hombre el bello calificativo de «vecino del ser» (también de Dios), «guardián» y «pastor» del ser”⁴². Concluye este libro (*L’anima. Introduzione al problema dell’uomo*, 1955) así:

40. *Ibíd.*, 116

41. FABRO, Cornelio, *Introducción al problema del hombre. La realidad del alma*, EUNSA, Pamplona, 1982; pág. 321. La obra original en italiano es de 1955.

42. *Ibíd.*, pág 323

“Es verdad, como dice Heidegger, que ninguna época como la nuestra ha tenido una conciencia tan viva del problema del hombre y ha tratado de resolverlo y ha tenido los medios para hacerlo. Y, sin embargo, ninguna época ha sabido menos que la nuestra qué es el hombre: en ningún tiempo el hombre se ha convertido en un problema tan grande como en nuestro tiempo. La razón del fracaso, tanto para Heidegger como para Kierkegaard, está en la pérdida o más propiamente en el rechazo de la dimensión de lo «sagrado»”⁴³

Sin embargo, es el mismo Heidegger quien primero incurre en este rechazo de la dimensión de lo sagrado. Quizá la oscuridad y ambigüedad de su lenguaje hace parecer apresurada o incluso injusta o falsa tal afirmación. Sin embargo, alguien que estuvo muy cerca suyo, que compartió sus inquietudes y su ambiente, y que siempre estuvo atenta a su pensamiento, lo expresó con claridad. Durante el invierno de 1932/1933, Edith Stein imparte en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica (en Münster de Westfalia) el curso sobre *La estructura de la persona humana*⁴⁴. Antes de presentar la *imagen del hombre* que servirá de referencia para toda la exposición (la de la metafísica cristiana), Stein hace una breve presentación de otras tres concepciones antropológicas: la del idealismo alemán, la de la psicología profunda (incluyendo la psicoanálisis) y de la filosofía de Heidegger. De esta última dice:

“Heidegger no ha edificado teoría pedagógica alguna. Tampoco puede ser tarea nuestra examinar hasta qué punto su metafísica repercute en su praxis pedagógica, o en qué medida se da en esta una saludable inconsecuencia. Debemos evaluar tan sólo a qué consecuencias pedagógicas conduce esta idea del hombre. Si el hombre ha sido llamado al verdadero ser (habrá que preguntarse, ante todo, qué sentido puede tener esa llamada cuando se dirige a una existencia que procede de la nada y marcha hacia la nada), la misión del educador de cara a los jóvenes será la de defender esa

43. *Ibíd.*, 324

44. En la *Introducción* a dicha obra la Dra. L. Gelber testimonia mediante las palabras de la misma Edith Stein que esta temática de *la persona humana* (que Heidegger prefiere designar el “ser-ahí”, *Dasein*) ha sido de un interés permanente en su pensamiento y en su obra desde los tiempos de su tesis doctoral sobre *El problema de la empatía* (defendida el año 1916, cuando la autora tenía 25 de edad): “En una primera parte, apoyándome aún en algunas alusiones contenidas en los cursos de Husserl, he investigado el acto de la ‘empatía’, viendo en él un especial acto de conocimiento. De ese punto he pasado a algo que me toca personalmente más de cerca y ha seguido atrayendo mi atención una y otra vez en todos los trabajos posteriores: la estructura de la persona humana” (STEIN, Edith, *La estructura de la persona humana*, B. A. C., Madrid, 1998; pág. XVIII). Subrayados nuestros

llamada y destruir ídolos y formas engañosos. Ahora bien, ¿cómo podría entregarse a tan triste tarea, y quién podrá dedicarse a ella con buena conciencia? Pues ¿estaría seguro de que la otra persona tendría la capacidad de mirar cara a cara a esa existencia y a la nada, y de que no preferiría más bien volver al mundo, o incluso huir de la existencia para refugiarse en la nada?”⁴⁵

Para ponderar lo certero y profundo de este juicio y la gravedad de la denuncia, téngase en cuenta la cronología de la obra heideggeriana parcialmente referida en las páginas anteriores. Stein murió el 9 de agosto de 1942. Sin embargo, no necesitó asistir al supuesto “viraje” de Heidegger⁴⁶ ni conocer su producción de posguerra para darse cuenta de que en los planteos de *Ser y Tiempo* y en las primeras obras del prolífico filósofo de Messkirch (muerto en 1976) están establecidas ya las posiciones fundamentales de su pensamiento.

4. El ser el hombre y su fundamento en el Ser

La incertidumbre del hombre en relación a su propio ser, en lugar de cancelar la cuestión del *origen* de ese ser, lo estimula a buscar una respuesta, en la cual pueda encontrar la meta, es decir, que se le manifieste su *sentido*:

“Si se trata de aplastarla [la cuestión del origen] o de considerarla como insensata, se levanta inevitablemente y sin cesar a causa de la particularidad del ser humano, exige un ser fundado en sí y que sea fundamente de este y, a la vez, sin fundamento; exige a alguien que arroje lo ‘arrojado’. Así se revela el ‘ser arrojado’ como ‘ser creado’”.⁴⁷

De forma que la respuesta a la cuestión del ser del hombre es la *creaturidad*, la cual a su vez es el resultado de la respuesta a la cuestión general del ser. En la formulación de esta respuesta es una instancia capital la articulación de la doctrina de la *participación*, que afirma que hay un Ser subsistente por sí que es el Acto Puro, plenitud de ser, que

45. *Ibíd.*, pág. 13

46. Se ha hecho un lugar común la referencia a este viraje y hablar del segundo Heidegger. Véase como ejemplo la afirmación del P. Waltraud Herbstrith, OCD, gran estudioso de Edith Stein, en su semblanza biográfica y doctrinal: “Tampoco pudo conocer al último Heidegger después de su «viraje»” (HERBSTRITH, Waltraud, *Edith Stein*, en *FILOSOFÍA CRISTIANA EN EL PENSAMIENTO CATÓLICO DE LOS SIGLOS XIX Y XX* / Tomo 2 [págs.. 595-608], Ediciones Encuentro, Madrid, 1994; pág. 604).

47. STEIN, Edith, *Ser finito y Ser eterno*, pág. 70. Subrayado nuestro.

ha sacado a todo lo que existe de la nada y lo preserva de sumergirse nuevamente en la nada porque le participa el ser y lo fundamenta en su propio ser. Más aún: al afirmar que la criatura ha recibido de esta manera la perfección del *esse*, la reconoce también como enriquecida con todo lo que acompaña a dicha dignidad: una genuina *operatividad* y la posibilidad de ser también causa:

“Queda la experiencia de que las criaturas actúan y son causas en todas las formalidades y en todos los grados de ser, incluso los más elevados, no por su propia fuerza, sino en cuanto beben de la fuente primera de todo acto” (PC, 436).

Ello es así en razón de la “presencia actualizante del *esse*” a la cual se remite toda causalidad creada (*Ibíd.*). “Pero es necesario sostener firmemente contra toda ‘deducción’ del *esse*, que esta presencia del *esse* en las criaturas (creación, conservación) es absolutamente *gratuita*” (*Ibíd.*, subrayado nuestro).

Esta doctrina general de la participación, que se aplica a toda criatura, adquiere una dimensión nueva cuando se aplica a la criatura humana, sobre todo cuando se refiere a aquella operatividad que le es característica, *el acto libre*, que implica sus cualidades específicas de inteligencia y voluntad. Mediante su ejercicio, la criatura humana, la persona individual, se vuelve activa y llega a ser causa integral de su propio acto (PC, 443).

“Esta reivindicación de *una originalidad de la causa finita* –sobre todo en su manifestación más elevada: la libertad creada– es quizá el fruto más maduro de la asimilación tomista del ‘naturalismo’ aristotélico. Así, pues, se puede hablar de un auténtico *humanismo tomista*, sobre todas las otras corrientes del pensamiento cristiano. El humanismo cristiano debe ser la expresión eterna de esa reivindicación de la dignidad divina del hombre” (PC, 444; subrayados nuestros).

5. Conclusión: “Tú, oh Dios, eres” (Salmo 89 [90], 2)

Santo Tomás nos ofrece una metafísica totalmente original, fruto de una asimilación novedosa y expresada en una doctrina única a cuyo adecuado conocimiento y difusión el P. Fabro ha consagrado los mejores esfuerzos de su larga trayectoria. La originalidad del *esse tomista* reconoce dos momentos: el primero es la aceptación incondicional de la definición de Dios dada en la Biblia (Éxodo 3, 14): “Yo soy *el que soy*”, “que Santo Tomás comparte con todo el pensamiento cristiano

patrístico y medieval” (PC, 194). El segundo es la asimilación de esta definición que se inserta en un cuerpo doctrinal determinado, heredado de la tradición clásica (platonismo, aristotelismo, neoplatonismo), y al cual *transforma y eleva*, haciendo posible una interpretación de lo real absolutamente nueva.

Esta *novedad metafísica* (que se expresa en la doctrina tomista de la *participación*) posibilita a su vez una mirada nueva tanto sobre Dios, que se manifiesta como el Ser máximamente *trascendente* y máximamente *inmanente*, y como sobre el hombre, y hace posible satisfacer su inquietud y su demanda de sentido para su propia vida, remitiéndolo al Creador como al fundamento que lo rescata de la sensación de precariedad que experimenta en relación a su propio ser.

No es casual que haya sido Moisés, a quien se le encomendó dar a conocer el Nombre de Dios, quien pudo dar expresión a esta manifestación o *epifanía del Ser* en su propio ser. Lo hizo en el himno en el cual da a Dios el apelativo de “la Roca” (Deuteronomio 32, 4): Aquel en el cual el Ser se manifiesta como *fundamento*. Pero es en el salmo 89 [90] donde mejor se nos manifiesta esta *experiencia íntima*, que se eleva desde la experiencia de la propia finitud y fugacidad a la perdurabilidad del Creador⁴⁸:

“Oh Señor,
Tú eres de generación en generación...
Desde la eternidad hasta la eternidad,
Tú, oh Dios, eres...
[Los hombres] son como un sueño matutino...
nuestros días pasan como un suspiro...
Enséñanos a contar nuestros días
para que lleguemos a *la sabiduría del corazón*”.

48. Tomamos la traducción de Mons. Straubinger en *La Santa Biblia*, que nos parece más acorde al sentido original y coherente con la experiencia del liberador de Israel. En efecto, el predicativo “nuestro refugio” (o “nuestra morada”) resta fuerza a la simple afirmación “Tú eres”: “Según los mejores autores, las palabras ‘nuestro refugio’, que algunos conservan, son sin duda una glosa que perturba el ritmo y también el sentido, pues aquí sólo se trata de Dios” (nota al vers. 1). De forma semejante, se expresa mejor la epifanía de “El que es” si se conserva el vocativo “oh Dios”, que algunas versiones hacen nominativo atributivo: “Tú eres Dios”.

La santa muerte del cura Brochero

DANIEL OMAR GONZÁLEZ CÉSPEDES *

*A la memoria del R.P. Alberto Ignacio Ezcurra,
Cura de imprenta brochariana.
De quien este año de 2013 se cumple
el XX° aniversario de su muerte.*

“¡Qué tremendamente duros y desgarradores fueron los últimos años de Brochero! Un verdadero martirio, en el que fue dejando girones de su alma, pero soportándolo con una resignación que no era sino el corolario de aquella existencia entregada por completo al bien”.

(EFRAÍN U. BISCHOFF, El Cura Brochero)

El 26 de enero de 1914 moría santamente José Gabriel del Rosario Brochero. Vayan, por lo tanto, estas líneas recordatorias como homenaje al gran Cura Gaucho.

Si bien existían casos de lepra en Córdoba y particularmente en el curato de San Alberto, éstos no constituían una epidemia. El Cura Brochero no contrajo esta terrible enfermedad de rebote o por casualidad; sino que por tratar y aliviar a otros Cristos que padecían de este mal. De allí que el P. Castellani pudo aseverar que “es un verdadero mártir

* (Deseo manifestar mi público agradecimiento al R.P. Dr. Javier Olivera Ravasi, IVE, por alentarme con este trabajo, pese a mis miserias. Ruego a Nuestro Santo Cura Gaucho para que interceda ante el trono de Dios por él, por su fidelidad y santidad en el sacerdocio católico.)

de la caridad”¹. Porque así como no se achicó ante el cólera morbo, tampoco lo hizo ante la posibilidad de contagiarse de este mal. Y muchos han atestiguado que la lepra la contrajo varios años antes de que se le revelase la dolencia.

“*¡Ahí también hay un alma!*”², fue la cristiana respuesta a los “prudentes” que le aconsejaban cuidarse de un leproso al que atendía con ropa y alimentos. ¡Finalmente ese leproso, al que le suministró los Santos Sacramentos, murió en sus brazos! Otro ejemplo de amor al prójimo lo dio con el joven leproso de una familia de bienhechores. Ma-teaba con ellos para confortarlos en la tribulación. Recibía el cimarrón de manos del enfermo y seguía la ronda. ¡Exquisita caridad, propia de un santo varón!

En mayo de 1906, le escribe a su amigo Antonio Rivero, refiriéndose a su enfermedad: “*Diga al doctor Nores que antes de que acabe el mes iré por Córdoba a hacerme curar de una enfermedad que me apareció inmediatamente de volver de Buenos Aires el año pasado, y que según mis conocimientos médicos, consiste ella en que estoy sar-noso, pues tengo un escozor y granería desde el codo hasta las uñas de la mano y desde las rodillas hasta el empeine de las patas y que lo mismo es en los dos jamones del anca*”³.

Pero, ¿cómo recibió la noticia de su enfermedad? Se la da su amigo, el Dr. Miguel Juárez Celman. Al preguntarle qué había dicho el médico especialista en piel, se entabla el siguiente diálogo:

“– Te estimo demasiado, le dice Juárez Celman, para mentirte: Re-comendó el aislamiento absoluto, y...

“– *Que tengo el mal de Job*, interrumpe Brochero, y agrega: *Ala-bado sea Dios, que se ha acordado de mí. Regresaré mañana a Córdoba y me aislaré. Tal vez en la soledad sirva mejor a Dios*”⁴. ¡Aceptó cristiana y heroicamente la cruz que el Señor le ponía! Él, que no tuvo empacho en relacionarse con leproso porque veía en ellos a Cristos sufrientes, se aislará en casa de su herma-na.

1. Castellani, Leonardo, S.J.: *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis*, Dictio, Bs. As., 1974, pág. 448.

2. Miglioranza, Contardo, Fray: *El Cura Brochero*, Misiones Franciscanas Conventuales, Cóndor 2150, Buenos Aires, 1994, pág. 238.

3. Conferencia Episcopal Argentina: *El Cura Brochero. Cartas y Sermones*, Buenos Aires, 1999, pág. 598.

4. Aznar, Antonio, S.J.: *El Cura Brochero. Vida heroica y santa*. Buchardo 260, Córdoba, 1964 pág. 81.

El rumor de su enfermedad hace que algunos comiencen a evitarlo y otros, directamente, le huyan. Pero ninguna queja sale de su boca. Le duele, mas los comprende. “Desde ese momento ofrece al Señor su vida por la salvación de las almas, para ayudar a Cristo en la corrección del mundo”⁵.

El 7 de julio de 1907 le escribe a su Obispo, Mons. Zenón Bustos:

“Mi vejez, mi Señor, me ha apretado tan de golpe que desde que estuve con Usted he perdido tres muelas y no me deja en la noche calentar en la cama, si una hora antes de entrar en ella no pongo dos botes con agua caliente, lo que no es posible si no estoy en el mismo Tránsito.

Cierto es que, en el principio de su Gobierno y aun después, le di palabra de que nunca se haría mi voluntad sino la suya, pero se entendía (aunque no lo expresé) si podía soportar el peso del puesto en que Usted me colocara. Y como ahora mi vejez me dice que no puedo soportar el peso del Curato del Tránsito, le aviso que sólo lo acompañaré en los meses de calor del año entrante.

Por otra parte, como algunos de los médicos (no todos) dijeron que mi enfermedad era lepra, me disparan las Esclavas, los Jesuitas, y hasta la Señora de Recalde (a pesar de ser ella y su esposo unos de los principales amigos y de los que más me quieren) me dispara, y por eso le acaban de pedir que me saque pronto del Curato y lo ponga a Acevedo antes que se vaya del Tránsito”⁶.

Y en otra carta, del 26 de julio, aún más dolorosa, le dice:

“A Su Señoría, el Señor Obispo, Doctor Fray Zenón Bustos.

Mi Obispo: En este instante recibo en Ambul -donde estoy cumpliendo algunos de mis múltiples deberes- su carta, en la que me dice:

1° Que estoy retrayendo a mis feligreses de la recepción de los sacramentos con mi verdadera o supuesta enfermedad, según las informaciones que le han llevado.

2° Que entregue a Acevedo el Curato y que siga viviendo en el Tránsito conservando mi título de Cura.

5. Del Forno, Evangelina: *Brochero. Vida heroica de un cura diocesano*, Colección Caminos argentinos de santidad, Fundación Mater Dei, Rosario, 1999, pág. 20.

6. Conferencia Episcopal Argentina, op. cit., pág. 665.

Y 3º, finalmente, que proponga a Acevedo que me dé la 3º parte de las entradas de él.

En contesto digo a mi Obispo:

1º Que le envió mi renuncia con esta misma fecha, haciendo un propio desde Ambul para ganar tiempo.

2º Que, si es justo, Acevedo me de la 3º parte de las entradas, sería deber de mi Obispo y no mío hacer a Acevedo la tal propuesta.

Y 3º, finalmente, si continúo viviendo en el Tránsito estaría siempre espantando a mis feligreses con mi enfermedad.

Acabo la presente pidiendo a mi Obispo disculpa de todo lo desatento e incorrecto que haya en ella, porque la he escrito al correr de la pluma a fin de no demorar el envío de mi renuncia.

Sin más, su Canónigo que le pide la bendición”⁷.

El 22 de enero de 1908 se le acepta la renuncia y el 2 de febrero el Padre Domingo J. Acevedo se hace cargo de la Parroquia del Tránsito de manera definitiva.

A fines de marzo de 1908 regresará a Santa Rosa del Río Primero, a su casa paterna, donde vivió con sus hermanas María Ramona y Rosaura Carolina. En ese tiempo, no olvidó a sus feligreses a quienes les mandaba cartas o telegramas por algún aniversario o confortándolos y consolándolos por algún dolor. Su enfermedad no logró disminuir su exquisita caridad. Su hermana Aurora, desde el Tránsito, le pide que vaya a vivir con ella. Él, que siempre pensaba en los demás, le escribe poniéndole las siguientes condiciones:

“Para ir yo a tu casa necesito dos cosas: 1º que las Esclavas me prestasen todos los elementos para decir Misa en mi pieza y 2º adquirir unos cuantos pesos –o que tú me ayudes con algunos- para atender a las necesidades de los pobres que irán a pedirme que los surta”⁸.

Vuelve a Villa del Tránsito, viviendo en la extrema pobreza. Cuando sus dolores se lo permiten viaja a su pueblo natal. Y allí, en algunas oportunidades, será acompañado por el seminarista Audino Rodríguez

7. Conferencia Episcopal Argentina, op. cit., pág. 671-672.

8. Conferencia Episcopal Argentina, op. cit., pág. 731.

y Olmos⁹. Éste, dirá que con Brochero habitualmente conversaban del Evangelio y que quedaba admirado de las interpretaciones originales que hacía¹⁰. También asegurará, el futuro Arzobispo de San Juan de Cuyo, que el Santo Cura Gaucho sentía gozo con la lectura habitual de la Biblia de Scío y de los sermones del Padre Séneri.

Como consecuencia de la lepra fue quedándose ciego; y posteriormente siguió un endurecimiento de los oídos. Este aislamiento fue, sin dudas, muy doloroso para el Santo. Obviamente ya no salía solo, era llevado por un lazarillo. Refiere Fray Contardo Miglioranza que a veces levantaba sus ojos apagados hacia sus sierras queridas y con añoranza decía al Padre Antonio Álvarez:

“Ya no veré más las sierras que tantas veces he pasado a lomo de mula. Las he subido y bajado ni cuenta tengo en cuántas ocasiones pero jamás tuve miedo. ¡Ah, sí! Pero ahora voy teniéndolo al Juicio Final. ¡Vaya a saber cómo va a ser eso...!”¹¹.

Una de sus últimas cartas, fue dirigida a su amigo y compañero de ordenación sacerdotal, el Obispo de Santiago del Estero, Juan Martín Yáñez. En ésta redacta con total naturalidad y aceptación su martirio; y, por ende, es donde podemos apreciar la santidad de su alma:

“Mi querido:

Recordarás que yo sabía decir de mí mismo que iba a ser tan enérgico siempre como el caballo chesche que se murió galopando. Pero jamás tuve presente que Dios Nuestro Señor es -y era- quien vivifica y mortifica, y da las energías físicas y morales, y quien las quita.

Pues bien, yo estoy ciego casi al remate, y apenas distingo la luz del día, y no puedo verme ni mis manos. A más, estoy casi sin tacto

9. Será el segundo Arzobispo (séptimo diocesano) de San Juan de Cuyo. Siendo Obispo de Santiago del Estero, el 5 de octubre de 1939 el Sumo Pontífice Pío XII lo traslada y promueve a la sede arzobispal sanjuanina, de la que tomó posesión el 20 de octubre de 1940. Falleció el 3 de agosto de 1965.

10. Por ejemplo: Explicando la prisión de Nuestro Señor, aseguraba que en la agresión de San Pedro a Malco hubo dos milagros: el primero, que San Pedro, acostumbrado a las faenas de dividir peces no hubiera dividido a Malco en dos partes, y el segundo milagro, la restitución de la oreja a su lugar. Cuando aquel enfermo fue puesto delante del Señor por aquellos que primero habían abierto el techo, Brochero aseguraba que antes de la curación del enfermo, había tenido lugar el milagro de que el dueño de casa hubiese permitido dejar abrir el techo sin protestar, tratándose de gente desconocida.

11. Miglioranza, Contardo, op. cit., pág. 241.

desde los codos hasta la punta de los dedos, y de las rodillas hasta los pies. Y así, otra persona me tiene que vestir o prenderme la ropa.

La Misa la digo de memoria y es aquella de la Virgen cuyo Evangelio es «*extollens quaedam mulier de turba...*». Para partir la Hostia consagrada y para poner en medio del corporal la hijuela cuadrada, llamo al ayudante para que me indique que la Forma la he tomado bien para que se parta por donde la he señalado, y que la hijuela cuadrada está en el centro del corporal para poderlo doblar. Me cuesta mucho hincarme y muchísimo más el levantarme, a pesar de tomarme de la mesa del altar.

Ya ves el estado a que ha quedado el chesche, el enérgico y el brioso. Pero es un grandísimo favor el que me ha hecho Dios Nuestro Señor en desocuparme por completo de la vida activa y dejarme con la vida pasiva, quiero decir, que Dios me da la ocupación de buscar mi fin y de orar por los hombres pasados, por los presentes y por los que han de venir hasta el fin del mundo.

No ha hecho así contigo Dios Nuestro Señor que te ha cargado con el enorme peso de la Mitra hasta que te saque de este mundo, porque te ha considerado más hombre que yo, por no decirte en tu cara que has sido y sos más virtuoso que yo.

Me ha movido a escribirte tal cual ésta, porque tres veces he soñado que he estado en funciones religiosas junto contigo, y también porque el 4 del entrante enteramos 47 años a que nos eligió Dios para príncipes de su corte, de lo cual le doy siempre gracias a Dios, y no dejo ni dejaré aquellas cortitas oraciones que he hecho a Dios a fin de que nos veamos juntos en el grupo de apóstoles en la metrópoli celestial”¹².

En los paseos que podía realizar, concurría al locutorio de las Hermanas Esclavas y se hacía leer un pasaje del Santo Evangelio. Al concluir la escucha, lleno de gozo, exclamaba: “*ya tenemos el manjar del alma*”. Cuentan que si alguna parte del Evangelio le llamaba la atención, le decía a la hermana que leía: “*Caramba, caramba, que está lindo esto, repetilo, hija*”¹³. El resto del tiempo, como él mismo decía, se la pasaba “*desgranando Rosarios*”.

12. Conferencia Episcopal Argentina, op. cit., pág. 801 y 802.

13. Aguirre López, Pedro, *Pinceladas brocherianas*, “Los principios”. Córdoba, 29 de enero de 1950.



A principios de 1914 su estado se agrava aún más. Al estar ciego y sin sensibilidad en el olfato no advierte que una mosca le entra por la nariz. Ésta inocular los huevos y le provoca una miasis. Esta nueva enfermedad le trae aparejado terribles dolores de cabeza; y lo que fue peor: al enterarse la gente de que “estaba agusanado”, algunos se apartaron todavía más.



En esa terrible soledad lo encontró el Pbro. José Pío Angulo. ¿Quién fue este sacerdote que hizo de buen samaritano? Durante las vacaciones de 1891-92 este buen hombre de Dios había vivido en la casa parroquial de la Villa y acompañado a Brochero en alguna de sus quijotadas. Desde 1896 y por espacio de diez años fue cura de Minas y allí colaboró estrechamente con el Cura Gaucho y su obra apostólica. Sentía una inmensa y filial veneración hacia él, por eso es que cuando lo encontró en tales condiciones decidió no separarse de su lado. Leemos en la *Positio*: “Llegué al Tránsito, escribe el presbítero Pío Angulo, cuando el señor Brochero se encontraba enfermo. De ahí que me cupo la triste satisfacción de ser confidente del benemérito enfermo y administrarle los sacramentos, que recibió con entereza cristiana, con resignación ejemplar, y con piedad propia y virtuosa de sacerdote. Su adiós al mundo que iba a abandonar y el saludo al nuevo mundo de innegables y eternos encantos que se presentaba radiante de luz ante su alma, fue formulada en los siguientes términos, al levantar yo, ante sus ojos, la blanca hostia como mensajera de felicidad, de paz: ‘Esta es la despedida’. Proponiéndome hacerle entrever en la eternidad la perdurable recompensa que Dios deparaba a su vida consagrada a la gloria divina y a la salvación de las almas, le dije que, en el cielo, lo esperaban las innumerables almas que él había salvado en el ejercicio de su ministerio sacerdotal, en el desempeño de su cargo parroquial y en la Casa de Ejercicios. A lo cual él contestó: ‘Sí, porque los papeles están rotos’. Preguntándole yo si se refería al documento contra la humanidad, del cual dijo San Pablo que había sido triturado en la Cruz Redentora, me contestó: ‘No sólo eso. También los documentos personales, porque si alguna parte hubiera tenido el diablo, el documento está rasgado, y de boca no cobra nadie’. Rasgo a la vez que de bien fundada confianza, de la personalidad original de Brochero”¹⁴. Y en otra ocasión, también supo decir: “Aunque el demonio busque algo en mí, se equivoca; todo está pagado por la sangre de Jesucristo”¹⁵.

Tres días antes de morir quiso celebrar la Misa. Rezaba de memoria la de los difuntos, pero le sobrevino un desmayo y no pudo concluir. Las palabras finales fueron las del Evangelio de aquel día: “*Et ego resuscitabo eum in novísimo die*”.

14. Sor Díaz Cornejo, María Nora, OP, *José Gabriel del Rosario Brochero. Un santo para nuestro tiempo*, Buenos Aires, San Pablo, 2005, pág. 173.

15. Bischoff, op. cit. pág. 274.

El Pbro. Angulo se fue hasta Mina Clavero para pedir ayuda al médico Meana¹⁶. Se le aplicaron inyecciones de morfina para las neuritis terriblemente dolorosas que le aquejaban. Calmado de los dolores y clareado en su mente, Brochero pidió la confesión y recibió el Santo Viático sentado en la cama y con la sotana puesta. “Sus súplicas de rezo a Jesucristo enternecían. Pero lo que sí quedó grabado en mi espíritu fue aquella fe viva y tierna del Señor Brochero, que cegado en sus ojos de carne y teniendo en sus manos el Santo Cristo, parecía contemplarlo”¹⁷.



Vayamos concluyendo. Brochero fue un santo y si nosotros queremos santificar nuestras vidas -tanto sacerdotes como laicos- tenemos en él un modelo digno de imitación.

Pidamos entonces con insistencia la gracia de conocer e imitar a este hombre de fe y de vida interior para que cuando nos llegue el momento de la partida podamos decir como él: *“¡Ahora, puestos los aparejos, estoy listo para el viaje!”*.

16. Bischoff dice que al no encontrarlo, fue el hijo de éste, Teófilo, estudiante de medicina.

17. P. Aguirre Lopez, *Pinceladas brochelianas*, “Los Principios”, Córdoba, 29 de enero de 1950.

REIMPRESIÓN

Alfredo Sáenz

LAS PARÁBOLAS DEL EVANGELIO

SEGÚN LOS PADRES DE LA IGLESIA



La expectación de la Parusía

\$60

ALFREDO SÁENZ

Serie

**LAS PARÁBOLAS DEL EVANGELIO
SEGÚN LOS PADRES DE LA IGLESIA**

Tomo 8

LA EXPECTACIÓN DE LA PARUSÍA

El donatista Tyconius, padre de la hermenéutica cristiana occidental

CARLOS BALIÑA (UNSTA)

El donatista Tyconius

Tyconius el Africano fue un escritor eclesiástico, miembro de la comunidad donatista, que vivió en la segunda mitad del siglo cuarto. Se estima que posiblemente fuese un laico de origen griego, aunque indudablemente de idiosincrasia africana, y se calcula que probablemente haya nacido hacia 330 y fallecido hacia 395, pero poco más es lo que se sabe acerca de su vida.

Los testimonios acerca de su persona son escasos, pues sólo dos escritores se refirieron a él en la antigüedad. San Agustín, casi contemporáneo suyo, lo menciona en algunas epístolas y notablemente en el *Contra epistolam Parmeniani* y en el *De doctrina christiana*. Los otros datos que poseemos acerca de él provienen de Gennadio. En su *De viris illustribus*, continuación de la obra de San Jerónimo, el presbítero marsellés consagra a Tyconius una breve referencia.

Tyconius, de nacionalidad africano, era erudito en teología, suficientemente instruido en historia, y no ignorante en cuestiones seculares. Escribió los libros, *De bello intestino* y *Expositiones diversarum causarum*, en las cuales, para defender a los suyos, citaba antiguos sínodos, de lo que se desprende que perteneció al partido donatista. Compuso también siete Reglas para descubrir el sentido de las Escrituras, las cuales dispuso en un solo libro. También explicó todo el Apocalipsis de San Juan, interpretándolo en un sentido espiritual, y no carnal.... Este hombre floreció en el mismo período que el mencionado Rufinus, durante los reinados de Teodosio y sus hijos¹.

1. GENNADIUS MASSILIENSIS, *De Scriptoribus ecclesiasticis*, PL 58, 1071A.

El cisma donatista

El donatismo fue un cisma que se circunscribió a la Cristiandad del norte de África a comienzos del siglo cuarto. El movimiento tomó su nombre de Donato, obispo de Cartago, su verdadero organizador y principal defensor. El cisma fue una consecuencia de la persecución de Diocleciano. Durante la misma, bastaba que un cristiano entregara las Sagradas Escrituras para salvarse del martirio. Cuando la persecución llegó a su fin, aquellos que habían apostado fueron llamados *traditores*, es decir, literalmente, los entregadores, y no fueron reconocidos como cristianos por los donatistas. La secta tomó entonces un carácter rigorista, diferenciándose de la Iglesia Católica unida a Roma que sí concedía el perdón a los *traditores*. Dando un paso más adelante, los donatistas consideraban que la verdadera Iglesia debía ser un Iglesia de santos y no de pecadores, y que los sacramentos administrados por los *traditores*, como por ejemplo el bautismo, eran inválidos. Durante el reinado de Constantino, la belicosidad de los donatistas² obligó a la intervención de las fuerzas imperiales, ya nominalmente cristianas, lo que provocó un nuevo conflicto con Iglesia Católica. Los choques dialécticos con los católicos obligaron a los apologistas, principalmente Optato de Milevi y San Agustín a polemizar con los donatistas. Sucesivas conferencias no llegaron nunca a una reconciliación. De este modo la Iglesia de África estuvo dividida durante tres siglos y medio, del fin del reinado de Diocleciano hasta la invasión musulmana, que terminó con el movimiento.

Relación de Tyconius con el movimiento donatista

Según el texto de Gennadio que citamos más arriba, Tyconius escribió dos obras, actualmente perdidas, en las que evocaba antiguos concilios favorables a los donatistas, lo cual según aquel evidenciaría su afiliación. Pero sabemos por San Agustín que la relación de nuestro autor con la secta era de hecho bastante complicada. Inclusive, se especula con que la segunda obra, *De bello intestino*, acerca de la controversia donatista, haya sido escrita con la intención de hallar una solución al cisma, probablemente criticando algunos de los postulados de la secta. Alrededor del 378, Parmeniano, obispo sucesor de Donato

2. Era notoria su alianza con los *circumcelliones*, bandas de extremistas cristianos que asaltaban a los viajeros, buscando el martirio.

en Cartago, dirigió a Tyconius una larga carta con la intención de refutarlo y mostrar la falsedad de sus apreciaciones. No poseemos dicho escrito pero sabemos acerca de su contenido por San Agustín, quien hacia el 400, luego de la muerte de ambos protagonistas, escribió los tres tomos del *Contra epistulam Parmeniani*³ a fin de refutar las objeciones donatistas, por lo cual debió referirse a algunas ideas de Tyconius. En consecuencia el tratado del obispo de Hipona permite leer entrelíneas los grandes temas de disputa entre el primado de Cartago y nuestro autor. Podemos sintetizar la cuestión diciendo que se trataba de la confrontación de dos eclesiologías notablemente diferentes. Parmeniano le reprocha a Tyconius el sostener que la Iglesia está extendida por toda la tierra. Esto era algo insostenible para los donatistas pues la universalidad de la Iglesia sólo era aceptable en el contexto de su integridad. Inclusive Tyconius sostenía que el pecado de un hombre, por grande que fuese, no podía evacuar las promesas divinas. Parmeniano no concebía la Iglesia como una comunidad de individuos, justos y pecadores, sino que la asimilaba más bien a una institución que había recibido de Dios una serie de dones. Por el contrario, Tyconius insistía más bien en la responsabilidad individual de los cristianos y en la necesidad del arrepentimiento personal. El resultado de toda esta polémica fue que finalmente, como lo afirma el tratado agustiniano en una frase lapidaria, Tyconius fuese excomulgado por uno de los concilios donatistas, posiblemente entre el 380 y el 385.

El Liber de Septem Regulis

De todas las obras mencionadas atribuidas a Tyconius, sólo dos han llegado hasta nuestros días. La *Expositio Apocalypseos*, a pesar de haberse perdido durante la Alta Edad Media⁴, ha sido recientemente reconstruida a partir de los escritos de los comentaristas medievales⁵, y el *Liber de Septem Regulis*⁶, conservado en su integridad, y considerado por todos los especialistas como el más antiguo manual de hermenéutica bíblica cristiana.

3. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra epistulam Parmeniani*, PL 43.

4. Se sabe que el monasterio de San Gall poseyó un ejemplar hasta el siglo IX.

5. TYCONII AFRI, *Expositio Apocalypseos*, cura et studio R. GRYSOON, Brepols, Turnhout, 2011, 387 p.

6. TYCONIUS, *Le Livre des règles*, trad. J.M. VERCRUYSSSE, Sources Chretiennes, Cerf, Paris, 2004, 410 p.

No se conoce la fecha en que Tyconius compuso este tratado, pero se especula con que, luego de haberse comprometido en el género polémico con sus dos obras *De bello intestino* y *Expositiones diversarum causarum*, el Africano pudo haberse consagrado a la exégesis escriturística, primero en forma teórica con el *Libro de las Reglas* y luego en forma práctica con su comentario al Apocalipsis. Sí sabemos que la obra ya estaba compuesta hacia el 396 pues en dicha fecha San Agustín pide al obispo Aurelio de Cartago su opinión acerca de la obra de Tyconius⁷.

Veamos ahora algunas particularidades de la hermenéutica tyconiana, tal como se desprenden de su obra⁸.

Ante todo señalemos cuál es la *intentio auctoris*⁹. Tyconius se propone en esta obra lidiar con un problema real. La Iglesia había heredado el Antiguo Testamento y sostenía firmemente, por ejemplo contra los gnósticos, que dichas Escrituras referían directa y completamente a la Nueva Alianza. Los primeros apologistas aplicaron el Nuevo Testamento para explicar muchos vaticinios del Antiguo, pero permanecía un enorme conjunto de profecías que no había sido citadas ni explicadas por ningún escritor antiguo. Es precisamente esta región inexplorada, la *prophetiae immensa silva*¹⁰, la que nuestro autor se propone explorar y delimitar. En consecuencia, sus más extensas citas se refieren a pasajes que nadie antes había intentado explicar. Su intención en última instancia es encontrar reglas generales de interpretación que puedan cubrir cada caso particular.

Yendo al texto en sí, podemos decir que lo primero que llama la atención es la libertad intelectual y la independencia de espíritu con que Tyconius encara la interpretación de la Escritura, hecho que confirmaría su condición laical, pues al no ser un eclesiástico puede hablar en nombre propio sin tener que sujetarse estrictamente al pensamiento de su iglesia. Asimismo impresiona el carácter sistemático de su aproximación exegética: como dijimos más arriba, ésta pretende ser exhaustiva –cosa que San Agustín criticará, y orgánica, y al mismo

7. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Ep XLI*, PL 33, 158.

8. Seguiremos el excelente estudio preliminar de la versión francesa de VERCRUYSE, op. cit.

9. Cfr. F. C. BURKITT., *The Book Of Rules of Tyconius*, Cambridge, University Press, 1894, reprint 1967, p. XIII.

10. Regla I § 1.

tiempo aspira a ser algo más que un manual teórico pues se propone en última instancia guiar al lector en su vida cristiana. Por ello, varios estudiosos estiman que el Libro de las Reglas de Tyconius merece ser considerado el más antiguo ensayo sistemático de hermenéutica bíblica cristiana¹¹.

El presupuesto hermenéutico de Tyconius es que el Espíritu Santo es el autor de la Biblia¹², por lo que ésta goza en consecuencia de la propiedad de la inerrancia. Sin embargo, esto no significa que el texto escriturístico sea fácil de entender. Por el contrario, Tyconius afirma que el texto sagrado está protegido de los ojos profanos por sellos¹³, afirmación evidentemente inspirada en Ap 5,1¹⁴. Las siete reglas serán por lo tanto las claves necesarias para develar los sellos. Asimismo, el propósito del Espíritu de oscurecer el mensaje justifica el epíteto de “místico” que nuestro autor emplea para referirse a las reglas¹⁵. Es importante aclarar que para Tyconius estas reglas místicas no son instrumentos meramente interpretativos sino que son inherentes a la misma Escritura; son en sí mismas inaccesibles y gracias a las claves propuestas por Tyconius el lector podrá percibir su lógica interna y así acceder a la inteligencia de las Escrituras y vivir plenamente el mensaje evangélico. Por esta función iluminativa, el Africano también las llama lámparas¹⁶ (*luminaria*).

Desde el punto de vista estilístico, Tyconius utiliza abundantemente el tropo conocido en la antigüedad como sinécdoque, el cual consiste, tal como él mismo lo explica, en tomar la parte por el todo y el todo por la parte: “*tropo . . . synecdoche vero, aut a parte totum est, aut a toto pars*”¹⁷. Pero a diferencia de la retórica clásica que emplea los tropos a modo de ornamento y por su valor estético, Tyconius lo utiliza por el valor “místico” que dicha figura retórica posee en el texto sagrado¹⁸.

11. Kannengisser estima que el otro candidato a primer escrito de exégesis, el libro IV del *De Principiis* de Orígenes, no exhibe una intención clara de establecer una hermenéutica sistemática. Cfr. Charles KANNENGISSER, “*Quintilian, Tyconius and Augustine*”, Illinois Classical Studies 19 (1994).

12. Regla IV § 1.

13. Regla VI § 1

14. “Vi también en la mano derecha del que está sentado en el trono un libro, escrito por el anverso y el reverso, sellado con siete sellos”.

15. Regla I § 1.

16. Idem.

17. Regla V § 1.

18. Idem.

Con respecto a la cuestión de los géneros literarios, podemos decir que Tyconius realiza una exégesis tipológica, más que alegórica, como hará San Agustín en su recepción de Libro de las Reglas. El Africano utiliza la noción bíblica y patristica de tipo y antitipo, o sea la representación de un suceso lejano y arcano –antitipo- por medio de otro próximo y conocido –tipo-. Dicho de otro modo, la exégesis tipológica es alegoría más realidad histórica. Es propio de nuestro autor, para explicitar esta lectura tipológica de la Biblia, el recurrir a las nociones de “género” y “especie”, tema excluyente de la cuarta regla, y núcleo central de la exégesis tyconiana.

Para terminar digamos que el texto de la Escritura que Tyconius utiliza en las citas es anterior a la Vulgata y pertenece a la llamada rama africana (K) de la *Vetus latina* que apareció en Cartago hacia el 250 y que constituye una rama solitaria con sus propias variantes.

Estructura y contenido del Libro de las Reglas.

El Libro de las Reglas comienza por un proemio en el cual, a modo de pórtico de la obra, Tyconius plantea las cuestiones de la oscuridad de las Escrituras¹⁹, de las verdades ocultas a los profanos y de su intento de proporcionar al lector las claves interpretativas que lo guiarán como “senderos de luz” y le permitirán develar todos sus misterios. Inmediatamente presenta los títulos de las siete reglas que conformarán los siete capítulos de la obra. A continuación expondremos y analizaremos brevemente el contenido de cada regla.

Regla 1: De Domino et corpore eius.

La primera regla mística se refiere al “Señor y su cuerpo” o sea a Cristo y su Iglesia. Evidentemente el fundamento teológico viene dado por la noción de cuerpo místico desarrollado en las epístolas paulinas; pero Tyconius advierte que, frecuentemente, la Escritura habla de ambas realidades en forma mezclada. Así una profecía que comienza hablando de Cristo puede continuar describiendo características imposibles de aplicar a Él; para poder superar la dificultad, la razón (*ratio*) debe referir los versículos problemáticos a la Iglesia. Este pa-

19. En su florido latín, Tyconius habla del inmenso bosque de la profecía: *prophetiae immensam silvam*.

saje²⁰ (*transitus*) en el sentido fuerte de una transferencia de significación, es lo que la regla permite identificar. Además, todo esto supone que la Biblia hace una utilización múltiple de la sinécdoque bajo la forma de un singular colectivo, tema que retomará en la regla V.

Regla 2: *De Domini corpore bipertito*²¹

La segunda regla mística se aplica al cuerpo bipartido del Señor. Esta regla se sitúa dentro de la lógica de la primera y es como una precisión y particularización de la misma, pues retoma el concepto orgánico de Iglesia como cuerpo de Cristo y plantea una nueva distinción dentro de esta realidad. Al decir de Tyconius, el cuerpo es bipartido, a la manera de todo cuerpo compuesto de partes simétricas, y consta por tanto de una parte derecha y otra izquierda. De este modo, en la Iglesia habrá buenos cristianos (*corpus bonum*) y malos cristianos (*corpus malum*). La clave hermenéutica reposa sobre las nociones de pasaje (*transitus*) y retorno (*reditus*) de una a otra parte. Al decir de Vercruysse²², si utilizamos una imagen espacial, se puede decir que la primera regla se manifiesta verticalmente (la cabeza y el cuerpo), mientras que la segunda se despliega horizontalmente (las dos mitades del cuerpo).

Es interesante notar que esta regla implica una concepción incompatible con la teología donatista, la cual concebía a la Iglesia como necesariamente compuesta sólo de santos. El distanciamiento de Tyconius con el donatismo, al menos en lo ideológico, era por tanto un hecho al momento de escribir el Libro de las Reglas.

Regla 3: *De promissis et lege*

O sea, acerca de las promesas y la ley. El trasfondo doctrinal de esta regla es la teología paulina desarrollada en las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas con referencia a las obras de la Ley mosaica y la fe. La pregunta que Tyconius se plantea es la siguiente: si las obras de la Ley no dan la justificación, como sí lo hacen la fe y la gracia, por qué la Biblia afirma que siempre ha habido justos que la cumplieron? Luego de citar diferentes pasajes que muestran el carácter ineficaz de la

20. Cfr. VERCRUYSSSE, op.cit., pp. 51-52.

21. El adjetivo *bipertitus* pertenece al latín clásico (Cicerón, Quintiliano) y aparece una vez en la Vulgata, en Si 47, 21.

22. Cfr. VERCRUYSSSE, op.cit., pp. 53-54.

Ley y su condición de instrumento de muerte, nuestro autor soluciona la cuestión en dos tiempos. Primero, introduciendo la noción de promesa: de este modo la descendencia de Abraham, anterior a la Ley, es espiritual y no carnal, y procede de la fe en la promesa de Dios. En segundo lugar, Tyconius da la clave al afirmar que la Ley condujo a los hombres a la gracia a través de la fe²³. La Ley tuvo un valor pedagógico que permitió a los justos del Antiguo Testamento pertenecer al cuerpo de Cristo. Pero la noción de bipartición, introducida en la regla anterior, aparece en el carácter condicional de la promesa: pese a que ésta es desde el punto de vista divino total e inalterable, suscita en los hombres dos respuestas posibles debido a su libre albedrío.

Regla 4: *De specie et genere*

En esta regla, llamada de la especie y el género, Tyconius trata de encontrar un método que permita interpretar aquellos pasajes de las profecías veterotestamentarias referidas a diferentes individuos, ciudades o naciones. Para ello realiza una distinción entre lo que llama *genus* y *species*. *Genus* incluye aquellas afirmaciones referidas a los principios generales de la providencia divina; *species* las aplicables a los particulares nombrados más arriba. En la visión de nuestro autor, el género y la especie se encuentran mezclados en una inextricable y sutil confusión: “*Spiritus multiplicis ingressus legendi eloquiumque subtile*²⁴”, pues en sucesivos versículos, el género puede dar lugar a la especie y viceversa. Así nuevamente aparece la noción de *translatio* de uno al otro. La originalidad de la hermenéutica tyconiana reside en que género y especie no están tomados en su sentido gramatical sino desde una perspectiva tipológica. De este modo, tres estratos temporales se despliegan ante los ojos del comentarista africano: el primero referido a la verdad histórica de los hechos descritos en la Escritura; el segundo concerniente a la vida actual de la Iglesia donde las profecías se cumplen “de modo espiritual”; el tercero realizable en el cumplimiento escatológico de las promesas divinas.

Regla 5: *De temporibus*

Esta regla contiene una fascinante disertación acerca de los tiempos y los números en la Escritura, que comienza con una notable definición que cifra todo el contenido de la regla:

23. Regla III § 10.

24. Regla IV § 1.

*Temporis quantitas in scripturis frequenter mystica est tropo synechdoche, aut legitimis numeris, qui multis modis positi sunt et pro loco intelligendi*²⁵.

Según esto, las oscuridades relativas a las indicaciones temporales de la Biblia se develan mediante la utilización de dos nuevas claves hermenéuticas: el tropo de la sinécdoque y la noción de “número consagrado” (*numerus legitimus*). La sinécdoque, ya mencionada, permite realizar una condensación temporal y completar lo que está implícito y restablecer la integridad de lo que ha sido parcialmente designado. Como ejemplo y aplicación de esto, Tyconius expone su solución del cómputo de la duración del sepelio de Cristo.

Los números consagrados –o si se quiere, legitimados, son números a los que la Escritura ha conferido un valor cualitativo específico, una dimensión espiritual, a la que Tyconius, siguiendo su exégesis tipológica, da un sentido eclesial. Nuestro autor menciona especialmente el tres, el siete, el diez y el doce. Estos números consagrados y sus múltiplos pueden significar tanto la perfección como la totalidad. Munido de estas claves, el exegeta africano precede a develar numerosos pasajes escriturísticos.

Regla 6: *De recapitulatione*

Esta regla es de enorme importancia, pues en ella Tyconius introduce un concepto de capital relevancia en la hermenéutica apocalíptica. Nos referimos a la noción de recapitulación (*recapitulatio*²⁶). Pero inmediatamente se plantea un problema que ha ocupado a los estudiosos de la obra del Africano. La explicación que nuestro autor da acerca de este concepto es tan escueta y oscura que los estudiosos divergen grandemente en su interpretación²⁷. Además, en la exposición que San Agustín hace de esta regla en el capítulo tercero del *De doctrina christiana*, el concepto difiere apreciablemente con respecto al del Libro de las Reglas, pues el doctor de Hipona introduce un largo desarrollo y ejemplos escriturísticos ausentes en la obra de Tyconius.

25. “La medida del tiempo en la Escritura es a menudo mística, según el tropo de la sinécdoque, o según los números consagrados que están ubicados de múltiples modos y deben ser comprendidos en función del contexto”, Regla V § 1.

26. Seguiremos el excelente artículo Martine DULAËY, “*La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le De doctrina christiana*”, *Revue des Études Augustiniennes*, 35 (1989), 83-103.

27. Cfr. DULAËY, op. cit., p. 83.

Si nos referimos al Libro de las Reglas, recapitulación significaría una ruptura temporal en el texto sagrado, implicando una cierta mezcla del presente, el pasado y el futuro²⁸. En consecuencia, pertenece a la labor exegética desembrollar esta mezcla.

Para San Agustín en el *De doctrina christiana*, recapitular es romper el hilo temporal del recitado para volver hacia atrás completando lo que había sido dicho anteriormente. Usando una comparación cinematográfica que utiliza Dorival²⁹, sería una especie de *flash back*. La recapitulación así entendida es fundamental para la interpretación de las series de septenarios que aparecen en el Apocalipsis: siete tubas, siete sellos, siete redomas, etc.

Martine Dulaey ha intentado una explicación a esta divergencia que creemos altamente plausible. Luego de descartar que San Agustín poseyese una versión del Libro de las Reglas más extensa que la que disponemos, postula que muy probablemente el doctor de Hipona completó la hermética exposición de dicha obra con una más extensa y profunda que se encuentra en el comentario al Apocalipsis de Tyconius. La hipótesis se encuentra firmemente asentada en el hecho de que San Agustín sí utilizó el comentario de Tyconius al escribir el libro XX de *La Ciudad de Dios*.

De dicho comentario se desprende que para Tyconius la recapitulación es característica de un *genus narrationis* propio del Espíritu Santo que consiste en oscurecer el texto para salvaguardar el misterio³⁰, noción coincidente con lo expuesto más arriba acerca del Libro de las Reglas. De acuerdo con la *Expositio Apocalypseos*³¹, al comentar la apertura de los sellos del sexto capítulo del Apocalipsis, Tyconius expone en profundidad su doctrina:

Aduertendum praeterea est narrationis genus quod spiritus sanctus in isto libro in omni periocha seruabit; usque ad sextum enim numerum ordinem custodiuit et praetermisso septimo recapitulat et duas narrationes quasi ordinem secutus septimo

28. Regla VI § 1-3.

29. G. DORIVAL, *Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d' Origene*, en *Rech. Aug.*, 22, 1987, p. 106.

30. Cfr. DULAHEY, op. cit., p. 97.

31. Para la época en que Dulaey escribe su artículo, todavía no se había editado la reconstrucción de la *Expositio Apocalypseos*, recién terminada este año, que nosotros utilizamos en este trabajo.

*concludit. Sed et ipsa recapitulatio pro locis intelligenda est: aliquando enim ab origine passionis, aliquando a medio tempore, aliquando de sola ipsa nouissima presura aut non multo ante dicturus recapitulat; illud tamen fixum seruat ut a sexto recapitulet. Nunc ergo descripto sexto ad originem redit eadem breuiter atque aliter dicturus*³².

O sea que, aunque el Apocalipsis pueda dar la impresión de ser un relato lineal que sigue la cronología, en realidad vuelve siempre sobre los mismos hechos. Por ejemplo en el caso de los sellos, los seis primeros siguen la cronología, pero dejando de lado el séptimo, el narrador recapitula y en realidad son dos narraciones las que concluye, como si hubiese seguido el orden cronológico. A su vez, será función del contexto (*pro locis*), el determinar a cuál período se aplica la recapitulación: época de la encarnación, tiempo presente o tiempos escatológicos.

Por lo tanto, la recapitulación de Tyconius es una noción clave para la interpretación del libro del Apocalipsis, y constituye uno de los legados más importantes de nuestro autor.

Regla 7: *De diabolo et eius corpore*

Esta última regla es evidentemente simétrica y opuesta con respecto a la primera: así como la Iglesia es el cuerpo de Cristo, del mismo modo los malos son el cuerpo del demonio. Es la más escatológica de las siete y se rige, como la primera, por el concepto clave de *transitus*, o sea la transferencia de significado de una realidad a la otra³³. Tyconius comienza con una exégesis de los oráculos de Isaías (Is 14, 12-21) y Ezequiel (28, 2-19) contra las naciones paganas y las aplica a la caída de Lucifer. Durante la aplicación de esto al *corpus diaboli*, nuestro autor enfoca la misteriosa figura del Anticristo como consumación de los enemigos de la Iglesia a lo largo de la historia: hay un Anticristo porque el cuerpo del diablo significa la realidad de la presencia del mal en el cuerpo de Cristo, y esta en proporción a él.

Este último capítulo termina de modo abrupto, hecho que ha llevado a pensar en la posible incompletitud de los manuscritos que nos han llegado. Y también puede llevar a pensar en esta última regla como un anuncio de su comentario al Apocalipsis.

32. TYCONII AFRI, *Expositio Apocalypseos*, pp. 145-146.

33. Regla VII § 2.

Influencia sobre San Agustín

Como ya hemos mencionado repetidas veces, San Agustín se dedica en el capítulo III del *De doctrina christiana* a exponer las siete reglas de Tyconius. El obispo de Hipona tuvo sus prevenciones con respecto a la obra del africano lo que explica, según algunos autores³⁴, el hiato de treinta años en la composición de la obra. Dicho capítulo comienza así: “un cierto Tyconius, quien aunque era donatista, escribió triunfantemente contra los Donatistas (y en esto mostró una absurda disposición pues no se decidió a abandonarlos) escribió un libro que llamó De las Reglas, puesto que en él explicaba siete reglas con las cuales como llaves las oscuridades de las escrituras divinas serían abiertas³⁵”. Y unas líneas más abajo recomienda con reticencias la obra: “He considerado correcto decir todo esto para que el libro pueda ser leído por el estudioso (pues es de gran ayuda en la comprensión de la Escritura) y para que no se pida de él más de lo que puede dar. Ciertamente debe ser leído con precaución, no sólo por los errores en los que el autor cae en cuanto hombre sino principalmente por las cosas que propone como hereje Donatista³⁶”. Pese a este severo juicio, debemos decir que San Agustín efectivamente incorporó importantes elementos de la doctrina hermenéutica tyconiana, puesto que de hecho consagró al *Libro de las Reglas* buena parte del capítulo III de su obra sobre hermenéutica, y que esta providencial incorporación salvó la obra de la *damnatio memoriae* que cayó sobre el autor por su adscripción donatista.

Pero más allá de esto no pocos autores ven una verdadera influencia no demasiado reconocida por el obispo de Hipona en varias cuestiones³⁷. Más arriba hemos mencionado el papel que la *Expositio Apocalypseos* desempeñó en la confección del libro XX de la Ciudad de Dios. Incluso es objeto de investigación el grado de influencia de Tyconius en la virazón del pensamiento de San Agustín con respecto a la candente cuestión del milenio³⁸. Martine Dulaey ha consagrado

34. VERCRUYSE, op. cit. pp. 91-92.

35. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana III*, 30, PL 34, 81.

36. Ibid 82.

37. VERCRUYSE, op. cit., pp. 93-94

38. Nos estamos refiriendo a la polémica en los primeros siglos de la Iglesia por la interpretación literal o alegórica del capítulo XX del Apocalipsis. San Agustín en sus obras de juventud se inclinó por la interpretación literal, más conocida como milenista, y en sus obras de madurez adscribió a la interpretación alegórica.

un trabajo a esta cuestión³⁹ y, aunque concluye que posiblemente el cambio en la mente de San Agustín se fue gestando un tiempo antes, no puede negarse por lo menos una confirmación en su pensamiento por parte de la postura antimilenista de Tyconius en su *Expositio*⁴⁰.

Para terminar, mencionemos solamente que incluso se especula acerca de la influencia que la noción de “*Corpus Domini bipertito*” pudo haber tenido en la concepción agustiniana de las dos ciudades⁴¹.

Posteridad del Libro de las Reglas.

La protección de San Agustín hizo que la obra fuese utilizada por diversos comentaristas medievales quienes a veces mencionan a Tyconius y otras sólo sus reglas hermenéuticas. Entre una verdadera pléyade mencionemos solamente en la Alta Edad Media a Eucherio de Lyon (siglo V), Casiano, el diácono Juan de Roma (siglo VI), San Isidoro de Sevilla (siglo VII) quien hace una detallada exposición de las *Reglas* en sus *Sentencias*, aunque no nombra a Tyconius, San Beda el Venerable, el Beato de Liébana (siglo VIII), Pascasio Radberto (siglo IX). Inclusive existen dos resúmenes, uno del siglo IX conocido como el epítome de Monza, y otro del siglo XIV editado en el XIX por el Cardenal Pitra. Se sobreentiende la influencia, aunque sea difusa y mediata a través de todos estos autores, que su obra tuvo en la Baja Edad Media.

A modo de síntesis valorativa final digamos que en nuestra opinión el hecho realmente extraordinario que la Iglesia Católica haya adoptado el escrito de un cismático como libro de exégesis y su vasta recepción posterior es sin lugar a dudas el mejor testimonio del valor de esta notable obra.

39. Martine DULAËY, “À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme?”, *Revue des Études Augustiniennes*, 46 (2000), 31-60.

40. En la cita de Gennadio transcripta más arriba, consta la adscripción antimilenista de Tyconius.

41. VERCRUYSE, op. cit. pp. 382-383.

Alberto Ezcurra Uriburu: Un Patriota de la Tierra y del cielo

**Conferencia pronunciada en el V Curso de de Formación,
General Alvear, Provincia de Mendoza, 27 de abril de 2013**

FERNANDO ROMERO MORENO

Es un gran honor para mí poder participar en estas V Curso de Formación, esta vez en Homenaje al Padre Alberto Ezcurra, en los paisajes mendocinos donde pasó los últimos años de su vida en la tierra. Han transcurrido alrededor de 30 años desde que oí hablar por primera vez de él. Recuerdo que la figura del Padre Alberto era traída a colación casi con aires de leyenda en casa de mis padres – esto sería por los años 82 u 83 -, un poco tal vez por su militancia en Tacuara y otro tanto por lo que entonces representaba él en el Seminario de Paraná. Nada indicaba que yo fuera a conocerlo pocos años más tarde en Bella Vista y hacerme muy amigo de sus sobrinos. Ni menos que me casaría con una de sus sobrinas... Lo cierto es que conocí a Ezcurra el 6 de julio de 1985, con ocasión de una disertación suya sobre “El Santo. Arquetipo del Cristiano” que dictara dentro de un ciclo de conferencias en el Colegio Don Jaime, donde yo estudiaba. Juanchi Ezcurra, uno de mis actuales cuñados, me invitó a su casa para conocerlo. No pude aceptar la invitación aquella noche, pero sí lo hice al día siguiente, en el cual participé de la Santa Misa que celebró en el Colegio de los Redentoristas. Luego estuve en el almuerzo familiar, sentado a su lado. Lo que voy a contar no es muy “espiritual” pero sí pinta de cuerpo entero a Ezcurra. Recuerdo poco lo que se habló en aquel almuerzo, pero no me olvidé del elogio que “Pichi” – como lo llamaban en su casa - hiciera de los asados entrerrianos y más específicamente de los asados “con cuero”...Es sabido que él era un excelente asador...También retengo en mi memoria que estuvo casi todo el tiempo pendiente de su madre. Muchos habrán oído hablar del buen humor de Ezcurra, pero no sé si todos saben que con ese espíritu de niño que tenía y a pesar del cuerpo nada pequeño con

que Dios lo había dotado, solía en broma sentarse en las faldas de su mamá, siendo que - por contraste- ella era de estatura y contextura pequeñas...No lo hizo aquel día, pero sí en otras ocasiones, según suele contar mi mujer...Pues bien, aunque al Padre Ezcurra no volví a verlo, sí tuve el privilegio de tratar mucho a sus parientes próximos – que con los años fueron los míos –y, entre ellos, precisamente, a su madre. Solía conversar mucho con ella cuando iba de visita a lo de Ezcurra en Bella Vista y de sus labios pude escuchar, entre otras cosas, anécdotas sobre su primo, el Gral. Uriburu, opiniones de Julio Irazusta acerca de la obra historiográfica de su marido, y también críticas, por ej. hacia la figura de José María Rosa...Gracias a ella – a “Mamay” como le decían sus nietos – pude acceder además, por vez primera, al archivo histórico de Ezcurra Medrano. Lo cierto es que, más allá de estos recuerdos personales, Alberto Ezcurra era ya, por esos años y como dije, una leyenda en vida. O tal vez, toda su vida era la que ya tenía algo de legendario, por aquello de “vivir peligrosamente” y, como quería Pieper, heroicamente...Es que una de las tantas cosas que hay para destacar en la vida de Ezcurra es eso que podríamos denominar “continuidad biográfica”, una total ausencia de “quiebres” vitales significativos, la fidelidad hasta la muerte a unos ideales asumidos como propios desde la adolescencia. Por eso es que hoy, gracias a ese ejemplo de vida, a sus enseñanzas, a la enorme cantidad de amigos y conocidos suyos repartidos en distintos rincones de la Argentina y del mundo, al buen número de sacerdotes que lo tienen como modelo y como intercesor, el Padre Ezcurra sigue dando batalla – como el Cid después de muerto– por esos mismos principios y por esos mismos valores. Aquellos de los que bien decía Hugo Wast que dan sentido a la vida cuando se vive por ellos y que dan sentido a la muerte cuando se muere por ellos: Dios, la Patria y la Familia. Alberto Ezcurra vivió y murió por esos bienes supremos, no sin errores, pero sí con lealtad, con un caballeresco y criollo sentido del honor y, vale la pena remarcarlo, también con un saludable y chestertoniano sentido del humor. Es por eso que tienen sentido los versos de Marechal que están en su tumba, que se han repetido tantas veces en estos años al evocar su figura y que hemos elegido para esta conferencia: “*yo siempre fui un patriota de la tierra y un patriota del cielo*”.

Alberto Ezcurra Uriburu nació en Buenos Aires el 30 de julio de 1937, primogénito del matrimonio de Alberto Ezcurra Medrano y María Rosa Uriburu Peró. Fue el mayor de siete hermanos, todos varones, y su crianza, la propia de una familia católica y patricia, aunque de fortuna

modesta, típica de los años 30. Su padre, uno de los fundadores tanto del nacionalismo como del revisionismo histórico católicos, escribió al nacer Alberto, aquellos versos por muchos conocidos, que resultaron proféticos:

*Prolongación de mi vida
y de mis antepasados
Esencia de mi ser mismo
Eso es Alberto Ignacio.
Lleva sangre noble y fuerte
de la tierra de los vascos
transplantada a la Argentina
hace muchos, muchos años.
Y tiene el blasón hermoso
que le forman, combinados,
el roble y lobo de Ezcurra
y de Uriburu el palacio*

*Cuando el agua del bautismo
borre de la culpa el rastro
estará Dios en su alma
y a Sí lo habrá incorporado
¡Que esa unión dure por siempre!
¡Que jamás lo venza el diablo!
Protegedlo, san Alberto.
Amparadlo, san Ignacio.*

La infancia de Alberto Ezcurra transcurrió en el seno de esa familia cristiana que se fue agrandando hasta llegar al número ya mencionado de siete varones, tres de los cuales serían sacerdotes y uno diácono permanente. Estudió en el Colegio Champagnat, de los Hermanos Maristas, en el que destacó por su aplicación al estudio, salvo del idioma inglés, debido a una suerte de “rebeldía patriótica juvenil”, aunque de algún modo se las ingenió para que el profesor de esa materia lo aprobara. Y que por cierto no fue obstáculo para que luego aprendiera otros idiomas, como el alemán, el francés o el latín, además del mismo inglés, cuya lectura al menos no parecía serle de especial dificultad. Durante los meses escolares, la familia vivía en un antiguo caserón de la calle French 2640, de la Capital Federal, y los veranos los pasaban en la Chacra “Santa Rosa” de González Catán, que según cuenta el Padre Álvaro fue para ellos lo que para su padre y para su abuelo, había

sido la Estancia El Pino. A propósito de estos recuerdos de su familia, vale la pena detenerse en algo que ha sido poco destacado al escribir o al hablar del Padre Ezcurra. Me refiero a la fidelidad mayoritaria, sino total, de sus antepasados directos por la rama de los Ezcurra a la Fe Católica y a la Argentina Tradicional. El fundador de la familia en el Río de la Plata fue Don Juan Ignacio de Ezcurra, quién arribó a Buenos Aires aproximadamente en 1770. Había nacido en Pamplona, y tenía alrededor de 20 años cuando pasó a tierras americanas. Aunque dedicado al comercio, era miembro de una familia noble que en la Península, como destaca un historiador vasco, había servido a cinco reyes: Don Sancho el Sabio de Navarra y luego de la unión de este Reino al de Aragón y Castilla, a Carlos V (I de España), Felipe II, Felipe III y Felipe IV. Ya instalado en Buenos Aires y probada su limpieza de sangre según legislación y costumbres de la época, Ezcurra contrajo matrimonio con Doña Teodora de Arguibel y López de Cossio, merced al cual su apellido entroncó con fundadores de linajes tradicionales del Tucumán y del Río de la Plata, y con quien tuvo 9 hijos, entre ellos María de la Encarnación, casada con Don Juan Manuel de Rosas y José María, tatarabuelo del Padre Alberto. En mayor o menor medida, todos los descendientes del primer Ezcurra rioplatense y que son antepasados directos del Padre Alberto, fueron católicos practicantes y patriotas fervorosos. Nos referimos a José María Ezcurra, Lorenzo Ezcurra, Alberto Ezcurra Jolly y su padre, Alberto Ezcurra Medrano. Veamos sólo dos de esos casos. Lorenzo Dámaso, bisabuelo del Padre Ezcurra, fue un hombre muy apreciado por personas de su misma condición social como por el campesinado criollo, al estilo de los viejos patriarcas. Vivió en la segunda mitad del siglo XIX. Así lo describía su hijo: “...yo no me canso de recordar el carácter de mi padre, el hombre culto por excelencia. Honrado y caballero por nacimiento. Elevado de ideas y de miras. De carácter amplio, sin esas puerilidades y miserias que plagan a la inmensa mayoría de los hombres. Enemigo irreconciliable de la ostentación, de la jactancia y de toda vanidad, ni le preocupaban ni buscaba a los grandes, a quienes más bien evitaba. De inteligencia clara y extraordinariamente penetrante, sin haber danzado en él, conocía perfectamente el mundo y el corazón humano, y nadie lo engañaba (...). Profundamente religioso, era un cumplidor intachable de su deber. Era un modelo de hombre, de esposo, de padre. Era un alma grande como hay pocas”. Por si estos juicios pudieran tenerse como exagerados, dada la piedad filial, vale la pena transcribir lo que de él se escribiera en el Diario La Prensa, de Buenos Aires: “Lorenzo (de Ezcurra), honorable caballero de vastísima cultura que después

de varios viajes a Europa para realizar estudios agrarios, dedicóse a saturar de progreso al viejo y alegre pago de La Matanza (...) falleció el 30 de septiembre de 1907 y su sepelio en San Justo fue una inmensa demostración de pesar. Centenares de campesinos a caballo concurrieron a dar el adiós al venerado vecino, pero el sentimiento desbordó cuando dos paisanos muy ancianos, Eugenio Peralta y Nicolás Coria, depositaron emocionados sendas coronas en la tumba del gran señor desaparecido”. Una cristiana y cordial caridad con los pobres, un desprecio por la vida mundana y una vasta cultura, que veremos reaparecer entre las virtudes más sobresalientes del Padre Alberto.

Y el otro ejemplo es el Alberto Ezcurra Medrano, progenitor del Padre Alberto, de quien mucho se podría escribir y que de hecho merece un libro aparte. Pero no es ocioso resaltar, al menos, su preocupación por darle una orientación católica y ortodoxa, tanto al nacionalismo como al revisionismo históricos, y su Fe intrépida, que se advierte en el modo de educar a sus hijos, en sus clases y en sus escritos, en la disposición para defender al precio de su libertad física los derechos de Dios y de la Iglesia (como ocurrió cuando pagó con la cárcel su participación en la custodia de la Catedral de Buenos Aires, durante la persecución peronista de 1955), hasta su cristiana muerte en 1981, ante cuya cercanía no dudó en afirmar: “No me arrepiento de haber sido católico, nacionalista y rosista”.

De este tradicional y patriótico linaje - dejamos para otra ocasión la impronta dejada por los Uriburu o los Medrano - procedía el Padre Alberto Ezcurra, el cual nunca se dedicó a “blasonar” o a relucir su origen patricio con mentalidad de tilingo – como lo calumnió uno de los escribas del Régimen- pero del cual sí hay que decir que heredó virtudes e ideales que contribuyeron a forjar su personalidad de auténtico “patriota de la tierra y del cielo”. De allí que sus palabras sobre la institución familiar tuvieran un acento especial: “...¿qué es una familia?” – se preguntaba una vez y respondía:-”Soy yo, son mis padres, son mis abuelos, son los hijos, son los que van a venir. Eso es una familia. La familia se prolonga en el tiempo, por eso uno lleva un mismo apellido a lo largo de las generaciones”

Alberto Ezcurra, gracias a la educación cristiana recibida en este hogar, sintió desde la primera juventud la llamada de Dios al sacerdocio, pero el discernimiento vocacional no fue sencillo, como se verá. En el verano de 1954 confió tal secreto íntimo a sus padres y en marzo de 1955 ingresó al Noviciado de la Compañía de Jesús, en el Colegio de la Sagrada Familia de la ciudad de Córdoba. Las cartas escritas a sus

padres denotan la seriedad con la que se tomó estos años y también su preocupación por las cosas de la Patria, que lo acompañarían hasta el final de sus días en la tierra. De lo primero, tenemos una muestra en los fragmentos de sendas cartas que escribiera a su padre el 24 de agosto y el 13 de septiembre de 1956. Dice en la primera: *“Estoy leyendo las ‘Obras Completas’ de San Ignacio. Recién empiezo. Antes leí uno muy bueno (...), ‘Padres Apostólicos’, documentos cristianos de los siglos I y II (Didaché, San Clemente, Ign.de Antioquía, S. Bernabé, Pastor de Hermas, etc). Vale la pena, para ver que muchas cosas q. creemos descubrir ahora las vivió la Iglesia primitiva, fresco el recuerdo de Xto y los Apóstoles, y cuando se vivía más de veras el Evangelio”*. Y en la segunda agrega: *“Terminé hace dos días Ejercicios. Hice once días (2ª semana). Meditaciones del Reino y la vida de Cristo hasta la Pasión, con mucho provecho espiritual y un enfoque nuevo de la Iglesia”*. De lo relativo a la situación de la Argentina no puede ocultar sus pensamientos: *“Lo de la prensa, parece q. es igual q. antes del 21 de septiembre. La masonería no habrá hecho más que cambiar de táctica y figuras, y los católicos ‘menos sagaces’, aunque ahora vamos despertando. Y el triunfo habrá de ser de los que no se avergüenzan de ser católicos y argentinos y no de los cristianos (...) ‘democráticos’”*. Y también se nota en este tiempo el despuntar de algo que será, con los años, una de sus pasiones dominantes: las Misiones Populares. Así, en carta del 31 de octubre cuenta: *“Llegamos a Salsacate el 2, después de caminar (...) más de 60 km, y dos nos quedamos allí, para ayudar las fiestas patronales (...). La parroquia es el Dto de Pocho, con un solo cura p´6000 habit. (...) Cumple con la Iglesia como el 80 % de la gente, promedio altísimo. Llevamos el catecismo (...) y visitamos los ranchos más pobres. El 7 hablé en la procesión de la virgen a 600 o 700 personas (...). Predicamos en la novena, explicamos misa, hablamos en el colegio, visitamos las casas para consagrarlas al sgdo Corazón”*.

Sin embargo el camino que Dios le tenía reservado no se encontraba entre los jesuitas, con quienes permaneció casi dos años. Alguien ha dicho, probablemente no sin razón, que Ezcurra no quería ajustarse a ese tipo de obediencia mecánica y desordenada que el Padre Castellani denunciara como muy extendida entre los hijos de San Ignacio en aquel tiempo. Sin embargo, el informe que el 21 de febrero de 1957 escribiera el Maestro de Novicios a su padre, matiza este juicio, por el elogio que hace del postulante y que confirma ya por entonces su probable vocación sacerdotal, aunque no la tuviera para ser jesuita. Así se expresaba el P. Cándido Gaviña S.J. a Ezcurra Medrano: *“No obstante la buena voluntad que Alberto manifiesta y la generosidad con que ha correspondido a cuanto se le ha pedido, creemos que Nuestro*

Señor no le concede toda la serie de cualidades necesarias para la vida religiosa en la Compañía de Jesús y que por lo tanto es desaconsejable permitirle hacer los santos votos (...) Deja entre nosotros su hijo el recuerdo de una conducta en todo momento correcta y de una innegable buena voluntad (...) Alberto persevera en su deseo de ser sacerdote y quiera Dios pueda llegar un día a lograrlo”. Terminaba así un período importante en la vida de Ezcurra y habrá que esperar recién a 1964 para verlo otra vez en un Seminario, emprendiendo el camino definitivo que lo llevaría a las Órdenes Sagradas, con la ayuda del Padre Roque Puyelli y de Mons. Tortolo.

1957 fue el año de fundación del Movimiento Nacionalista Tacuara, una transformación de la Unión Nacionalistas de Estudiantes Secundarios (UNES) realizada por jóvenes que ya carecían de la edad necesaria como para figurar en una entidad de alumnos de enseñanza media. Y cuya existencia, luego de la intervención y deformación de Alianza por Kelly y sus secuaces, carecía de identidad y rumbo claro. Tacuara ya fue otra cosa, tanto por la doctrina como por el estilo. Desde ese año fundacional hasta 1963, Alberto se dedicó, por un lado a trabajar y por el otro, a la militancia política, como Jefe Nacional de dicha organización nacionalista. No podemos explayarnos ahora de modo exhaustivo sobre este tema. Sólo algunas consideraciones. Tacuara fue tal vez entre fines de los años 50 y principios de los 60, como lo había sido Alianza de la Juventud Nacionalista en décadas anteriores, la organización más dinámica y de lejos la de mayor impacto entre la juventud, dentro del nacionalismo. No fue, hablando *stricto sensu*, un Movimiento ortodoxo del nacionalismo católico, pues tuvo serios errores teóricos y prácticos, algunos de los cuales el mismo Ezcurra supo reconocer mas tarde. Su defensa de la Cristiandad, de la Patria y de la Familia se manifestó en términos y objetivos que no dudamos en calificar de tradicionales, pero la mayor influencia del falangismo español (admirable por muchas razones) en detrimento del pensamiento contrarrevolucionario, fue causa de confusiones, sobre todo en temas económico- sociales. De cualquier manera, esto no alcanza para explicar la desviación posterior de un sector hacia la izquierda, pues este giro obedeció a un abandono de principios cristianos substanciales y a una explícita adscripción de algunos sedicentes tacuaristas al marxismo, decisión a todas luces incompatible con los ideales y el estilo fundacionales. Además, este problema de la Tacuara original, no es óbice para ocultar sus méritos indudables, como el de haber ganado la calle en defensa de la Tradición, la Independencia o la Justicia Social, enfrentando a comunistas, socialistas, masones o sionistas, con una eficacia y un estilo cuya fama trascendió las

fronteras nacionales, y cuyo peligro para el Régimen obligó a que fuera declarada como organización ilegal bajo el gobierno de Illia. La misión y el estilo propios de la Tacuara legítima, se encuentran sintetizados en el Juramento que debían hacer sus integrantes: *“Juro con el corazón y el brazo señalando el testimonio de Dios, defender con mi vida y con mi muerte los valores permanentes de la Cristiandad y de la Patria”*. No fue una agrupación antisemita, como se suele afirmar, aunque sí opositora al accionar del sionismo. Tampoco una organización terrorista, pues la violencia practicada era, en general, la de los puños y las cachiporras. Los pocos actos criminales que se le atribuyen, o son calumnias, o no lo tuvieron a Ezcurra como partícipe. Un aspecto distintivo y ortodoxo en su esencia, aunque tal vez no en ciertas propuestas prudenciales, se advierte en un saludable escrito, en polémica con los que luego fundarían la TFP argentina. El artículo se titula *Cristianismo y Orden Burgués*, y tiene afirmaciones claras como la siguiente: *“La Iglesia, **Sociedad Divina**, tiene valores y verdades permanentes que defender, los cuales no son susceptibles de envejecimiento, cambio ni reforma o adaptación alguna, al contrario, conservan el primitivo valor (...) que tenían al salir de los labios del Maestro de Nazareth. La Iglesia, **sociedad humana** – continúa Ezcurra- tiene formas que varían y se adecuan a la necesidad de los tiempos, y vive en una sociedad cuyos esquemas políticos, sociales, culturales y económicos varían, a veces con ritmo vertiginoso. El error consiste en dar a estas formas accidentales, para defenderlas o condenarlas, un valor dogmático y unir a su suerte la de las verdades divinas que forman el patrimonio permanente de la Iglesia. Algunos dan este valor dogmático a formas políticas, otros a corrientes culturales, a estructuras sociales o económicas. Este es el error de los jóvenes de **“CRUZADA”**, para quienes la propiedad privada, las formas burguesas, el capitalismo y la “cultura occidental” fueron establecidos por Jesucristo casi con carácter sacramental, sin advertir que caen (en otro campo) en el mismo error de quienes dogmatizan la democracia , por ejemplo, a quienes tanto ellos como nosotros combatimos”*. En cuanto a los errores que llevaron tanto a la desnaturalización de la Tacuara original como a la desviación por izquierda, hay un reconocimiento tácito de Ezcurra, en una conferencia que diera sobre su admirado líder Cornelio Codreanu. En aquella ocasión afirmó: *“El nacionalista que ve sólo la realidad de la patria y que olvida la realidad del espíritu tiene abierto el camino para cualquier desviación, puede terminar su camino en el marxismo o en la delincuencia común: tenemos muchos ejemplos”*.

En 1964, como hemos adelantado, Alberto Ezcurra entró como seminarista, por un tiempo en Tucumán, luego en Paraná y finalmente en Roma. El Padre Puyelli lo ayudó, primero a terminar de ver mejor su posible vocación sacerdotal, y luego a conseguir un Obispo que lo aceptara, pues dada su relevancia pública y la militancia en una organización tan controvertida como Tacuara, no era fácil encontrar alguno dispuesto a hacerlo. Pero el Padre Puyelli habló con Mons. Tortolo, quien dijo: *“No puedo negarme a una vocación”*.

Los años de Tucumán y Paraná fueron un tiempo especial de estudio y oración, de una gran importancia no sólo para su vida personal, sino para estar “vacunado” frente al clima de euforia progresista que ya se vivía, sobre el final del Concilio Vaticano II y en el inmediato posconcilio. Años en los que Ezcurra, como se desprende de las cartas escritas a su padre, además del estudio de materias como latín, griego, castellano y las propias de la filosofía, se dedicó a la lectura de libros de pensadores como León Bloy, Castellani, San Agustín, Jean Ousset, Jesús Urteaga, García Vieyra, Maritain, Julio Meinvielle o Benson; a la de teólogos modernos ya por entonces críticos de lo que hoy llamaríamos una hermenéutica de la ruptura, como Danielou o Journet; y a la de publicaciones como “La Tradición”, “Cruzado Español”, “Verbo” (Argentina) y “Combate”. En todo el epistolario de esta época, la preocupación por el auge del progresismo es constante, como lo será aún más en sus “años romanos”. Y probablemente por influencia de Castellani, asoma ya en aquel tiempo, una convicción de que estamos ante tiempos parusíacos, aunque siempre con prudencia y sin ceder a la aceptación acrítica de supuestas apariciones, salvo las aprobadas por la Iglesia y algunas muy de moda a mediados de los años 60, como las de Garabandal. En realidad, su concepción en este asunto tenía otras fuentes, de mayor rigor teológico. Por eso pudo afirmar, en una carta escrita desde Paraná el 8 de mayo de 1965, *“tal vez me equivoque (...) pero Jesús dice ‘Vengo pronto’ y en el Evangelio llama a estar vigilantes, aunque hoy lo interpreten de cualquier modo”*.

En septiembre de 1967 viajó a la Ciudad Eterna, para cursar allí durante cuatro años las materias de Teología, en el Colegio Pío Latinoamericano, licenciándose en Teología Moral en la Universidad Gregoriana. Fueron años fecundos, en los que el historiador no puede menos que regocijarse – aunque el tema de suyo no sea motivo de alegría – por la cantidad de referencias que hay en sus cartas a la crisis posconciliar, con juicios muy atinados y prudentes, algunos que conservan gran actualidad y muestran cómo el enemigo – esto

es importante sobre todo para los más jóvenes – no ha cambiado demasiado de táctica. Así, compárese lo que dice del Pablo VI posterior a la “*Humanae Vitae*” y al “*Credo del Pueblo de Dios*”, en carta fechada en Roma el 30 de septiembre de 1968 con lo que sucedió desde su elección en 2005 con respecto a Benedicto XVI: *“El Papa se ha ganado la enemistad de los progres y de fuerzas e intereses poderosos que manejan la opinión y la prensa. Como decía Fulton Sheen, ‘Pablo ha osado oponerse al Mundo, y, como XTO, será crucificado por el Mundo’ (...). ¿Qué harán ahora los diarios? Desprestigiar al Papa, criticar al Papa (no directamente, sino publicando ‘críticas al Papa’, incluso de curas) (...) y sobre todo VOLVERLO ANTIPÁTICO, pues hay que ver que la mayoría de la gente no se guía por ideas o razones sino por sentimientos (...). El segundo paso es que a un papa malo y antipático no hay que darle bola sino cuando habla ‘ex cathedra’ (o sea una vez cada cien años), porque todas las demás veces se equivoca infaliblemente. El tercero será preparar la desobediencia abierta y la campaña para la renuncia del Papa (...) Tenderán a lograr un Cónclave presionado por la ‘opinión pública’, que elija otro Papa ‘bueno’ o provoque el cisma si la mayoría quiere aún más papas ‘malos’ (...) Creo que la situación es así. Ojalá me equivoque, pero creo que no. Ya ni los más optimistas dicen que esto es una simple ‘crisis de crecimiento’. Todos ven que la cosa es seria”*. En todas las cartas hay, no obstante, llamados a la virtud teologal de la Esperanza, toques de buen humor y una fidelidad sin fisuras al Romano Pontífice en todo lo que tiene derecho a enseñar y mandar. Así, en esta misma carta que acabamos de citar, no duda en decir: *“Hay que estar con el Papa, hablar, escribir, y sobre todo, rezar por el Papa y por la Iglesia, pues esta lucha no es una lucha común de partidos, sino en el plano de la Fe”*. Recuérdese que el Papa era Pablo VI, sospechoso para muchos por su pasado “progresista”. Sin embargo en eso, la sintonía de Ezcurra con otros argentinos de similar formación y visión, como Castellani, Meinvielle, Genta o Sacheri, fue casi absoluta, a pesar de la distancia física y de ciertos cambios circunstanciales de opinión que pudo haber en uno u otro a lo largo de esos turbulentos años. No era ingenuo pero enjuiciaba todo con prudencia sobrenatural. Sobre la medicina del “buen humor”, cuenta el P. Álvaro Ezcurra que fue la que lo salvó, humanamente hablando, ante el panorama desolador que se vivía por entonces. Buen humor que tuvo hasta el fin de sus días, pero que se nota por ej. en sus homilias de años posteriores. Como cuando predicaba: *“nos salvamos en la Iglesia, nos salvamos en el Cuerpo Místico de Cristo”* pero *“otra cosa es cómo la entienden algunos que nos salvamos en grupo, digamos en*

masa, en rebaño. Como si uno pudiera llegar a las puertas del cielo y, cuando San Pedro abre las puertas, le dice; 'Acá vengo con todos los muchachos', como si uno pudiera entrar de colado". O refiriéndose al falso ecumenismo: "¡Qué miedo le tenemos a las palabras! No hay ciegos, hay no videntes; no hay leprosos, hay enfermos del mal de Hansen (...), no hay herejes, hay hermanos separados (...) Como decía uno, que no hay que decirle al diablo, diablo, porque es una falta de caridad, hermano ángel separado"... Como puede apreciarse, había aprendido a decir la Verdad con caridad, con buen humor y sin celo amargo, tal como pidiera en el inicio de su Pontificado, el Papa San Pío X: : "Es un error esperar atraer a las almas a Dios con un celo amargo-sostenía - : es más, increpar con acritud los errores, reprender con vehemencia los vicios, a veces es más dañoso que útil. Ciertamente el Apóstol exhortaba a Timoteo: Arguye, exige, increpa, pero añadía, con toda paciencia". Ese fue el estilo que Ezcurra vivió y transmitió.

En otro orden de cosas, las referencias a su vida en Italia, están salpicadas en las cartas que venimos citando, de comentarios sobre el arte y la arquitectura de la ciudad, referencias a pueblos que pudo visitar y, ¡Cómo no!, más de un comentario sobre obras del Duce. Esto no deben escandalizar a quien sepa que la condena pontifica al fascismo fue sólo parcial, sin prohibir la militancia de los católicos en el partido, y que el Caudillo italiano fue transitando por una paulatina pero firme conversión espiritual, que dio lugar a una total reconciliación con Dios y con la Iglesia, como cuenta con lujo de detalles el Padre Ennio Innocenti, en su libro "La conversión religiosa de Benito Mussolini". Ezcurra no se privó, por su parte, de mantener contacto en esos años, con organizaciones nacionalistas como la española Fuerza Nueva o la rumana Legión de San Miguel Arcángel, de la que llegó a ser miembro de honor, como está documentado por un carnet que lleva la firma nada menos que de Horia Sima. Su fama llegó incluso a los requetés carlistas, aunque él simpatizara más con Falange y con la figura de José Antonio.

Ezcurra permaneció en Europa hasta 1971, siendo ordenado diácono ese año en la parroquia de San Apolinario (Obermaubach, Alemania), nación que frecuentó durante todos esos años, y en la que trabajó para poder pagar sus estudios, pues el dinero que recibía de su familia – todo el que podían enviarle- no era suficiente. La ordenación fue celebrada por Mons. Joseph Buchkremer. El lema sacerdotal que eligió, como es conocido, fue "*Militia est vita hominis super terram*" (Job, 7, 1), Milicia es la vida del hombre sobre la tierra. Milicia de la

Patria y del Cielo, unidas en su persona por una especial vocación de servicio a Cristo Rey y a la Argentina, como sacerdote. Alguno podrá pensar que ese carácter militante, en lo que a la Iglesia se refiere, estaba ya pasado de moda, no respondía a las enseñanzas del Concilio Vaticano II y que no tiene vigencia en la actualidad. No puede estar pasado de moda algo tan esencial a la vida cristiana, bien explicado por San Pablo, San Bernardo de Claraval o Iñigo de Loyola. Pero por hubiera alguna duda, lo ha recordado hace poco Benedicto XVI al enseñar: *“Hoy la palabra Ecclesia militans está algo pasada de moda; pero en realidad podemos entender cada vez mejor que es verdadera, contiene verdad. Vemos cómo el mal quiere dominar en el mundo y es necesario entrar en lucha contra el mal. Vemos como lo hace de tantos modos, cruentos, con las distintas formas de violencia, pero también disfrazado de bien y precisamente así destruyendo los fundamentos de la sociedad. San Agustín dijo que toda la historia es una lucha entre dos amores (...) Nosotros estamos en esa lucha (...) El Señor dijo: ‘Ánimo, yo he vencido al mundo’”*. Por ese combate, *patriota de la tierra y patriota del cielo*, vivió y murió el Padre Ezcurra.

Vuelto a la Patria, el 8 de diciembre de 1971, fue ordenado sacerdote, en la capilla del seminario de Paraná, por monseñor Adolfo Tortolo. Con este paso decisivo de su vida, llegaba a la plenitud de sus anhelos más íntimos. Y de los anhelos de Dios para con él. En una de sus homilias más célebres, en 1992, dijo algo que bien podría aplicarse a su persona: *“...el Sacerdocio, de alguna manera, es un misterio. Y a veces, precisamente porque ignoran la característica de misterio que tiene el sacerdocio, es que los hombres no pueden comprender al sacerdote. Tratan de entenderlo con categorías humanas, con categorías sociológicas, con categorías históricas; como si el sacerdote fuera... ¡qué se yo!, un consejero sentimental, un psicólogo, un sociólogo, un político, un agitador o alguien que está ahí no se sabe para qué, como si la Iglesia fuera un factor de poder y el sacerdote un empleado de la Iglesia o del gobierno. Los que van por ese camino son totalmente ciegos para entender el misterio del Sacerdocio. El misterio de Dios y de la Eucaristía de alguna manera se reflejan en el Sacerdocio (...) El Sacerdocio es un misterio ligado con la Eucaristía”*. Ezcurra fue viviendo todo esto, día tras día, a partir de su ordenación, hasta llegar – *patriota del cielo* – a valorar y saborear todo el esplendor de esa “patria” que es la liturgia tradicional, al decir de Klaus Gamber... Volveremos un poco más adelante sobre este asunto...

Providencialmente, por esos años, el P. Meinvielle y el P. Etcheverry Boneo habían pensado que – dado el auge del tercermundismo y del

progresismo teológicos – era necesario tener un buen seminario en la Argentina, para lo cual rápidamente contaron con la ayuda del P. Alfredo Sáenz S.J.. Luego de un intento fracasado en Rosario – a pesar de la buena voluntad de Mons. Bolatti - y teniendo el total apoyo de Mons. Tortolo pudieron reorganizar el Seminario de Paraná, que tantos frutos daría para la Iglesia y para la Patria durante más de diez años. Ezcurra sería uno de sus columnas principales, siendo profesor, prefecto y vicerrector. Como recordaba su hermano, el P. Álvaro: *“Alberto alternaba sus actividades en el seminario con la predicación de triduos, novenas, ejercicios espirituales y misiones populares, dictando conferencias y empleando su poco común talento oratorio, con el que iluminaba las inteligencias y enardecía los corazones de quienes lo escuchaban. Su apostolado en Entre Ríos fue muy fecundo. Para quienes compartimos con él las misiones de veranos en el monte entrerriano, será inolvidable su figura de misionero alegre y ardoroso andando por esos caminos de Dios, llevando la Palabra, los sacramentos y el testimonio personal. Un día, después de unas lluvias torrenciales que inundaron toda la comarca, Alberto llegó a un humilde rancho del monte para bendecirlo. Como era imposible llegar a destino a causa de la inundación, trepó a un alambrado y se deslizó por él varios cientos de metros. Cuando los habitantes del rancho lo vieron llegar de ese modo se conmovieron hasta las lágrimas”*. La atención de los seminaristas era también algo característico, ya fuera en la dirección espiritual – caracterizada por un exquisito respeto a la libertad de las conciencias – como en las clases y en las tertulias improvisadas que se armaban en torno a su figura, mate de por medio. La colaboración con escritos de gran lucidez – aunque fuera un poco reacio para hacerlo de modo habitual -, se tradujo en algunos célebres, como “La moda del ocutismo” publicado en *Mikael* o las recensiones hechas para esta revista o, años más tarde, para *Gladius*. Fue por esos años, probablemente en 1974 o 1975, que escribió su estudio “De Bello Gerendo”, acerca de las condiciones de la guerra justa en relación al terrorismo marxista. Ese escrito, aprobado por Mons. Tortolo y realizado para asesorar en dicho tema a la Conferencia Episcopal Argentina, es una claro mentís para quienes suelen presentar a Ezcurra o a Mons. Tortolo como cómplices de la represión ilegal. Al contrario, si las indicaciones que allí se contienen hubieran sido aplicadas por quienes tuvieron a su cargo la conducción de la guerra, probablemente muchos de los crímenes cometidos no hubieran existido.

Durante estos años, fue también habitual su asesoramiento doctrinal a oficiales de la Fuerza Aérea – algunos de ellos héroes

que dieron su vida en la Batalla de las Malvinas – y a sindicalistas de tendencia nacional. Lo primero es lo que explica su participación en el levantamiento de Aeroparque y Morón, en diciembre de 1975. Hay una anécdota simpática de aquellos días. Mons. Tortolo- que oficiaba de mediador entre los rebeldes y el gobierno – se encontró de golpe con el Padre Alberto y le dijo: “Padre Ezcurra, ¿no le he dicho que no quiero que se meta en problemas? A lo que el cura, con el sentido del humor que lo caracterizaba, le contestó: “Pero Monseñor, no soy yo el que se mete en problemas, son los problemas los que se meten conmigo”... Al involucrarse en estos hechos, como al hacerlo luego en el conflicto con Chile, en la Batalla por Malvinas, en su relación constante con agrupaciones y publicaciones nacionalistas o del llamado peronismo ortodoxo, y en su vinculación posterior con los “carapintadas”, aunque pueda decirse no sin razón que en ocasiones invadía el campo de las opciones prudentes y opinables que corresponden a los laicos, no actuaba Ezcurra sin más motivo que el servicio de Dios, de la Cristiandad y de la Patria. Por eso es que su actuación se limitó en general al asesoramiento doctrinal y nunca se comprometió con caminos abiertamente contrarios a la Fe y a la moral católicas. Si pecó por exceso de celo en el fervor patriótico y religioso – tema que habría que estudiar más a fondo, al menos para contextualizarlo – no son precisamente los clérigos comprometidos con las teologías de la liberación de inspiración marxista o con el liberalismo católico, ni quienes pecan por omisión al predicar de modo incompleto y heterodoxo la Doctrina Social de la Iglesia, los que puede levantar el dedo acusador tildándolo de integrista o de clerical.

En 1983 soplaron vientos de cambio en torno al Seminario de Paraná, no precisamente en la visión compartida por Sáenz o por Ezcurra. La clara intención de transformar al Seminario según las ideas de cierto “progresismo políticamente correcto” en términos eclesiásticos, obligó a que Sáenz se auto-exiliara en Europa por unos años, a que varios sacerdotes y seminaristas se incardinaran en la diócesis mendocina de San Rafael y a que por fin, el propio P. Ezcurra – luego de una suerte de “negociación” con Mons. Karlic, de la que también se conserva un breve epistolario – se instalara en dicha ciudad, para participar de la fundación del Seminario Diocesano de San Rafael. Fue aquel un tiempo fecundo, tanto para *la patria de la tierra como para la patria del Cielo*. Por un lado, el famoso responso a Rosas, cuando se realizó la repatriación de sus restos, que Ezcurra coronó con sabias palabras. Y también un tiempo en el que, a la par de su labor como rector y profesor en el Seminario – nacido en la

más absoluta pobreza -, Ezcurra profundizó en la belleza y sacralidad de la Liturgia tradicional (antes, durante y después de un importante viaje a Europa), que fue como una caricia de Dios antes de su último gran combate: la lucha con la enfermedad que lo purificó para que poder estar con la Santísima Trinidad y multitud de camaradas en la Guardia junto a los luceros y en aquel casino de ex combatientes con el cual imaginaba disfrutar de la Gloria accidental del Cielo, recordando viejas historias de guerra. No le faltó el buen humor, tampoco en esos momentos. Como cuenta su hermano Álvaro, el Padre Alberto, una vez enterado de la enfermedad, *“decía que iba a festejar navidad en agosto porque hasta diciembre no llegaba”*. Y la noche antes de morir, estando otro de sus hermanos en su habitación del Hospital Español, entró una enfermera y le preguntó si quería comer algo. Ezcurra quiso saber qué había y qué podía comer. La enfermera le contestó que había sopa y el Padre Alberto, para no defraudarla - aunque ni siquiera podía tragar - le dijo que trajera esa comida. Pero apenas ella se retiró, miró a su hermano, probablemente con cara de complicidad y le comentó: *“La verdad es que podría haberme traído un vaso de vino...”*. El Padre Alberto Ezcurra murió *“en la noche del 26 de mayo de 1993. Tuve el dolor pero a la vez la gracia de presenciar su muerte-cuenta su hermano Álvaro - y encomendar su alma en el instante final. Fue una muerte tranquila, serena, sin estertores. Había recibido los últimos sacramentos y estaba preparado para el cielo. Yo tenía mis manos tomando su mano derecha cuando dio su último suspiro, y en ese momento le dije en silencio: ‘Alberto: si Dios quiere, pronto nos reuniremos en el cielo’*. Llevó la enfermedad con heroicidad cristiana, demostrándolo en muchos actos. Por ej. al no interrumpir la atención sacerdotal en momentos de profundos dolores físicos o no dejar de impartir una clase, porque decía: *“Físicamente estoy muy mal, pero todavía me funciona el coco y quiero aprovecharlo”*. Murió pues, convirtiendo su partida definitiva en un acto de servicio. Hasta con la delicadeza y otra vez el buen humor de dejar preparado un licor, para que lo tomaran sus amigos luego del deceso. Rito que llevaron a cabo de modo escrupuloso dentro del cuarto que había sido el suyo en el Seminario. En otro contexto, como dice el P. Sáenz, esto hubiera sido una irreverencia. No lo fue para quienes de este modo cumplieron con uno de los últimos deseos de Ezcurra en relación a sus amigos más íntimos. Ezcurra se fue de un modo sencillo, tal vez con aquel martirio pequeño del cual enseñaba que es el que siempre nos pide el Señor a los cristianos. *“Hay dos formas de dar la vida por Cristo – sostenía -. Uno puede dar la vida por Cristo en un momento,*

en un acto de heroísmo sufriendo el martirio. Eso (...) a lo mejor, a alguno (Cristo) se lo pide. Todos tendríamos que estar dispuestos, pero ciertamente el Señor nos pide dar la vida y darla de otra forma. Dar la vida en la fidelidad de cada minuto, en la fidelidad de cada día, en el cumplimiento de nuestro deber, de nuestro deber como hombres y como cristianos, en el trabajo, en la familia, en el estudio, en el deber de estado, en nuestra misión, en el apostolado, en la conquista del reino”. Ese fue el testimonio que nos dejó el Padre Ezcurra, en su vida y en su muerte ejemplar. Frente a la Revolución anticristiana, levantó su divisa: *Militia est vita hominis super terram*. Y fue fiel a esa divisa. Frente a las modas laicistas, progresistas y masónicas, levantó su consigna: *Aunque todos sí, yo no...* y fue fiel a esa consigna. Y frente a la tentación de la desesperanza, del celo amargo, de la acedia, nos dejó el ejemplo y la enseñanza de la ortodoxia del buen humor y del buen humor de la ortodoxia: “Quien combate el buen combate de la Verdad – afirmaba – necesita del humor como de un ingrediente imprescindible para la salvaguarda de su equilibrio intelectual, psíquico, e incluso hepático. Porque el mal, manifestado en el error, en la mentira, en el pecado, no sólo es trágico y perverso: es cómico, es ridículo. Sería sólo trágico si el principio del mal fuera un Dios malo, como el de los maniqueos o el de los persas. Pero el diablo es una creatura a la que su absurda soberbia lleva a querer igualarse con el Creador. Es el ‘mono de Dios’ y, a la larga, su imitación deviene una parodia lamentable. La Edad Media tomaba muy en serio al Adversario. Pero también sabía burlarlo y burlarse de su jeta siniestra y deforme (...) Quien no sea capaz de comprenderlo, podrá combatir por el Bien y la Verdad, pero su combate adquirirá el tono oscuro y amargo propio del calvinismo o de los jansenistas (...) Quien lucha por la Verdad con amargura, transforma la Verdad en una cosa amarga, que repele y que repugna. No basta luchar por la Verdad: hay que amarla y hacerla amar. Porque la Verdad, que es Bien y es Belleza suprema y armonía, es en sí misma e infinitamente amable”. Por la Verdad, el Bien y la Belleza; por Dios y por la Patria, Ezcurra libró el buen combate e hizo de su vida una milicia, y todo con un gran sentido común y un contagioso sentido del humor. *Socio vitalicio del Casino celestial de Ex Combatientes, alegre bebedor de los licores eternos en la Posada del Fin del Mundo, Alberto Ezcurra Uriburu, Patriota de la tierra y patriota del cielo. Nada más*

Saruman, el multicolor

THORIN ESCUDO DE ROBLE

Los Istari o Magos son, en la Obra de J.R.R. Tolkien, personajes enigmáticos y poderosos en relación a los cuales pueden plantearse numerosos interrogantes.

En los Cuentos Inconclusos de la Tercera Edad, IV, “Los Druedain, Los Istari, Las Palantiri” se los caracteriza como emisarios de los Señores del Oeste, adjudicándoseles como objetivo contrarrestar el crecimiento de la Sombra sobre la Tierra Media. Para ello fueron enviados, con conocimiento y aprobación de Eru, asumiendo el cuerpo de hombres, sujetos a la flaqueza de tal condición y a las fatigas de la vida. Sigue explicando el relato que “... a causa de sus nobles espíritus no morían y solo envejecían por los cuidados y trabajos de los largos años ...”.¹

Cinco de los Magos fueron al norte de la Tierra Media, donde más firme parecía el poder de los Dúnedain y de los Elfos. El principal de ellos precedió a los otros; vestía de blanco (Saruman/ Curunir), dos de color azul marino, el cuarto utilizaba ropajes pardos (Radagast). El último (Olórin / Gandalf/ Mithrandir) era el más débil en apariencia, parecía más anciano, y se apoyaba en un cayado. Sus ropas eran grises. En gran secreto Círdan le entregó el Narya, o Anillo Rojo. Enterado de ello el primero, pese al sigilo con el que el Gris había obrado, concibió por este una gran animadversión que mantuvo oculta.²

El Mago (entonces) Blanco luego de numerosos viajes se estableció en tierras de Gondor y comenzó a ser llamado “Curunir” (“el hom-

1. Ob. cit., primera edición, págs. 210 / 211.

2. v. “Cuentos Inconclusos” (de la Tercera Edad) IV “Los Dúnedain, Los Istari, Las Palantiri”, págs. 211/212.

bre hábil”). Este significado es ligeramente distinto al que se emplea en “El Silmarillion”, donde se lo traduce como “el de hábiles recursos”³

De una afirmación de Gandalf (Mithrandhir), que Faramir escuchara y transmitiera a Frodo “...Muchos son mis nombres en numerosos países... Olórin era en mi juventud en el Oeste que nadie recuerda...”⁴ y de otra referencia que a este nombre se efectúa, adjudicándolo al “más sabio de los Maiar”, se deduce que los Istari pertenecieron a este grupo de seres espirituales (o angélicos).⁵

Los Magos Azules (“Ithryn Luin”), marcharon junto a Saruman hacia el este, pero jamás volvieron. Acerca de su destino final, corrieron diversas versiones sin que ninguna de ellas se viera confirmada.⁶

Curunir (Saruman) y Mithrandir (Gandalf) representan en la obra de J.R.R. Tolkien el misterio de dos naturalezas y vocaciones de idén-

3. v. el Índice de nombres de esta obra, pg 436 de la segunda edición.

4. “Las Dos Torres”, Libro IV, Capítulo 5 – “Una ventana al Oeste -”, año 1996, pág. 382.

5. v. “El Silmarillion”, “Valaquenta”, pág. 35. Ello resulta confirmado en “Cuentos Inconclusos” (de la Tercera Edad), IV (“Los Dúnedain, Los Istari, Las Palantiri”), págs. 217 y sgts. donde se hace mención a la elección de los Magos que debían llegar a la Tierra Media (Endor). Según dicho texto, ella se realizó durante un Concilio de los Valar, convocado por Manwë, quizás por mandato de Eru. Dice el texto que Curumo (Curunir/ Saruman) fue elegido por Aulë; Alatar y Pallando, por Oromë; Yavanna designó a Aiwendil (Radagast). El mismo Manwë designó a Olórin, que pidió no ser enviado, porque temía a Saruman. No obstante el Vala persistió en su elección y aquel debió aceptar. El contexto del relato confirma la condición de Maiar de los enviados.

6. v. “Cuentos Inconclusos” (de la Tercera Edad) , IV , pg. 212). En la Nota N° 3 (ob. cit., pg. 231), se menciona que en una carta escrita en 1958, el Tolkien expresó que “... sospecho que fueron los fundadores e iniciadores de cultos secretos y tradiciones “mágicas” que sobrevivieron a la caída de Sauron”; a mi juicio ello implicaba una falsificación o corrupción de la sabiduría y de la tradición primordiales. Los Magos Azules habrían devenido según esta versión en contradictores de los Valar que los enviaran, coadyuvando quizá a la obra del Mal. En todo caso los grupos humanos asentados en los dilatados territorios orientales, integraron la coalición de fuerzas que luchó a favor del Señor Oscuro. Esta conclusión parece estar justificada por una afirmación contenida en “ El Señor de los Anillos”, “Las Dos Torres”, Libro IV, Capítulo 3 (“La Puerta Negra está cerrada”), pg. 338 : “...Estos eran Hombres de otra raza, venidos de las vastas comarcas del este, que acudían al llamado del Soberano;...” Ello se ve confirmado en la obra mencionada, “El Retorno del Rey”, año 1980, Libro V, Capítulo 10 (“ La Puerta Negra se abre ”), pg. 211 : “ ...Al final del segundo día de marcha desde la Encrucijada tuvieron por primera vez la oportunidad de una batalla: una poderosa hueste de orcos y hombres del Este intentó hacer caer en una emboscada a las primeras compañías;...”. Ver otras alusiones en “El Retorno del Rey”, Libro VI, Capítulos 3 (“ El monte del Destino”) y 4 (“El campo de Cormallen”).

tico origen que se objetivan en manifestaciones de voluntad y conductas opuestas.

Una se concreta en un ascenso constante en la búsqueda de la perfección y la otra en negativa radical al servicio y a la adulteración de la propia finalidad de su existencia, agotándola en el egoísmo y la soberbia de la propia exaltación. Porque es cierto que "...Con su uso sin prejuicios y moralístico a la vez, la estupidez obtiene el éxito y puede permitirse, paternalista y al mismo tiempo triunfalísticamente, tachar de estúpido a quien piensa y obra según la inteligencia, segura de que la "masa", que sólo ve las cosas "apetecibles" y frecuentemente le es impedido ejercitarse en otras vistas, se alinea de su parte; ella, artera, astuta, maniobrera y "lograda", es la inteligente. La inteligencia es humillada y aplastada por el clamor de o falta de éxito y por la prepotencia triunfante : el duelo entre el tribunal de Atenas y Sócrates, entre el sanedrín y Cristo, puede ser visto como duelo entre la estupidez y la inteligencia; y se repite cada día en cada hombre..."⁷ Y ello es especialmente notable en nuestra propia Edad.

Ambos son, sin embargo, "Istaris" o Sabios que llegaron desde el Oeste (¿ Amán?), cuando el poder de Sauron comenzaba a revivir en la Tierra Media. Según el relato, inicialmente sólo fueron conocidos por Círdan, "el Carpintero de Barcos", quien comunicó la noticia únicamente a Galadriel y a Elrond.

Como mas arriba se mencionara, habían adoptado el aspecto de los hombres, quienes los designaron (seguramente por desconocimiento de su naturaleza y misión) como "Magos". De los que llegaron a la Endor , tan sólo Mithrandir y Radagast se asentaron allí desde el principio. Los otros se dirigieron hacia las sombrías tierras del Este, de las que solamente retornó Saruman.⁸

En "Bárbol", Capítulo 4 del Libro III de "Las Dos Torres" , el viejo Ent afirma que se hicieron presentes en a Endor "poco después que las grandes naves llegaron por el mar", es decir, luego que los Dúnedain se asentaran allí. Entiendo que la referencia alude a al anegamiento de Númenor, narrado en la "Akallabêth". El arribo de los sabios según

7. v. "El oscurecimiento de la inteligencia" , de M.F. Sciacca, Editorial Gredos, 1973, pg. 63.

8. v. "El Silmarillion", - De los Anillos del Poder y la Tercera Edad-, pgs. 407/408.

el Ent debió haberse producido entonces hacia finales de la Segunda Edad (año 3.319 de esa Era).⁹

Quienes gobernaban a los Pueblos Libres asumieron la lucha contra la Oscuridad que despertara durante la Segunda Edad y trabajaron para aunar la voluntad de Elfos, Hombres y Enanos que resistían a Sauron. Los Concilios eran las reuniones en las cuales se buscaba acordar las resoluciones necesarias para ello. Durante la Tercera Edad, también los Istari participaron de los mismos.

No obstante fueron los Elfos quienes gestaron su convocatoria.

El primero de los celebrados, los tuvo como protagonistas y suyas fueron las decisiones allí adoptadas. Se desarrolló en el tiempo en que se librara la Primera Guerra del Anillo.¹⁰ Si bien no se suministran mayores precisiones de tiempo y lugar, ello debió haber ocurrido hacia el año 3430 de la Segunda Edad, en la que se forja la Última Alianza entre Elfos y Hombres.¹¹

9. En “Cartas”, Minotauro, primera edición, se formulan algunas precisiones sobre estos personajes. Así, la N° 131, dirigida por Tolkien a Milton Waldman, escrita casi seguramente a fines de 1951 los menciona (ver Nota al pie de la página 188) expresando que el tema no es abordado en ningún lugar de su obra; señala que la designación “Istari” es una “anglificación” del nombre élfico y guarda relación con su carácter de “sabios”, rechazando cualquier connotación equivalente al carácter de brujos o hechiceros. Continúa explicando que aparecen siempre como ancianos, aunque apenas sufren cambios a través del tiempo. Define su misión como la constante estimulación de los pueblos que rechazaban el poder de Sauron a no cejar en su lucha contra el mal, oponiéndose siempre a él. Ello es, en último término, a restaurar el reinado de los Valar y consecuentemente de Ilúvatar sobre La Tierra Media (Endor).

La carta N° 211, remitida a una de sus lectoras la Srta. Rhona Beare, fechada el 14 de octubre de 1958, respondiendo a una pregunta formulada por ella, explica que los restantes Istari no mencionados en el relato (evidentemente los Ithryn Luin), habían ido como misioneros, a zonas lejanas del territorio ocupados por el Enemigo. Resulta evidente a mi entender la analogía con el mandato conferido por Nuestro Señor Jesucristo a los Santos Apóstoles.

La N° 156, (al sacerdote jesuita Robert Murray), del 4 de noviembre de 1954, alude al la palabra “Istari”, haciéndola equivaler a “los que saben” (ob. cit., pág. 237).

En la N° 181 (a Michael Straeght), de enero o febrero de 1953, expone el peligro al que los Magos se encontraban expuestos: a la impaciencia, que los motivaba a forzar la voluntad de otros, para el cumplimiento de sus designios, transformando la propia en el supremo criterio de juzgamiento y medida. Entiendo que hay una directa asimilación del tema a lo que la teología católica identifica con uno de los pecados capitales: el de soberbia.

10. “Cuentos Inconclusos” (de la Segunda Edad), “IV La Historia de Galadriel y Celebrón”, (“De Galadriel y Celebrón”), Editorial Minotauro, año 1990, pág. 136.

11. v. “Apéndices a El Señor de los Anillos”, “La cuenta de los Años”, Segunda Edad, pág. 92, año 1987.

Fue entonces cuando se adoptó la resolución de fundar y mantener una fortaleza élfica al este de las tierras de Eriador.¹²

El último de los que se tiene noticia fue el llamado “Concilio de Elrond”, inaugurado el 25 de octubre del año 3.018 de la Tercera Edad, celebrado en Rivendel y narrado en “La Comunidad del Anillo” en el capítulo que lleva ese nombre, al cual no concurría Saruman, quien ya servía desembozadamente a la Sombra. Fue excepcional en su desarrollo, ya que urgido por el curso vertiginoso de los acontecimientos, se concluyó en una sola sesión, durante la cual se tomó la trascendental decisión de confiar a Frodo, la misión de destruir el Anillo Regente. Ello contrastó con el dilatado trámite de todos los otros. Para auxiliarlo en su Misión se conformó “La Comunidad del Anillo” (verdadera contrafigura de los Nazgûl), que lo acompañó durante una parte del trayecto hacia Mordor.

Saruman era sabio y conocía al enemigo; era él quien “quien más había estudiado las estratagemas de Sauron en otros tiempos...” y en esa familiaridad con el mal “...se puso a estudiar la ciencia de los Anillos del Poder, cómo habían sido hechos, y qué les había ocurrido...”. En tanto Gandalf, el Gris “...no quería pactos ni trabas excepto con aquellos que lo habían enviado y no habitaba en sitio alguno y no se sometía a convocatorias...” Pero el Mago Blanco codició el Anillo Regente e inició su doloroso declive moral, traicionando a los Valar. Sus servidores vigilaron los Campos Gladios (Loeg Ningloron) donde había sido muerto Isildur, esperando encontrar allí el Gran Anillo.

12. v. “Cuentos Inconclusos” (de la Segunda Edad), “IV. “La Historia de Galadriel y Celeborn”, “De Galadriel y Celeborn”, pg. 136. En la Nota N° 10 a los aludidos “Cuentos Inconclusos”, (pg. 161) se lo designa como “Concilio Blanco”. En ella se aclara que el texto del relato fue modificado llamando al mismo “Primer Concilio Blanco”, para compatibilizar tal designación con la afirmación de “Apéndices”, “La Cuenta de los Años”, pg. 98, donde se expresa que en el año 2.463 de la Tercera Edad “se crea el Concilio Blanco”, y se alude a que la identidad de designaciones podría haberse debido a que varios de los protagonistas habían participado de ambos. En “La Comunidad del Anillo”, Libro III, Capítulo 7 – “El Espejo de Galadriel”, pág. 506, (año1998) ella se atribuye su convocatoria. Según “El Silmarillion”, “ De los Anillos del Poder y la Tercera Edad”, pág. 408, participaron del mismo Elrond, Galadriel, Círdan y otros de los Señores de los Eldar, junto a Saruman y Gandalf. La presencia de ambos Istari, generó el que fuera asimismo designado como “El Concilio de los Sabios”. Pese a los deseos de la Dama Galadriel, que se inclinaba por el Peregrino Gris fue presidido por el Mago Blanco.

Guardó en secreto sus actividades para que Sauron, cuya presencia conocía no reparara en ellas.¹³

Así, disimuló la gravedad de los hechos que exteriorizaban la vuelta del Señor Oscuro. El Rey Brujo, encabezando a los Nazgûl había aparecido en Mordor; (1.980 de la Tercera Edad); en el mismo año Dúrin VI fue muerto por un Ballrog, lo que generó la caída del Reino de Moria. Hacia el 2000 de esa Era, los Espectros del Anillo toman Minas Ithil, la Torre de la Luna Naciente, que pasa a ser designada como “Minas Morgul”. Antes del 2.060 Sauron se asienta en Dol Guldur. Gondor está virtualmente rodeada. No obstante Gandalf asume la iniciativa, se dirige al Bosque Verde y desaloja de él a la Sombra (año 2.063) que huye y paraliza sus trabajos. Por una vez, Saruman no obstaculizó la acción del Peregrino Gris, ya que Dol Guldur estaba demasiado cerca de Loeg Ningloron y el Istari que sabía que el Gran Anillo buscaba volver con su amo, quería mantener alejado de a Sauron de los Campos Gladios.

No obstante, y pese a que la situación es cada vez más angustiosa el Segundo Concilio Blanco se reúne en una fecha tan tardía como el año 2.463 (respecto de la cronología de los hechos, véase “Apéndices”, “La cuenta de los Años”, Tercera Edad). Conseguido momentáneamente su objeto, Curunir intenta nuevamente adormecer el instinto de defensa de los Pueblos Libres. Y consigue su objeto.

Pero el Mago (supuestamente) Blanco sabía que desafiaba a Sauron; pese a esperar vencerlo, tuvo miedo. Para su seguridad obtuvo la Fortaleza de Orthanc, que le fue entregada por Beren, el décimo noveno de los Mayordomos de Gondor, en el año 2759 de la Tercera Edad.¹⁴

Durante su viaje a la Ciudad Blanca, Gandalf narra a Pippin cómo Saruman, al enfrentar al Señor Oscuro cayó bajo su influjo al intentar utilizar la Piedra Vidente. El Mago “ ... Miró más y más lejos hasta que al fin posó la mirada en Barad-dûr ...” y entonces “...El que mordía, fue mordido, el halcón dominado por el águila, la araña aprisionada en una tela de acero...”¹⁵

13. v. “El Silmarillion”, “De los Anillos del Poder y la Tercera Edad”, págs. 408/410.

14. v. “Apéndices” – a “El Señor de los Anillos” -, “Los Mayordomos”, pág. 42). Allí halló (tal como esperaba), la Piedra Vidente que se guardaba en Isengard.

15. v. “El Señor de los Anillos”, “Las Dos Torres”, Libro III, Capítulo 11 (“El Palantir”), pág. 427.

Finalmente, en un vertiginoso crescendo de los acontecimientos (sorprendentemente similar al de nuestra época), Sauron al que se le concedieran tiempo y tranquilidad para obrar se manifiesta abiertamente. En el 2951 de la Tercera Edad comienza la reconstrucción de Barad-dûr, sin que nadie se le oponga; tres de los Ulairi (Espectros del Anillo) controlan el Bosque Verde al que transforman en el “Bosque Negro”; es entonces cuando irrumpen en él las grandes arañas. El mal campea por la Tierra Media, y Saruman completa el cerco de Gondor por el oeste.

Mientras tanto el Concilio Blanco (tercero de su clase), reunido hacia el 2941 de la Tercera Edad, que poco había hecho, cierra sus sesiones en el año 2953, al convencer Saruman a sus miembros que el Anillo Regente había sido arrastrado al mar por el Anduin. Mientras tanto se fortifica en Isengard, preparándose para tomar parte activa en la guerra que se avecina. El pretendido Mago Blanco se ha transformado en un general de orcos y aún sub crea una especie de ellos más destructiva y maligna: los Uruk hai (seres monstruosos similares a algunos de los interactúan, gobiernan y enseñan en esta “Era de los Hombres”) . El Istari no podía crear, pero degradaba la obra de Ilúvatar. ¡Supremo reconocimiento de su impotencia!

Mientras prepara el conflicto al que él mismo da comienzo, haciendo que los orcos “de la mano blanca” ataquen Rohan, Curunir busca dar rienda suelta a su resentimiento y, por añadidura privar a sus enemigos (amigos de ayer) de su personalidad más sabia y relevante. Convoca al Peregrino Gris a Isengard y busca anularlo transformándolo en su servidor, o aprisionándolo

Durante la entrevista que ambos mantuvieron en la torre, franquea sus motivaciones e íntimos pensamientos. Orgullosamente se describe a sí mismo y se descubre ante el Peregrino Gris, al que dice: *“¡Pues yo soy Saruman, el Sabio, Saruman el Hacedor de Anillos, Saruman el Multicolor!”*. En su relato de los hechos al Concilio de los Sabios, Gandalf recuerda : *“Lo miré entonces y ví que sus ropas, que habían parecido blancas no lo eran, **pues estaban tejidas con todos los colores, y cuando él se movía las ropas refulgían, como irisadas, confundiendo la vista.** “Me gusta el blanco”, le dije. “¡El blanco!”, se mofó. “Está bien para el principio. La ropa blanca puede teñirse. La página blanca puedes cubrirla de letras. La luz blanca puede quebrarse”. Y entonces ya no es blanca”, le dije. “Y aquel que quiebra algo para averiguar qué es, ha abandonado el camino de la sabiduría”...Y Saruman responde : “Los Días antiguos han terminado. Los Días Medios ya están pasando. Los Días Jóvenes comienzan aho-*

ra...Un nuevo Poder está apareciendo...Tenemos que unirnos a ese Poder...Es el camino de la prudencia, Gandalf. Hay esperanzas de ese modo. La victoria del Poder está próxima, y habrá grandes recompensas para quienes lo ayuden. A medida que el Poder crezca, también crecerán los amigos probados, y los Sabios como tú y yo, podríamos con paciencia llegar al fin a gobernarlo, a dominarlo. Podremos tomarnos tiempo, podemos esconder nuestros designios, deplorando los males que se cometen al pasar, pero aprobando las metas elevadas: Conocimiento, Dominio, Orden, todo lo que hasta ahora hemos tratado en vano de alcanzar, entorpecidos más que ayudados por nuestros perezosos o débiles amigos. No tiene porqué haber, no habrá ningún cambio real en nuestros designios, solo en nuestros medios...”. Ante la respuesta del Peregrino Gris, Saruman es aún más explícito : “...”¿Y porqué no Gandalf?”, murmuró “¿Por qué no?¿ El Anillo Soberano? Si pudiéramos obtenerlo el Poder Pasaría a nosotros. Por eso en verdad te hice venir”...”¹⁶

El advenimiento de ese “mundo nuevo”, que no es en rigor otro que el viejo, pero degradado y envilecido justifica desde la óptica de los innovadores el abandono de una fe, de un sistema de valores y el acogimiento entusiasta de un cambio caótico, deseable por sí mismo . Sus objetivos y pilares constitutivos (“conocimiento, dominio y orden”) no son otra cosa que cientificismo, materialismo, mecanicismo, inmanencia y tiranía. A semejanza de la Tierra Media, assolada por el mal, en los últimos siglos de nuestra propia Edad, se ha alterado y corrompido el mundo que conocimos; la belleza de la creación y la semejanza divina en la criatura racional (concebida como “*Omoiosis*”, concepto dinámico de la conformación del hombre a la divinidad por la práctica de las virtudes y la imitación de Cristo)¹⁷ han sido menoscabadas y degradadas. Y quizá su restauración exceda todo esfuerzo humano, sólo el Verbo puede renovar lo creado por la palabra y el silencio.¹⁸

16. v. “El Señor de los Anillos”, “La Comunidad del Anillo”, edición de 1998, Libro II, Capítulo 2 (“El Concilio de Elrond”), págs. 359/360.

17. v. “La obra del Rvdo. Padre Alfredo Saenz SJ. Fundamentación del Doctorado Honoris Causa”, de Rafael L. Breide Obeid, en “Gladius”, N ° 85, pág. 90.

18. “No hay palabra sin silencio, no hay sonido sin silencio; la vida necesita silencio y la vida ha de recobrar su poder en el silencio porque el estrépito lo dispersa. Ya aquí tenemos una especie de paradoja que en el fondo no lo es: sólo el silencio podrá devolver al sonido su poder, sólo el silencio podrá devolver a la palabra su poder...” (v. “El Silencio en el mundo”, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2006, Cap. I (“Silencio monástico y silencio en el mundo”), de Emilio Komar.

A su manera, también Radagast defeciona. Volcó la totalidad de su amor y su atención hacia lo creado, que amó desordenadamente, lo que le hizo abandonar la lucha contra el Señor Oscuro (que en realidad nunca iniciara). Durante el desarrollo de los hechos objeto de la narración de “El Hobbit”, habitaba en la zona meridional del Bosque Negro.

Gandalf lo califica de “buen primo” y Bëorn, asintiendo, expresa (un poco peyorativamente) que “Sí, no es un mal hombre tal como andan hoy los magos, creo...”¹⁹ El Peregrino Gris, dice de él que “... Radagast es, por supuesto, un mago de mucho valor, maestro de formas y tonalidades y sabe mucho de hierbas y bestias y tiene especial amistad con los pájaros”, en tanto que Saruman se burla abiertamente del mismo: “... ‘Radagast el Pardo’, rió Saruman y no ocultó su desprecio. ¡Radagast el domesticador de pajaritos! ¡Radagast el Tonto! Sin embargo la inteligencia le alcanzó para desempeñar el papel que yo le asigné. Pues has venido, y ese era todo el propósito de mi mensaje...” Refiriéndose a ello, Mithrandir señala que: “De cualquier modo hubiera sido inútil tratar que el honesto Radagast apoyara la traición. Me buscó de buena fe y por eso me convenció...”²⁰

No obstante lo expuesto, un nota marginal del Autor a uno de sus textos, señala que no cumplió con su Misión: “ ...En verdad de todos los Istari, sólo uno permaneció fiel, y éste fue el último en llegar. Porque Radagast, el cuarto, se enamoró de muchas bestias y pájaros que moraban en la Tierra Media, y abandonó a los Elfos y a los Hombres, y pasó sus días entre las criaturas silvestres...”²¹

Tremendo fracaso el de la actuación de los Magos, como “Orden” y Organización. Verdaderamente fiel fue tan sólo uno de ellos cuando el Bien y el Mal batallaban en el final de una Era.

No obstante las implicancias del fracaso “de la Orden”, es aún más agobiante y aterradora la traición de Saruman, al que Gandalf adjudica la mayor responsabilidad. (“ Eras jefe del Concilio, pero al fin te sacaste la máscara”)²², toda vez que ella implicó la adulteración del mando, como vocación y servicio, que tiene origen sagrado y cuasi

19. v. “El Hobbit”, Cap. 7 (“Extraños aposentos”), Minotauro, año 2000, pág. 146.

20. v. “El Señor de los Anillos”, “La Comunidad del Anillo”, 1988, Libro II, Capítulo 2 (“El Concilio de Elrond”), págs. 357, 399 y 363.

21. v. “Cuentos Inconclusos” (de la Tercera Edad), IV, “Los Druedain, Los Istari, Las Palantiri”, pág. 213.

22. v. “El Señor de los Anillos”, “La Comunidad del Anillo”, 1988, Libro II, Cap.2, (“El Concilio de Elrond”), pág. 361.

sacramental por formar parte del orden de lo creado. Considerando su origen (Juan 19, 11 “ *Respondió Jesús : No tendrías poder alguno sobre mí, si no te fuera dado de lo alto. Por eso, quien a ti me ha entregado, TIENE MAYOR PECADO.*”) la subversión de la autoridad es en sí mismo un misterio de iniquidad. Tanto mayor si la violentada es de naturaleza espiritual.

Apostasía deplorable en quien tenía como misión especial conferida por los Señores del Oeste el apacentar y fortalecer a los pueblos contra el mal. Incomprensible actitud desde lo meramente racional, reflejada en la obra de J.R.R. Tolkien en la traición de quien disponía de sabiduría y voz convincente y no obstante las empleaba a favor de la Oscuridad (tal como lo hará aquel que nos ha sido avisado que vendrá con aspecto de cordero, pero hablando “como un dragón” - Apoc. 13, 11); en la “prudencia” que no es sino mera rendición a un mundo que se opone a Eru; en la búsqueda de una unidad carente de contenido espiritual y de verdad; en la adulteración de los colores (llamando blanco a lo que no lo es); en los amigos de nuestros enemigos seculares que no obstante afirman guardarnos fidelidad; de los concilios engañosos o engañados... que producen frutos amargos que se presentan como paradigma de dulzura. De decadencias exaltadas triunfalmente.

Esa realidad así reflejada, la de pérdida de Númenor, de la caída de Arnor, de la invasión y saqueo del Folde Oeste, de la destrucción de Moria, del intento de corromper e industrializar La Comarca...tengo para mí que es reproducida casi exactamente en esta Cuarta Edad (la de los Hombres), en el genocidio de Vendèe, el exterminio planificado del pueblo armenio, en la entrega de los Cristeros; las masacres marxistas para instaurar un “nuevo orden”; en otras numerosas matanzas con el odio como único fundamento; en el sacrificio callado de heroicos defensores de la Verdad en holocausto perverso e inútil para complacer al enemigo, en el consentimiento del sacrificio masivo de la juventud católica vietnamita, sin una sola palabra de protesta o repudio. Como en la Segunda y Tercera Edades existen hoy secretos no revelados ... deseos de la Dama Galadriel que no son acatados, pese a que constantemente se la invoca y se dice honrarla, Blancos Multicolores que arguyen sobre la autoridad que les da... su supuesta blancura, Concilios convocados para agravar los males y no para enfrentarlos, Istaris mundanos, soberbios y traidores. Coincidencias. ¿Sólo coincidencias?

Pero, si un simple Khazâd como yo, recibiera por gracia de Ilúvatar claridad de pensamiento siquiera durante un instante, quizás podría

concluir que pese a que somos “grises” y nos reconocemos como tales, que no obstante los defectos que son parte necesaria de nuestra naturaleza caída, amamos la belleza, la verdad y el bien, y que los otros Pueblos Libres de la Tierra Media también los reverencian. Por ello y – quizá a pesar de nosotros mismos -, reconocemos la pureza impecable y procuramos seguir la afortunada evolución que transfiguró a Gandalf, el Gris en el Caballero Blanco.

Y no podremos ser ya engañados por Concilios engañosos ni por prestidigitadores de la luz, ya que también a nosotros el Blanco (el que lo es verdaderamente) nos ha mostrado el camino. En líneas generales y tal como nuestro amable Sub-creador lo manifestara a su hijo Christopher en carta del 30 de enero de 1945, “...*Por supuesto, supongo que, sometida al permiso de Dios, la entera raza humana (como cada uno de sus individuos) es libre de no volver a elevarse, sino de ir a la perdición y llevar la Caída hasta su amargo fondo (como cada individuo puede singulariter). Y en ciertos períodos, y éste es especialmente uno de ellos, éste parece ser un no sólo un acontecimiento probable, sino inminente. Todavía creo que habrá un “milenio”, los profetizados mil años de gobierno santo, esto es, de los que, a pesar de todas sus imperfecciones, no habrán nunca inclinado el corazón ni la voluntad ante el espíritu del mal (en términos modernos pero no universales: el mecanicismo, el materialismo “científico”, el socialismo en cualquiera de sus facciones ahora en guerra...*)”.

Y quizá resulte cierto después de todo que, como afirmara en sus versos Bilbo Bolsón (¡qué nunca se le caigan los pelos de los pies!):

*No es oro todo lo que reluce,
ni toda la gente errante anda perdida;
a las raíces profundas no llega la escarcha,
el viejo vigoroso no se marchita.*

*De las cenizas subirá un fuego
y una luz asomará en las sombras
el descoronado será de nuevo rey,
forjarán otra vez la espada rota.*

Quiera Ilúvatar que esa Espada sea afilada y punzante. Sírvase el Único ordenar que ella sea realmente “Gladius Spíritus Quod Est Verbum Dei”, A SU MAYOR GLORIA Y ALABANZA.

Si ello se nos negara, y fuera veraz que tal como narran nuestros ancestros: “...cuentos y rumores nacieron a lo largo de las costas del mar acerca de marineros y Hombres abandonados en las aguas, que por algún destino o gracia o favor de los Valar habían encontrado el Camino Recto y habían visto como se hundía por debajo de ellos la faz del mundo y de este modo habían llegado al puerto de Avallónë, con lámparas que iluminaban los muelles, o en verdad a las últimas playas de Aman; y allí habían contemplado la Montaña Blanca, terrible y hermosa antes de morir.”²³, Él nos conceda su visión. Porque para nosotros todos los caminos son curvos ahora.

Namarië.

23. v. “El Silmarillion”, “Akallabêth”, pág. 383.

Actividad del demonio sobre el hombre¹

P. CARLOS MANCUSO

El discutido tema del diablo sobre el actuar del hombre está hoy en día en plena efervescencia ya que por un lado, están los que creen todo lo que tradicionalmente se ha enseñado sobre el poder del infierno, y están aquellos que quieren ver en todo esto de los malos espíritus tan sólo una personificación del mal.

No bien es puesto por Dios el hombre en la tierra como su criatura predilecta, aparece Satán en persona en su papel de tentador.

El hombre ocupará en el Cielo el lugar que los ángeles caídos dejaron vacío al precipitarse a las tinieblas exteriores.

La tentación que el enemigo propuso al hombre tentándolo, tuvo su efecto catastrófico sobre la humanidad. Dios arroja al hombre del Paraíso para trabajar la tierra de donde fuera tomado.

La nueva situación de la humanidad será de tensión. Tensión entre la criatura y el Creador: el hombre huye de la mirada de Dios y se esconde. Tensión de interior: el hombre deberá combatir contra sí mismo para dominar sus sentidos que se han vuelto irritables, mortificar sus deseos, impedir el pecado, tenderse a su puerta. Tensión en el hogar doméstico: la mujer se inclinará hacia su marido y éste la dominará. Tensión entre la naturaleza y el hombre: Adán, al precio de ruda labor, arrancará con el sudor de su frente al suelo en que pisa el alimento de cada día.

1. Conferencia dictada en el marco **del XV Encuentro de Formación Católica de Bs. As. "Tradición y Espiritualidad Católica"**, organizada por el Círculo de Formación S. Bernardo de Claraval, en noviembre de 2012.

También el enemigo del género humano: la serpiente recibió su castigo: “Maldita entre todos los animales y entre todas las bestias salvajes. Sobre tu vientre caminarás y polvo comerás todos los días de tu vida”. Arrastrarse sobre el suelo significa humillación y deshonor. En especial la serpiente que en la mitología oriental se la representa siempre erguida y en el caduceo la vemos enroscada alrededor de un soporte vertical.

La serpiente, símbolo de Satán, come el polvo porque la vemos que se arrastra sobre el suelo y parece alimentarse de la tierra sobre la que se mueve.

EL LIBRO DE JOB. Nuevamente vemos aquí a este personaje oscuro que aparece como un acusador ante Dios de las malas acciones de los hombres. Job era un hombre justo y por lo tanto no tenía Satán de qué acusarlo. Dios no necesita de los informes que Satán le quiere dar en contra de los humanos. El Señor conoce cuanto Satán puede decirle. Satán quiere inducir a los hombres al mal para luego tener de qué acusarlos ante el Señor. Satán tiene una funesta alegría ante el mal ajeno.

Dios da a Satán poder sobre el hombre, sobre su vida, su familia y sus bienes. Al final sabemos como Dios recompensa la paciencia de Job devolviéndole todo lo que le quitó, pero la imagen de Satán queda grabada a fuego en el lector como el enemigo de la criatura humana para la perdición y el desastre.

NUEVO TESTAMENTO. Desde el comienzo de su ministerio en Cafarnaúm Jesús arroja a los demonios (Mc 1,21) Este es el primer milagro que acredita, su autoridad y su fama se extendió por toda la región.

El Endemoniado Epiléptico. Algunos quieren ver en este niño solo un enfermo epiléptico y no un poseso, pero hay rasgos que no son propios de la epilepsia: 1º El mutismo del niño(demonio mudo); 2º Los impulsos de suicidio hacia el agua y el fuego; 3º El niño reacciona violentamente al aproximarse Jesús, aún sin conocerlo como exorcista. 4º Los gritos y convulsiones que sobrevienen no dependen de la epilepsia sino de reacciones que vemos a menudo en los posesos, el demonio habla, grita y lo agita desde adentro antes de retirarse definitivamente. 5º Jesús actúa de modo distinto si se trata de enfermedad, impone las manos, hace una unción. Con los posesos “ordena al espíritu inmundo”: *“Espíritu mudo y sordo, yo te lo ordeno, sal de él y no vuelvas más”*.

El endemoniado geraseno. Al ver a Jesús de lejos corrió y se postró ante Él diciendo “Déjame en paz”. Los exorcistas estamos habituados a oír decir. “¡No recen!”. (Ese grito me daba el gnóstico venido de Capital).

Al final de San Marcos, antes de dejar a sus discípulos, Jesús les prescribe la misión de exorcizar hasta el fin del mundo: “A los que crean les acompañarán estos prodigios: en Mi Nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas... pondrán las manos sobre los enfermos y los curarán.” El exorcismo está mencionado en primer lugar.

En la epístola a los Efesios San Pablo nos advierte que esta lucha contra el demonio no es una lucha humana: “*Nuestra lucha no es contra gente de carne y hueso, sino contra los principados y las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, contra los espíritus del mal que habitan los espacios celestes*” (Ef.6,12). El príncipe de las potestades aéreas, el espíritu que actúa en los que se rebelan contra Dios. (Ef. 2-2). San Pablo sitúa estos espíritus entre la mansión terrestre de los hombres y la mansión celeste de Dios.

El demonio es la cara negativa y el lado oscuro de la salvación.

Satán realiza hoy, más que nunca, el sueño con el que ya tentó a Cristo: “*si cayendo a mis pies me adoras...*” Obtiene en nuestro mundo moderno un culto formal.

Los cultos paganos han sido, si no dirigidos al demonio, al menos utilizados por Satán en su beneficio. Tenemos la prostitución sagrada y los cultos rituales, los cultos paganos multiplicaron los sacrificios humanos, desde los cananeos del primer milenio antes de Cristo, hasta el México del tiempo de la Conquista, donde el culto de la cruel diosa Tonantzin fue eliminado por la aparición de la Virgen de la Misericordia sobre la colina misma de este culto: Guadalupe.

PACTOS SINIESTROS. Los pactos siniestros aparecen en la Edad Media, pero ya en la antigüedad, en el Siglo VI cuando un tal Teófilo, licenciado por el obispo de Adana (muerto hacia el 530) había vendido su alma al diablo. Gracias a la Virgen María recuperó su pacto y encontró la liberación.

Los pactos con Satán son, sin duda, un verdadero absurdo. ¿Cómo el que cree en su existencia puede entregarse al infierno eterno? ¿Hay alguna ventaja terrestre que pudiera compensar este riesgo tan horroroso?

EDAD MEDIA. En esa época el satanismo fue una reacción en contra de la cristiandad, y menos claramente un culto secreto, del que

no ha sido posible, hasta ahora, hacerse una idea precisa a través de la historia igualmente secreta, por lo tanto mal documentada, del exorcismo, según nos cuenta el padre René Laurentín en la obra **“El Demonio, Símbolo o Realidad”**.

La Iglesia, a su vez, trata de frenar la invasión de magia, brujería y esoterismo con la publicación del *MALLEUS MALEFICARUM*, el martillo de las hechiceras. Este libro fue publicado en 1487 por dos dominicos de Alemania, Santiago Splenger, el más relevante de los dos, quien había sido nombrado en 1481 inquisidor general para las diócesis de Maguncia, Colonia y Tréveris por Su Santidad Sixto IV.

Los procesos que aquí se siguen ofrecen una información escrita que estudian con predilección historiadores y feministas americanos.

Se encuentra allí una fuente considerable de datos, pese a ser falsados por la ideología y la tortura, pero también en sentido inverso, por las ideologías de las neobrujerías feministas americanas que quieren declarar inocente y rehabilitar absolutamente esta anticultura perseguida. Es importante tener en cuenta que se hacía asemejar jurídicamente brujería y herejía, por lo cual la Inquisición se veía en la obligación de tomar cartas en el asunto.

SIGLOXVII. En este momento se agudiza el tema porque aparece un sinnúmero de juicios, y por lo tanto de muertes, que quedaron registradas para la posteridad. También abundan las sacrílegas misas negras oficiadas por sacerdotes apóstatas. Sobre el cuerpo de una mujer desnuda el apóstata oficia un sacrificio de la Misa y profana la Sagrada Eucaristía introduciéndola en la zona íntima de la mujer que hace las veces de altar. Luego se termina con una orgía de sexo desenfrenado entre todos los participantes a esta infernal ceremonia consagrada al diablo.

La Iglesia responde publicando el ritual de exorcistas. Desde 1523 Alberto Castellani había publicado un *Liber Sacerdotalis* que Su Santidad León X declaró obligatorio para la Iglesia Romana y que fue editado 16 veces hasta 1597. El cardenal Sartori (que estuvo a punto de ser elegido Papa en el Cónclave del que salió Sixto V) retomó y mejoró a Castellani. Su ritual fue varias veces impreso.

Al final de esta larga preparación Su Santidad Pablo V publica el *RITUAL ROMANO* en 1614, que está en vigor en estos momentos y empleamos los exorcistas del Siglo XXI. Tiene vigencia desde hace cuatro siglos, lo que demuestra la eficacia que ha tenido su empleo durante todo este tiempo.

SIGLO XVIII. No se ocupó este siglo del diablo, pero realmente anduvo suelto y haciendo fechorías. Basta mencionar la revolución Francesa y su baño de sangre para entender cuán a gusto el diablo disfrutó de esas calamidades sociales y políticas.

SIGLO XIX. Es el Romanticismo en algunos autores bien destacados como Goethe, Alfredo de Vigni y Victor Hugo que pone en el tapete de la literatura y en el pensamiento culto del momento, la figura del diablo, nimbado de una atracción siniestra, que lo hace más accesible a los lectores.

Es el siglo del espiritismo con Allan Kardec a la cabeza. En 1891 Joris Kart Huysmans (1848-1907) comienza la publicación en folletos de *La-bas* (Allá Lejos). Desde allí se asiste a una eclosión de satanismo propiamente dicho con misas negras y cultos sacrílegos. También cayeron en estas redes de atracción demoníaca algunos autores católicos marginales: Eugenio Vistras, Joseph Antonie Boullan, Jules Bois, inmerso en el esoterismo desde su juventud.

Nietzsche ensalza al superhombre, nueva versión del anticristo que ilustrará Hitler. El fin último de su vida será la locura.

SIGLO XX. Es el que ve nacer las sectas satánicas formales y organizadas que están ejerciendo su nefasta influencia hasta el día de hoy.

Aleister Crowley (1875-1947) es el principal satanista, nacido en Leamington Spa (Inglaterra). Mientras estudiaba en la Universidad de Cambridge, cambió su nombre de Alejandro por Aleister (forma céltica que mudará luego por Baphomet)



El testigo del tiempo

Bitácora

Muere un sacerdote detenido en USA

Veán esto, es impresionante cómo detienen en Estados Unidos a un sacerdote de 80 años. Estaba manifestándose a favor de la vida dentro de una universidad católica, pero allá se atrevieron a ir a arrestarlo. Esto es parte de las medidas del gobierno de Obama... Es el país de las libertades y la democracia?

Veán este video, vale la pena: <http://es.gloria.tv/?media=303306>

El sacerdote murió . . .

Apoyemos el amor a la vida, así como lo hizo este santo sacerdote.

Difundamos este video y que dé la vuelta a todo el mundo.

* * *

Supervivencia de la Iglesia

A fines de 2012 se supo que el video más visto en el sitio web *Religión en Libertad*, fue el que proyectaba el extracto de una homilía pronunciada por monseñor Daniel Jenky, obispo de Peoria, Illinois (USA). El obispo expresó allí que *“Por 2000 años, los enemigos de Cristo han hecho realmente su mejor esfuerzo. Pero piensen sobre esto: la Iglesia sobrevivió e incluso floreció, durante cientos de años de terrible persecución, en los días del Im-*

perio Romano. La Iglesia sobrevivió a las invasiones bárbaras; sobrevivió ola tras ola de jihads; sobrevivió la era de la revolución; sobrevivió al nazismo y al comunismo. Y por el poder de la Resurrección, la Iglesia sobrevivirá al odio de Hollywood; a la malicia de los medios; a la maldad embustera de la industria del aborto; a la corrupción reinante y a la absoluta incompetencia de nuestro gobierno del estado de Illinois e incluso al desprecio calculado del presidente de los Estados Unidos, sus burócratas en el departamento de Salud y Servicios Humanos y de la actual mayoría del Senado federal.

“Que Dios tenga misericordia, que Dios tenga misericordia especialmente de las almas de aquellos políticos que fingen ser católicos en la Iglesia, pero en la vida pública, como Judas Iscariote, traicionan a Jesucristo por cómo votan, por cómo voluntariamente cooperan con lo intrínsecamente malo.

“Como cristianos debemos amar a nuestros enemigos, y rezar por aquéllos que nos persiguen, pero como cristianos debemos también defender lo que creemos y estar listos para luchar en defensa de nuestra fe.

“Los días que vivimos requieren un catolicismo heroico, no un catolicismo ocasional. No podemos ser por más tiempo católicos por accidente sino,

en su lugar, debemos ser católicos por convicción. En nuestras propias familias, en nuestras parroquias, donde vivimos, donde trabajamos. Como aquella primera generación apostólica, debemos ser testigos valientes del Señorío de Jesucristo. Tenemos que ser un ejército valiente de hombres católicos dispuestos a dar todo lo que tenemos por el Señor, que dio todo por nuestra salvación.

“Recuerden que en la historia, otros gobiernos han tratado de forzar a los cristianos a amontonarse y esconderse en el ámbito de sus templos, como los primeros discípulos antes de la Resurrección, encerrados en el Cenáculo. A finales del siglo XIX, Bismarck emprendió su ‘Kulturkampf’, una guerra cultural contra la Iglesia católica, cerrando todas las escuelas y hospitales católicos, conventos y monasterios en la Alemania imperial. Clemenceau, apodado ‘el devorador de sacerdotes’, intentó hacer lo mismo en Francia, en las primeras décadas del siglo XX. Hitler y Stalin, en sus mejores momentos, apenas toleraron que algunas iglesias permanecieran abiertas, pero no toleraron la acción de la Iglesia en educación, servicios sociales y cuidado de la salud. En clara violación de nuestros derechos de la Primera Enmienda, el presidente Obama, con su agenda radical pro-abortista y extremadamente secularista, ahora parece intentar seguir un camino similar.

“Las cosas han llegado a tal extremo en nuestro amado país, que esta es una batalla que podríamos perder. Pero ante el tribunal estremeedor de Dios Todopoderoso,

esta no es una batalla en la que un católico creyente pueda permanecer neutral”.

Noticias Globales, n° 1067, enero 2013.

* * *

Benedicto XVI: la identidad católica. Vigilancia crítica.

(Fuentes: Propias; web vatican.va; VIS, 21-01-13. Por Juan C. Sanahuja)

En el ámbito del desarrollo y la promoción humana: vigilancia crítica ante proyectos de los organismos internacionales. Se deben rechazar los financiamientos y las colaboraciones que, directa o indirectamente, favorezcan acciones o proyectos en contraste con la antropología cristiana.

El 19 de enero, Benedicto XVI, al recibir en audiencia a los participantes en la asamblea plenaria del Pontificio Consejo “Cor Unum” -cuyo presidente es el Cardenal Robert Sarah-, volvió a insistir en la **identidad católica de las instituciones de caridad** y en el “no” de la Iglesia **“a filosofías como la de género”** (Vid. NG 1181), recordando que **“la fe también proporciona el criterio correcto para evaluar las expresiones de caridad, en el contexto actual”**.

El que trabaja en los organismos de caridad, debe orientarse por la fe.

El Santo Padre afirmó que *“el cristiano, especialmente el que trabaja en los organismos de caridad, debe orientarse por los principios de la fe, por la cual nos adherimos al ‘punto de vista de Dios’, a su proyecto para nosotros. Esta nueva visión del mundo y de la humanidad que ofrece la fe también proporciona el criterio correcto para evaluar las expresiones de caridad, en el contexto actual”*, (Texto en castellano, VIS, 21-01-13).

Más adelante, el Santo Padre continuó diciendo: *“Por desgracia, sobre nuestro tiempo también se abaten sombras que oscurecen el plan de Dios. Me refiero, sobre todo, a una trágica reducción antropológica que replantea el antiguo materialismo hedonista, al que se suma, además, un ‘prometeísmo tecnológico’ De la unión entre una visión materialista del hombre y el gran desarrollo de la tecnología emerge una antropología de fondo ateo. (...) En la perspectiva de un hombre privado de su alma y por lo tanto de una relación personal con el Creador, lo que es técnicamente posible se convierte en moralmente lícito, todo experimento es aceptable, cualquier política demográfica consentida y cualquier manipulación legitimada. La amenaza más peligrosa de esta corriente de pensamiento es, de hecho, la absolutización del hombre: el hombre quiere ser absolutus, liberado de toda atadura y de cualquier constitución natural”*.

Vigilancia crítica

Benedicto XVI recordó más adelante un principio básico de

la moral cristiana: con ningún motivo se puede colaborar con el mal; y dijo: *“La fe y el sano discernimiento cristiano nos llevan, por tanto, a prestar una atención profética a esta problemática ética y a la mentalidad subyacente. La justa colaboración con las instancias internacionales en el ámbito del desarrollo y la promoción humana, no deben hacer que cerremos los ojos frente a estas graves ideologías y los pastores de la Iglesia (...) tienen el deber de advertir de estos desvíos tanto a los fieles católicos como a todos las personas de buena voluntad y de recta razón. Se trata, de hecho, de una deriva negativa para el hombre, aunque se disfrace de buenos sentimientos en nombre de un supuesto progreso, o de presuntos derechos o de presunto humanismo. Frente a esta reducción antropológica: ¿Cuál es la tarea de todos los cristianos, y especialmente de quienes se dedican a las actividades de caridad, y por tanto están estrechamente relacionado con muchos otros actores sociales? Ciertamente tenemos que ejercer una vigilancia crítica y, a veces, recusar financiamientos y colaboraciones que, directa o indirectamente, favorezcan acciones o proyectos en contraste con la antropología cristiana”*.

Reafirmación del matrimonio como alianza de un hombre con una mujer

“La Iglesia reafirma su gran sí a la dignidad y la belleza del matrimonio

como una expresión de la alianza fiel y fructífera entre el hombre y la mujer, y su no a filosofías como la de género, (...) por el hecho de que la reciprocidad entre hombres y mujeres es una expresión de belleza natural del Creador”.

De funcionaria vaticana a directiva de la cultura de la muerte

Como ejemplo de la necesidad de las palabras del Santo Padre, vale lo ocurrido con **Caritas Internacional**. A principios de 2011, la Secretaría de Estado del Vaticano objetó la reelección de la secretaria general de Caritas Internacional, **Lesley-Anne Knight**. En ese momento, el Cardenal Sarah, Presidente del Pontificio Consejo Cor Unum, declaró: “Somos competentes a la hora de organizarnos, pero carecemos de capacidad para coordinar el trabajo y **reforzar nuestra identidad católica**”. Es decir, Lesley-Anne Knight, no aseguraba la identidad católica de Caritas Internacional.

El tiempo dio la razón a la Santa Sede. Knight, británica, nacida en Zimbawe, ex-funcionaria de OXFAM y de la **Oficina del Alto Comisionado para los Refugiados de la ONU**, **directora internacional del CAFOD (la Caritas de Inglaterra y Gales)**, ha sido nombrada este año directora ejecutiva (CEO) de **The Elders** (vid. NG 990, 991).

The Elders, como informamos, es una organización, ahora presidida por el obispo anglicano **Desmond Tutu**, que promueve la aceptación social y jurídica de la homosexua-

lidad; el aborto y la esterilización y *la reingeniería de las religiones* impulsando, por ejemplo, la ordenación de mujeres y de homosexuales. En pocas palabras, un grupo de “notables” al servicio de la *reingeniería social anticristiana* del Nuevo Orden Mundial.

Noticias Globales, Año XVI.
Número 1071, 05/13. Gacetilla n° 1186.
Buenos Aires, 21 enero 2013

* * *

La Universidad Nacional Autónoma de México otorga el nombramiento de Prof. honorífico y la distinción al Mérito Académico al Dr. Rafael Luis Breide Obeid

La Primera Jornada Jurídica Internacional Multidisciplinaria convocada por la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de México (UNAM) tuvo lugar en la ciudad de México los días 19 á 21 de marzo y convocó a Presidentes de las Supremas Cortes de Justicia y Rectores Universitarios de los países hispanoamericanos, así como también a embajadores extranjeros acreditados ante el Gobierno Mexicano y prestigiosos juristas. Los temas fueron la Impartición de Justicia; La cooperación internacional y La Enseñanza del Derecho.

En calidad de visitante distinguido participó el Dr. Rafael Breide Obeid, Rector Emérito de la Uni-

versidad Católica de La Plata que disertó sobre el tema: *La Justicia y la Enseñanza del Derecho*.

Al finalizar la Primera Jornada Jurídica Internacional Multidisciplinaria, la UNAM otorgó al Dr. Rafael Breide Obeid el nombramiento de **Profesor Honorífico de la Facultad de Derecho y el Reconocimiento al Mérito Académico** por sus contribuciones trascendentales al desarrollo y fortalecimiento del Derecho.

Aportes del Dr. Breide Obeid al Derecho de los Recursos Naturales y Ambiente Humano

El Dr. Breide Obeid ha enseñado la materia Régimen Jurídico de los Recursos Naturales durante 40 años en la Universidad de Buenos Aires y también durante muchos años en la UCA y en la Universidad de FASTA. Sus últimos libros publicados en diciembre 2012 son:

Teoría General del Derecho de los Recursos Naturales, ed. UCALP, 208 págs., donde propone una Teo-

ría General para la regulación de las Relaciones del hombre con la Naturaleza y el ambiente. El autor aborda los temas desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia.

Legislación Fundamental sobre Recursos Naturales y Ambiente Humano Sustentable, 874 págs, Ed. UCALP, que contiene doce partes, una preliminar y otras once conteniendo la legislación sobre: Normas Constitucionales; Leyes Agrarias, Aguas del Derecho Común; Tratados de la Cuenca del Plata y del Río de la Plata; Leyes de Bosques, Parques y Fauna; Ley de Ordenamiento Territorial de la Provincia de Buenos Aires; Código de Aguas de la Prov. de Buenos Aires; Código Rural; Código de Minería; Leyes Energéticas y de Hidrocarburos; Tratado de Paz y Amistad con Chile; Convención de la ONU sobre Derecho del Mar; Preservación del Aire; Leyes Ambientales y de Presupuestos Mínimos; Leyes de Residuos Peligrosos; Espacio Ultra-terrestre y Recursos Naturales.

Libros Recibidos

NILDA STECANELA; Diálogos com a educacao, Ed. da Universidade de Caxias do Sul, Brasil 2012, 145 págs.

GABRIELE DE ANNA; Verità e libertà, Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro; Ed. Scientifiche Italiane; Napoli 2012, 328 págs.

Revistas Recibidas

AHORA, Información, Bimensual, Apto. Correos 31.001 (08080) Barcelona - España:
- N° 118, España Foral, sept-oct 2012.

CONJECTURA, Filosofia e Educaçao. Rua Francisco Gétulio Vargas, 1130 – CEP 95070-560 Caixas do Sul – Brasil / educs@ucs.br:
- Nro. 2, V. 17, maio/ago. 2012.
- Nro. 3, V. 17, set/diez. 2012.

CRISTIANDAD, Duran y Bas, 9 2º- 08002 Barcelona - España:
- Año LXIX - Nro. 976, Id y predicad a todas las naciones, Nov. 2012.
- Año LXIX - Nro. 977, EL catecismo, expresión de la Fe Católica, Dic. 2012.

GLOSAS SILENSES, Rev. de la Abadía de Sto. Domingo de Silos, 09610 Santo Domingo de Silos, Burgos Esp.:
- Año XXIII - N° 3, sept-dic 2012, Sobre la Fe.

HUMANITAS, Rev. Antropología y Cultura Cristiana, Av. Libertador Bernardo O'Higgins 390, Santiago - Chile:
- Nro. 68, Año XVII / Primavera 2012, El Concilio Vaticano II, hace 50 años.

INSTAURARE omnia in Christo, Periodico cattolico, culturale, religioso, civile, Casella POstale 27, Udine - Italia:
- Anno XLI Nro.2, Luglio-Dicembre 2012.

SAPIENTIA, Pontif. U.C.A. Sta. María de los Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras, Av. Alicia M. de Justo 1500, Edif. San Alberto Magno (1107) Buenos Aires:
- Vol. LXVII - Fasc. 229-230, 2011.

**PRESENTACIÓN DEL LIBRO
“LA BELLEZA”, DEL P. GABRIEL
DONDO, EL 29/9/2011 EN EL
COLEGIO SAN PABLO**

No es fácil tarea presentar este libro del Padre Dondo. Con el agravante de que parece serlo. Pues, a primera vista, no debería ofrecer mayores dificultades introducir en sociedad una obrita de 68 páginas, contenida en un volumen de escaso porte y caja reducida. Eso sí, impecablemente impreso.

Y digo que no es fácil tarea presentar este libro porque tiene una enorme densidad y transita temas de gran profundidad. Hasta el punto de tornar arduo su abordaje por parte de alguien que, como yo, no sea teólogo ni filósofo, limitándose sus aptitudes a la de narrador con cierto oído poético.

Pero en fin: he aceptado la amable invitación del autor para ocuparme de su libro y aquí estoy, dispuesto a hacerlo lo mejor posible y confiando en que aquellas que me acompañan en este cometido suplan mis limitaciones con su erudición. Y ruego me disculpen por leer, ya que prefiero no correr el albur de improvisar:

+ + +

Señalaré por lo pronto que la obra no se llama solamente “La Belleza” sino que cuenta con un subtítulo que se las trae, pese a la modestia de su tono tentativo. Aclara ese subtítulo lo siguiente: “anotaciones para apuntar a una visión más unitaria”. Declaración que, con aparente inocencia, previene sobre las dificultades que nos aguardan, ya que no es sencillo descubrir en qué puede consistir la unidad en lo que a la belleza atañe.

Cosa que, en realidad, sintetiza lúcidamente Cabrera Valverde cuando, en el

prólogo, nos informa que “el autor asegura que el primer paso para llegar a la belleza es conocer y acercarse a Dios”.

Se pregunta luego Dondo respecto a la ubicación de la belleza y se responde que está en toda la realidad y en cada cosa pues en ellas se halla la impronta del Creador.

Para fundar su afirmación aporta cinco testimonios disímiles y eminentes: San Josemaría Escrivá, Platón, Aristóteles, Plotino y Leopoldo Marechal.

Respecto a la labor del artista, trae a colación una sentencia del Dante, expresiva y original, que expresa: “Vuestro arte es de Dios nieto”. Y aclara Dondo: “El hijo es lo creado, la belleza natural y el artista o artesano recrea con ese material regalado algo que resulta ‘nieto’ de Dios”. Agregando enseguida: “Cuando en la ‘generación’ del ‘nieto’ se rechaza el vínculo real, se puede afirmar que queda de alguna manera empobrecido el resultado”.

Este es el rumbo general que sigue el libro. Y en el fluir de su desarrollo aparecen aciertos que me gustaría poner de manifiesto, a manera de muestra e incluso con independencia de la totalidad del discurso.

Por ejemplo, dice el autor al final de una extensa nota: “Urge, por eso, el despertar alegre e inteligente de la normalidad cristiana”. Párrafo delicioso vinculado al fondo de la crisis que padece el arte de nuestro tiempo, carcomido por la incertidumbre, la angustia y la fealdad. ¡Sí, señor! repito con Dondo iurge el alegre e inteligente despertar de la normalidad cristiana!

Y, más adelante, emplea otra expresión oportunísima, que llena la boca y

conforta el corazón, la cual aparecerá varias veces a lo largo del texto. Menciona en efecto la “vida buena”. Es decir la vida tal como debe ser, acorde con lo que Dios manda y la Naturaleza propone.

La “vida buena” resultaría contrafigura de la “buena vida” en su acepción corriente. ¿Qué es la buena vida? Pues, como dirían en España, “pasársela pipa”. O, como dice el tango, pasarla “panza arriba en la catrera”. O, acudiendo a la metáfora evangélica, buena vida sería la que se prometía aquel chacarero que, ampliados sus galpones para contener una cosecha extraordinaria, instaba a su alma al gozo y a la holganza sin saber que moriría esa noche.

¿Y qué es la “vida buena”? Ya lo dije: una existencia sobria y fecunda, acorde con lo que Dios manda y la naturaleza propone. Pues, como señala Claudel, en cita recogida por Dondo, “la naturaleza no es ilusión sino alusión”.

En esta línea explica el autor más adelante: “En síntesis, cuando se acepta la Encarnación y la Redención, las posibilidades de dar y captar mayor belleza son evidentes: lo comprueba –si no se dan prejuicios en el análisis– la historia de la cultura. El despliegue fantástico e incomparable del arte occidental como resultado de la aceptación admirada del plan de la salvación ofrecido por la revelación judeo cristiana es difícil de rebatir con seriedad”.

Y poco después se interna en una temática ardua y profunda cuando expresa: “La belleza, al ser derivada –*esplendor de*– conserva cierta fragilidad que ha permitido y permite ‘desglosarla’ de la verdad y el bien: ese es su riesgo y su desafío...” Completando luego esta idea al señalar: “Por libre, el artista es responsable. No existe, por tanto, el arte ‘aséptico’, totalmente ‘neutro’, el ‘arte por el arte’. De lo cual se deriva que “el mal uso de ese don (el don artístico) depende de

la categoría técnica del trabajo, del mejor o peor hacer del instrumento; y *de su calidad de vida*, de las virtudes y también del pecado y sus huellas en el artista”.

Alberto Boixadós trató la cuestión en un libro importante llamado “Arte y subversión”, que leí hace mucho y que ignoro si todavía se puede conseguir. También la consideré yo en algún momento, vinculándola con dos grandes cuadros de sendos maestros españoles que vivieron separados por varios siglos.

Uno de esos cuadros es “La Rendición de Breda”, también conocido como “Las Lanzas”, pintado por Diego Velázquez en el siglo XVII. Curiosamente se trata de un motivo bélico, o al menos post bélico, ya que representa la capitulación de una plaza asediada largamente por los tercios españoles durante las Guerras de Flandes. Sin embargo, pese a presentar una escena guerrera, es un cuadro apacible, equilibrado, cuya escena central transmite elegancia y misericordia. Allí, en efecto, se ve al General Ambrosio Spínola que, con gesto amable, invita a erguirse a su rival vencido, Justino de Nassau, que le ofrece la llave de la ciudad. Todo ello con un fondo de picas simétricas (que son picas de infantería y no lanzas de caballería, a despecho de lo que diga el nombre del lienzo).

Admito haberme detenido largamente ante él, en el Museo del Prado. Más de una vez. Mientras venían a mi memoria algunas estrofas de aquel poema de Eduardo Marquina, también referido a las Guerras de Flandes, donde menciona a un capitán de “torcida espada”, a cierta “espiga tronchada” y a “los extraños reflejos del fosco cielo alemán”.

Pues bien, como digo, dicho cuadro bélico trasunta paz y armonía, sugiere la nobleza de un jefe victorioso y, veladamente, habla bien del artista que lo pintó, caballero de Calatrava a juzgar por cómo se retrató a sí mismo en “las Meninas”.

En cambio, el que le contrapongo es un cuadro que representa un motivo apacible y burgués pero que produce en el espectador un violento desasosiego, pudiendo definírsele como una incitación a la rebeldía. Me refiero a “Las señoritas de Avignon”, conocida obra de Pablo Picasso a cuyo respecto me detendré brevemente.

Parecería que hasta el título del cuadro tiene una intención provocadora pues, de manera casi inevitable, si a uno le mencionan Avignon lo más probable es que recuerde aquella vieja canción infantil referida al puente de esa ciudad, donde “todos bailan y yo también”.

Y ocurre que dicha obra, sobre un tema apacible y burgués, vinculado por asociación de ideas con un cantito de chicos, muestra un grupo de mujeres espantosas, de caras asimétricas, con los dos ojos del mismo lado del rostro como ciertos bichos que yacen en las profundidades marinas y entre las cuales se destaca, nítidamente, la que ocupa el extremo izquierdo del grupo, o sea a la derecha del espectador.

No puede afirmarse en realidad que dicho personaje sea también una mujer o no. Ya que su aspecto es, explícitamente, el de un horrible demonio negro que nada tiene que hacer allí.

¿Qué quiso transmitir Picasso con ese cuadro? No lo sé. Aunque estoy cierto de que nada bueno.

Dondo afirma, según dije, que no hay un arte neutro ni aséptico. Y agrega que el uso del don artístico revela la calidad de vida, las virtudes o las huellas del pecado en el artista. Es por ello que mencioné yo la condición de caballero de la Orden de Calatrava que investía Velázquez y menciono ahora la turbulenta vida de Picasso. A quien sus mujeres presentaban como un dechado de soberbia y egoísmo, según nos informara un

artículo aparecido hace poco en la revista ADN Cultura, del diario La Nación.

+ + +

No permanece Dondo, sin embargo, en las alturas donde se aposentan el arte y el espíritu. Por el contrario, en su libro asienta algunas cuestiones prácticas que conviene atender.

Por un lado, propicia que el Estado asuma el “inteligente fomento de lo valioso”, llevando adelante “políticas de alienación cultural más selectivas”. Lo cual merece de mi parte un estruendoso ¡bravo!

Por otro lado, se mete con los críticos. Y les pide “profundidad y aplomo, claridad”. ¿Por qué? Porque “la crítica es exigente o termina por no ser crítica”. Nuevamente ¡bravo!

Insta, además, a discernir con valentía. O sea, dicho de otro modo, a discriminar, con perdón de la palabra. Pues, glosando a San Agustín, expresa que “las cosas no responden sino al que las interroga como juez”. ¡Bravo!

Y, por último, con ánimo docente invita a que los guías de turismo cumplan adecuadamente su cometido. Un ¡bravo! final.

+ + +

Pero ya es hora de manifestar que Gabriel Dondo no aparece en este campo de las artes por generación espontánea. Lejos de ello, es “hijo ‘e tigre” como dirían en mis pagos del oeste de la provincia de Buenos Aires. Su padre, en efecto, fue Osvaldo Dondo, poeta relevante de los Cursos de Cultura Católica. Pariente a su vez de Miguel Ángel Etcheverrigaray, también magnífico vate de los Cursos, al igual que Marechal, Fray Valles, Castiñeiras de Dios, Jacobo Fijman, Bernárdez y Anzoátegui. Constelación de poetas casi desconocidos a la fecha. Omisión que, dicho sea de paso, resulta de justicia remediar lo antes posible.

Pero ¿qué fueron los Cursos de Cultura Católica? En un libro ameno y conciso se ocupó de ellos Raúl Rivero Olazábal, a quien recuerdo con afecto como seguramente lo recordará también el Padre Dondo. Pero, para hacerlo de manera más sintética, transcribiré lo que dijo mi amigo Juan Manuel Medrano sobre los Cursos, en una conferencia que pronunció en algún momento sobre Leopoldo Marechal.

Escribió Medrano: “Años atrás Tomás Casares convocaba a un grupo de amigos con la intención de restaurar los estudios católicos. Exponía la necesidad de reinsertar a la Argentina en la Cristianidad a la cual siempre había pertenecido. Pero que, particularmente entre los hombres, vivía sólo con vida latente. Con esta consigna el mencionado Casares, Atilio Dell’Oro Maini, César Pico, Samuel W. Medrano, Faustino Legón y otros hicieron esa memorable creación que habría de incidir tanto en la vida pública como la privada de la Nación. En el erial del pasado, desde las luchas de Estrada, Goyena y Achával Rodríguez, diríase que triunfaba el propósito laicista de eliminar a Dios revelado de la escuela y de todos los ambientes. Ferry y Combes, redivivos, extendían, a través de sus prosélitos de logia, esta guerra contra la religión de nuestra Patria y de nuestros padres, que tanto éxito había tenido en territorio francés. Juan B. Terán, Ernesto Padilla, Tomás Cullen, Indalecio Gómez y otros pocos más defendían la ciudadela católica, devastada por las andanadas del tiempo. De modo que la irrupción en escena de los Cursos de Cultura Católica constituyó la reaparición –importante, organizada y significativa- del pensamiento católico en el panorama nacional”.

Pero no sólo en el plano del pensamiento influyeron los Cursos. También lo hicieron en el de la plástica, a través de Ballester Peña, Spotorno, Buitrago, Fornieles. Y hasta podría decirse que acuña-

ron un estilo gráfico propio, que se revela en sus ediciones tuteladas por Enrique Lagos y en la revista “Sol y Luna” que dirigía Juan Carlos Goyeneche.

Allí está la fuente cultural en que abreva Dondo. Una fuente que quizá constituyó uno de los factores determinantes de la inesperada explosión de fe que se manifestó en el Congreso Eucarístico de 1934, modificando profundamente el alma de los argentinos.

Acorde con el sesgo de su trabajo, el Padre Gabriel lo remata con un poema suyo vinculado con los temas tratados. He aquí una de sus estrofas:

Bendito secreto luminoso
que estás en todo lo que llega;
dichoso caminar de lo insondable;
saber con sosiego que sólo me aproximo,
que me acerco, que rondo, que vislumbro;
que siempre hay más,
detrás de esbozos, esquemas y señales...

¡Oh, verdad!... con tu aspereza
sola no llegas:
te urge, siempre, el aliento primordial de la belleza...

Con el Padre Dondo nos unen varias afinidades. Una es la adscripción a cierta espiritualidad específica. Otra es el tenis, que hemos practicado quizá con más empeño que pericia. Otra, contarnos entre los seguidores de San Lorenzo del Almagro. Y, por último, determinadas inclinaciones concordantes en materia artística. Para acreditarlas acudiré a algunos dísticos incluidos en un pequeño volumen que titulé “Las Cosas”, aparecido en 1977. Allá van:

Detesto los poemas herméticos, presiento
que encubren casi siempre la falta de talento.

Detesto esa pintura donde cada detalle
pareciera burlarse del hombre de la calle.

Pintura incomprensible, sin forma ni belleza,
rebelde a la armonía de la naturaleza.

Celebro a Miguel Ángel contemplando a través de un gran bloque de mármol su futuro Moisés.

Celebro al dibujante cuyos trazos precisos poblaron Altamira de bisontes rojizos.

Celebro al arquitecto del templo de Luxor, en Chesterton celebro su docto buen humor.

Celebro a Fray Angélico poniendo en su pintura la dimensión flamante del relieve y la hondura.

Celebro a William Shakespeare, a Domingo Greco y a don Segundo Sombra, de los pagos de Areco.

Celebro a quien conoce la humana condición y procura no obstante lograr la perfección.

Con esto pensaba concluir con mi parte en esta presentación. Pero ocurre que casualmente tropecé luego con un poema que otro amigo común, Jorge Mazinghi, dedicara a la memoria de

UNA FAMILIA DE BANDIDOS EN 1793. MARIE DE SAINTE-HERMINE. RELATO DE UNA ABUELA. EDITORIAL VÓRTICE. BS. AS. 2012. 357 PÁG.

No quiero exagerar afirmando que el libro de Marie de Sainte-Hermine es uno de los libros que he leído más conmovedores y bellos en todo el sentido de la palabra. Y además bueno y verdadero.

Es uno de esos libros que son edificantes para el alma por la nobleza de los sentimientos de sus protagonistas, por la pureza de las costumbres y por el aire cristiano y auténticamente familiar y fraternal que se respira en cada una de sus páginas.

No es una novela color de rosa. Es una narración histórica que cuenta hechos terribles y que, por el modo en que ha sido escrita, semeja una novela histórica, una novela épica, una novela

nuestro querido Paqui Fornieles, al cual mencioné hace un rato como pintor de los Cursos de Cultura Católica. Y, por coincidir con el pensamiento expuesto en su libro por el Padre Dondo, elijo dos cuartetas de dicho poema como cierre de mi participación de esta tarde. Dicen así:

¿Cómo hilvanar tercetos fugitivos?
¿Y cómo aprisionar en el papel
la brisa que conmueve los follajes
y resiste la traza del pincel?

¿Dónde está lo importante y lo superfluo?
¡Quién pudiera decirlo con certeza!
Paqui bien lo sabía: sólo importan
las cosas en que Dios se hace belleza.

Nada más. Buenas tardes.

Juan Luis Gallardo

de aventuras, una novela de amor y una novela caballeresca.

Con esta obra se realiza la hidalguía de la Francia moderna, en general desconocida. La Revolución Francesa no alcanzó a corromper y someter por el temor a todos los franceses. Y así se destacaron resistencias memorables y, consiguientes masacres, en Lyon, en Toulon y en la Vendée, que luego continuarán años después en Bretaña y Normandía con la guerra de guerrillas. Por ejemplo, el furor diabólico y revolucionario hizo destruir la ciudad emblemática del Midi francés y sobre sus ruinas se elevó una columna, como sostiene Pierre Gaxotte, con esta paradójica inscripción: "*Lyon hizo la guerra a la libertad, Lyon ya no existe*".

Pero los hechos donde transcurre nuestra historia tienen lugar principalmente en Vendée y en el Anjou, donde hubo una guerra total de todo un pueblo

contra el invasor revolucionario que vino a eliminar a sangre y fuego todo lo máspreciado por la población del Noroeste francés, es decir, su Religión y su rey. Así demostró la población de la Vendée su profunda religiosidad y su fidelidad monárquica, inscribiéndose en las páginas de oro de las epopeyas católicas y, sin duda, obteniendo un lugar principal en la moderna historia de los mártires. La Fe y la valentía temeraria de jefes y soldados, de hombres, mujeres y niños es otro aspecto para destacar que eleva a este “país” de Francia entre los más bravos de los últimos tiempos.

Pretendo aquí no adelantar los hechos emocionantes y estremecedores de esta gesta en defensa del trono y del altar, animada de un ardor guerrero asentado en el coraje y la oración, en la Fe y en la intransigencia en los principios sacrosantos pero, tentado estoy de contar pormenores y anécdotas para convencer de la bondad de esta obra y, casi diría, de la necesidad de su lectura. Sin embargo, por el carácter del encargo, deberé dar una somera idea de su contenido.

Comienza la autora describiendo una escena digna de esas novelas clásicas de caballeros en donde el valor de la palabra empeñada, la nobleza de alma, la autoridad paternal, la camaradería y la resignación cristiana brillan singularmente.

La autora, huérfana de muy jovencita de una familia de antigua nobleza, es recibida como hija –junto a su hermana Genoveva- por los marqueses de Serant, que tienen un hijo único, Arturo, leal caballero del rey, entrelazándose la vida entre ellos y la fiel servidumbre hasta la muerte en una verdadera hermandad, que no surge con motivo de la guerra, la persecución y el genocidio, sino que se había tejido mucho antes, en tiempos de paz, y que llega durante el momento más álgido de crueldad a actos de sublime caridad por parte de todos los personajes de la familia.

En síntesis, es la amena narración de una familia en medio de los sucesos que dieron lugar al levantamiento popular en la Vendée y el Anjou como consecuencia del asesinato de Luis XVI y de la orden de reclutar 300.000 conscriptos para los ejércitos de la Revolución. Negándose la población a combatir del lado de los enemigos del Rey, de la Religión y de sus ministros, las familias enteras toman las armas impulsadas inicialmente por Jacques Cathelineau, el primer generalísimo del Ejército Católico y los “bandidos”, así llamados por el ejército invasor, conocido como los azules, “les bleus”, luego de varias batallas arrecian con toda la voluntad endiablada para sofocar la contrarrevolución y ahogarla en sangre, con una feroz decisión de exterminio poblacional como quizás haya habido pocos casos en la historia moderna de semejante magnitud y perversión.

Los pasajes de la obra que cuentan las crueldades inhumanas cometidas por los revolucionarios, por ejemplo los ahogamientos de Carrier, relatados –dicho sea de paso- sin detalles espeluznantes o macabros, revelan la saña tenaz de la Revolución por imponer en Francia, y luego en el mundo, un nuevo orden social y político. Pareciera que esa era la oportunidad y que, por tanto, no podía dejarse escapar.

Por tal motivo, frente a semejante trance los heroicos personajes retratados por la autora, dominados por el amor a Dios y al prójimo, cobran un relieve descollante y sus figuras se agigantan, por momentos, como si fueran émulo de los Macabeos.

Es un libro que, seguramente el habitual lector, querrá leerlo de principio a fin sin interrupción, no sólo por su trama apasionante, no sólo por su fácil lectura, no sólo por la atrapante descripción de la epopeya sino por las fuertes impresiones del relato que llegan a las entrañas.

Es una historia real donde se cruzan y disputan la venganza y el perdón, la bajeza y el amor limpio, la inmisericordia y el heroísmo, la tensión del riesgo y la providencia divina, todo dentro de un marco de intriga que mantiene en vilo al lector y donde ocupa un lugar eminente la caridad relegando a un segundo plano el honor.

Resulta notable advertir el sentido inquebrantable del deber que caracterizó a esa generación que convierte a la obra y sus conductas ejemplares en verdaderos arquetipos fundamentalmente para la juventud.

Por otro lado se entrecruzan la “*petite histoire*” con la “*grande histoire*”; se inserta la historia de esta gran familia en la historia grande. Sirve así el ejemplo de la Vendée de faro para Francia y el mundo; la sangre de los héroes y los santos no ha caído en vano pues en la tierra de San Luis volvió a renacer el catolicismo, tiempo después de estos hechos atroces, a veces hasta con más fuerza en muchos ambientes que se hicieron inmovibles en sus principios. Y pese a que el catolicismo no tuvo ya más una vigencia política a nivel nacional en el viejo país de los francos, dicha reacción histórica de defensa propia despertó en muchos círculos y en la “sana población” un espíritu de Fe, generado por la persecución religiosa y que pareciera permanecer todavía en nuestros días.

Por otra parte, como libro de familia, es decir, como aquellos “*livres de raison*” que existieron en las familias francesas del Antiguo Régimen, transmitidos de generación en generación para perpetuar la tradición familiar, claramente ha cumplido su misión con creces y, como se apuntó, ha rebasado ampliamente las fronteras de la familia de Sainte-Hermine convirtiéndose en una historia sencilla de las guerras de Vendée de cita obligatoria en la materia.

Siguiendo a sus entrañables personajes vemos de cerca los trágicos sucesos

que protagonizan los integrantes de la familia en aquél momento histórico y se nos hacen entrañables sus figuras. Nos encariñamos con Genoveva y la marquesa de Serant que sobresalen en sus páginas, pero también con Arturo y Santiago, con Justina y Pedro, con la familia Bureau, con el marqués de Serant y se nos vuelven simpáticos y cercanos los adalides del movimiento vandeano, como d'Elbée, de Bonchamps, de La Rochejaquelein, en su trato sencillo y familiar con el conde de Serant y con la familia Serant en general. Llama nuestra atención las figuras recias pero de corazón sensible del Señor de Sainte-Hermine y de Rambure y nos enternece el perfil del joven Tonio. Nos subleva la perfidia y villanía de Urbano y la maldad de Carrier, pero descubrimos con agradable sorpresa los signos de humanidad y valentía en los azules, como en el caso que recuerda la autora acerca del General Marceau. Hasta aparecen Luis XVI y María Antonieta en dos escenas distintas difíciles de olvidar.

Una familia de bandidos en 1793 nos presenta una sociedad donde predominaba la armonía de clases en la que existía el respeto y una verdadera y efectiva fraternidad, a diferencia de la pregonada por la Revolución que vino a destruir aquel estado de cosas; todo lo cual nos torna más incomprensible el odio de los revolucionarios al orden cristiano que reinaba en aquella sociedad evangelizada por San Luis María Grignon de Monfort.

La escritora pinta estos personajes, entonces, trasluciendo su enorme espíritu religioso que se trasunta en este ya clásico de la literatura contrarrevolucionaria.

Es un libro sumamente recomendable para la temprana juventud aunque, no obstante, sea un libro para todas las edades; cuya intriga en el desarrollo despierta un movimiento del alma para leerlo sin descanso y sin pausa.

Pese a estar dirigido por una abuela a sus nietos, como el clásico de la literatu-

ra francesa de la condesa de Ségur, este libro histórico familiar pareciera resultar un guión perfecto para una película de época, con sus elementos de aventura, acción, suspenso, drama, amor y heroísmo. Dios quiera que se lleve al cine como muchos lectores desean.

Esperemos también que el éxito editorial que ha tenido la primera edición del libro de Marie de Sainte-Hermine continúe en nuevas ediciones para despertar el interés por la lectura en las generaciones futuras, fundamentalmente en los estudiantes, y el celo por los deberes sagrados y los ideales de la civilización cristiana, aun a costa del sacrificio de la propia vida.

GRANDEZA Y ENIGMAS DE MAYO – JAIME LUIS ANAYA

Instituto de Magistrados de la Nación en Retiro.

“En el saber popular se ha mantenido por largo tiempo lo que Jorge Ramallo llamó la “versión normalista”, un relato edulcorado que los manuales de Grosso popularizaron acompañados por los dibujos de Fortuny que presentaban al pueblo frente al Cabildo” (Pág. 11). Así comienza el libro del Dr. Anaya, quien siendo abogado y Doctor en Derecho y en Ciencias Sociales, integró la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Comercial, después de haber sido Juez del Trabajo.

Su libro va hilando uno a uno a través de 25 capítulos los sucesos previos al 25 de Mayo de 1810, y desmintiendo las mitificaciones que la ideología liberal ha fabricado en torno a este hecho histórico, decisivo para la historia de nuestra Patria.

Comienza aclarando que las Indias no eran colonias al modo inglés, es decir,

En fin, es un texto beneficioso y oportuno para estos tiempos ya que la familia protagonista se eleva como un modelo para el mundo entero, sin distinción de nacionalidad, no solamente por sus virtudes heroicas sino porque pone de realce la importancia de la vida cristiana ligada al estricto cumplimiento del deber, quizás como preparación necesaria para los tiempos turbulentos y para aquellos en que el Señor de los Ejércitos exige la hora de la prueba en la batalla por la defensa de sus Derechos.

Por último, no se puede menos que felicitar a la editorial y a los autores de tan inspirada iniciativa.

Juan Bautista Fos Medina

como sinónimo de factorías comerciales. Eran posesiones de la Corona española, con órganos propios de gobierno, como lo fue el Cabildo que se convocaba para decidir reunido con las autoridades civiles y religiosas, agrupando a los vecinos.

El Dr. Señala que *“en los prolegómenos del evocado mayo, incidieron acontecimientos europeos que fueron decisivos para la suerte de las Indias en general”* (Pág. 53). El primero de estos acontecimientos es el Tratado de San Ildefonso que la Corona Española firma con Francia en 1796. Nueve años después, tras la derrota de Trafalgar, España perdió su flota, renunciando al título de potencia marina. El paso siguiente fue el permiso otorgado a Napoleón para pasar por España y llegara Portugal. En febrero de 1808 las tropas francesas ocuparon el norte de España.

Tras esta situación se difundió un fenómeno que el Dr. denomina *juntismo*: la proliferación de Juntas de gobierno ante la imposibilidad del legítimo rey de hacer valer sus funciones. Estas juntas se difundieron regionalmente como gobier-

nos de emergencia y enfrentamiento al invasor en Asturias y León. Para encauzar la situación se creó una Junta Central que residía en Sevilla, pero su huida luego de la invasión de Napoleón, provocó conflictos en las juntas de América, desconociendo la autoridad de esta Junta para Gobernar esta región.

Pero también en América, producto de los europeos, se produjeron acontecimientos que anteceden directamente a mayo de 1810: podemos nombrar la destitución del Virrey Liniers luego de la segunda invasión inglesa, por un Cabildo Abierto sin que la Audiencia participase en tales resoluciones, pese a sus facultades de gobierno. Según la tesis del Dr. Anaya, *“esto marcó una fractura en el régimen político militar y el protagonismo de una institución gubernativa de la ciudad en detrimento de los órganos virreinales”* (Pág. 63). También la formación de un ejército consiente de su fuerza y poder, fue un factor decisivo.

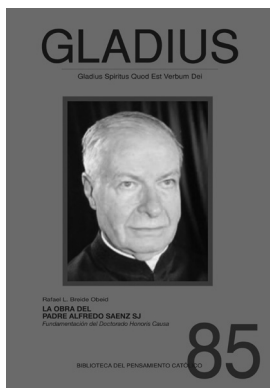
En 1809 Napoleón, que controlaba la mayor parte de la península, hizo pú-

blico su apoyo a la independencia de las colonias españolas; hecho que muchos historiadores han dejado de lado. Existía en la mente de Napoleón la necesidad del desmembramiento del imperio español, como medio para llevar a cabo su política.

Los sucesos que se relatan a continuación son harto conocidos: la destitución del virrey Cisneros y la creación de una Junta a designar por el Cabildo; la jura de fidelidad a Fernando VII; la constitución de la primera y segunda junta, y dentro de ésta las distintas tendencias que son analizadas por el autor desde la perspectiva de los diferentes historiadores que se han referido al tema.

Casi al final de su obra, analiza el *verdadero significado de mayo*: no como un movimiento independentista pues esta idea no existía todavía en las mentes de los protagonistas, sino como el nacimiento de un gobierno autónomo, impulsado por las milicias no por el “pueblo”, debido a la situación reinante en España.

Nahir Pasquier



GLADIUS

Algunas librerías donde se encuentra disponible la revista

Club del libro cívico

Marcelo T. de Alvear 1326/48 local 147

Apuntes Libros

apuntes@libreriacordoba.com

Universidad Católica Argentina

guillermina_celeri@uca.edu.ar

Silvia Gómez

ventas@buencombate.com

Librería Católica Acción

libreriaaccion@uolsinectis.com.ar

Serviam

4738-8066

Vórtice

vortice@libros@gmail.com

Ariel Palermo

libreriaelarbol@yahoo.com.ar - Mendoza

Librería María del Rosario

(29115) 447-7775 - Bahía Blanca

Instituto del Verbo Encarnado

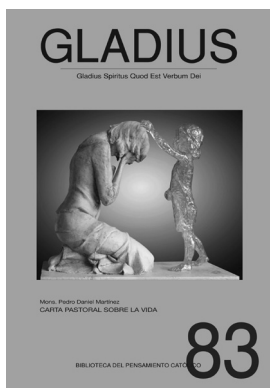
libroskolbe@yahoo.com.ar - San Rafael

NUEVA LIBRERÍA

“Instituto Dr. Francisco M. Bosch”

Suipacha 128 PB “I” - CABA

Tel/fax: 4328-4674



GLADIUS

¡EL MEJOR REGALO ES UN LIBRO!

Pedido de Publicaciones

Nombre y Apellido:.....

Domicilio:.....

..... CP:.....

Localidad: Prov.:

Teléfono: E-mail:

Formas de pago

1) Depositar la suma que corresponda en cualquier sucursal del Banco HSBC, Cuenta Corriente 6173203059, CBU 1500617400061732030596, a nombre de FUNDACIÓN GLADIUS, CUIT 30-64582829-8. Enviar luego la copia de la boleta de depósito junto con el pedido, a FUNDACIÓN GLADIUS, C. C. 376 Correo Central (C1000WAD) Buenos Aires o via e-mail a: fundaciongladius@fibertel.com.ar

2) Enviar cheque o giro postal o bancario contra plaza Buenos Aires, a la orden de FUNDACIÓN GLADIUS, C. C. 376 Correo Central (C1000WAD) Buenos Aires

Remito la suma de \$ Depósito Cheque Giro
en concepto de la/s publicaciones señaladas

BIHOTÁJA DÁL PÁNSAM IÁNTO CATÓILJO GLADIUS

Suscripción Gladius	Ordinaria	Estudiante	Extranjera	Apoyo
<input type="checkbox"/> Año 2013: Volúmenes 85-86-87	\$ 150	\$ 100	U\$S 150	\$ 300

Volúmenes sueltos (1-2-3-4 agotados) c/u \$ 50

Indique los números solicitados: _____

Solicite nuestros libros al e-mail:
fundaciongladius@fibertel.com.ar

Marque con una X el/los libro/s elegido/s:	\$
<input type="checkbox"/> ANÓNIMO, Libro Acerca de la Natividad de María	\$ 20
<input type="checkbox"/> BALLESTEROS, Juan Carlos Pablo, La Filosofía del Padre Castellani	\$ 40
<input type="checkbox"/> BOJORGE, Horacio, ¿Entiendes lo que Lees?	\$ 52
<input type="checkbox"/> BOJORGE, Horacio, Estas son Aquellas Palabras Mías	\$ 52
<input type="checkbox"/> BREIDE OBEID, Marcelo Luis, Vocación del Militar Cristiano	\$ 52
<input type="checkbox"/> BREIDE OBEID, Rafael Luis, Legislación Fundamental sobre Recursos Naturales y Ambiente Humano Sustentable	\$ 360
<input type="checkbox"/> BREIDE OBEID, Rafael Luis, Teología Política según Gueydan de Roussel	\$ 75
<input type="checkbox"/> CATURELLI, Alberto, Dos, Una Sola Carne	\$ 70
<input type="checkbox"/> CATURELLI, Alberto, El Abismo del Mal	\$ 52
<input type="checkbox"/> CATURELLI, Alberto, Examen Crítico del Liberalismo como Concepción del Mundo	\$ 45
<input type="checkbox"/> CATURELLI, Alberto, La Historia Interior	\$ 52
<input type="checkbox"/> CATURELLI, Alberto, La Iglesia Católica y las Catacumbas de Hoy	\$ 60
<input type="checkbox"/> CATURELLI, Alberto, La Patria y el Orden Temporal	\$ 60
<input type="checkbox"/> CATURELLI, Alberto, Orden Natural y Orden Moral	\$ 120
<input type="checkbox"/> CAVIGLIA CÁMPORA, VAN RIXTEL, Tercer Milenio. El Misterio del Apokalipsis	\$ 120
<input type="checkbox"/> DE VIZCARRA, Zacarías, La Vocación de América	\$ 45
<input type="checkbox"/> DELHEZ, Víctor, 49 Grabados Sobre el Apocalipsis	\$ 110
<input type="checkbox"/> DIEZ, Marcelo, Luces y Sombras de la Educación Argentina	\$ 43
<input type="checkbox"/> EDDÉ, Emile, El Líbano en la Historia	\$ 52
<input type="checkbox"/> GUEYDAN DE ROUSSEL, Guillermo, Verdad y Mitos	\$ 52
<input type="checkbox"/> GUEYDAN DE ROUSSEL, Guillermo, El Verbo y el Anticristo	\$ 52
<input type="checkbox"/> HÖFFNER, Josef Card., ¿Doctrina Social de la Iglesia o Teología de la Liberación?	\$ 17
<input type="checkbox"/> LASA Carlos Daniel, Tomás Darío Casares	\$ 52
<input type="checkbox"/> MARTÍNEZ, Ma. Esther P. de, Conocer Nuestro Tiempo	\$ 60
<input type="checkbox"/> MARTÍNEZ, Ma. Esther P. de, La Cara Oculta del Sexo	\$ 17
<input type="checkbox"/> MIHURA SEEBER, Federico, De Profecía y otros temas de actualidad	\$ 50
<input type="checkbox"/> MOLNAR, Thomas, La Iglesia Peregrina de los Siglos	\$ 52
<input type="checkbox"/> PAGANO. José León, El Testigo Romano	\$ 52
<input type="checkbox"/> REGO, Fransisco, La Nueva Teología de Nicolás de Cusa	\$ 52

Marque con una X el/los libro/s elegido/s:**\$**

<input type="checkbox"/> REGO, Juan, La Polémica de los Universales: sus Autores y sus Textos	\$ 52
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Antonio Gramsci y la Revolución Cultural	\$ 20
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Cristo y Las Figuras Bíblicas	\$ 120
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Cardenal Pie	\$ 70
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Fin de los Tiempos y Siete Autores Modernos	\$ 110
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Hombre Moderno	\$ 45
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Icono, esplendor de lo sagrado	\$ 110
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Pendón y la Aureola	\$ 66
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Santo Sacrificio de la Misa	\$ 50
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Isabel la Católica	\$ 28
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Ascensión y la Marcha	\$ 43
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Caballería	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Catedral y el Alcázar	\$ 52
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Cristiandad y su Cosmovisión	\$ 110
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades I	\$ 54
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades II	\$ 54
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades III	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y Las Tempestades IV	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades V	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VI	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VII	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VIII	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades IX	\$ 66
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades X	\$ 66
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades XI	\$ 72
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades XII, La Gesta de los Cristeros	\$ 100
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio I	\$ 72
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio III	\$ 54
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio IV	\$ 72
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio V	\$ 52
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VI	\$ 52
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VII	\$ 54

Marque con una X el/los libro/s elegido/s:	\$
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VIII	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VIII: La Expectación de la Parusía	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida	\$ 52
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida (Los 3 Volúmenes)	\$ 120
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Rusia y su Misión en la Historia I	\$ 70
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Rusia y su Misión en la Historia II	\$ 140
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, San Bernardo	\$ 28
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, San Fernando	\$ 28
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, San Pablo	\$ 28
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Siete Virtudes Olvidadas	\$ 66
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Ramiro, Sólo Dios Basta	\$ 50
<input type="checkbox"/> SÁNCHEZ MÁRQUEZ, Manuel, Occidente y Cristiandad	\$ 52
<input type="checkbox"/> SÁNCHEZ MÁRQUEZ, Manuel, Historia Sintética de España Defensora de la Cristiandad	\$ 52
<input type="checkbox"/> Santo Tomás de Aquino, Las Creaturas Espirituales	\$ 70
<input type="checkbox"/> Santo Tomás de Aquino, Del Movimiento del corazón	\$ 20
<input type="checkbox"/> TOHT, Tihamer, El Joven y Cristo	\$ 35
<input type="checkbox"/> TOHT, Tihamer, Pureza y Juventud	\$ 35



I N D I C E

Rafael Luis Breide Obeid | La Justicia y el Estudio del Derecho

Manuel Vargas de la Torre | La Virgen de Guadalupe y la Hispanidad

Patricio H. Randle | Iglesia como templo

Traducción de Patricio H. Randle | Actualidad del canto gregoriano

Patricio H. Randle | Abadías tradicionalistas en pleno siglo XXI

Hernán Sebastián Sánchez Rioja | Participación y temporalidad.
En busca del sentido del ser finito

Daniel Omar González Céspedes | La santa muerte del cura Brochero

Carlos Baliña | El donatista Tyconius,
padre de la hermenéutica cristiana occidental

Javier Olivera Ravasi | Hugo Wast: ¿antisemita?

Carlos Mancuso | Actividad del demonio sobre el hombre

El testigo del tiempo. Bitácora
Libros y Revistas recibidos
Bibliografía



ISBN 978-987-659-039-6

