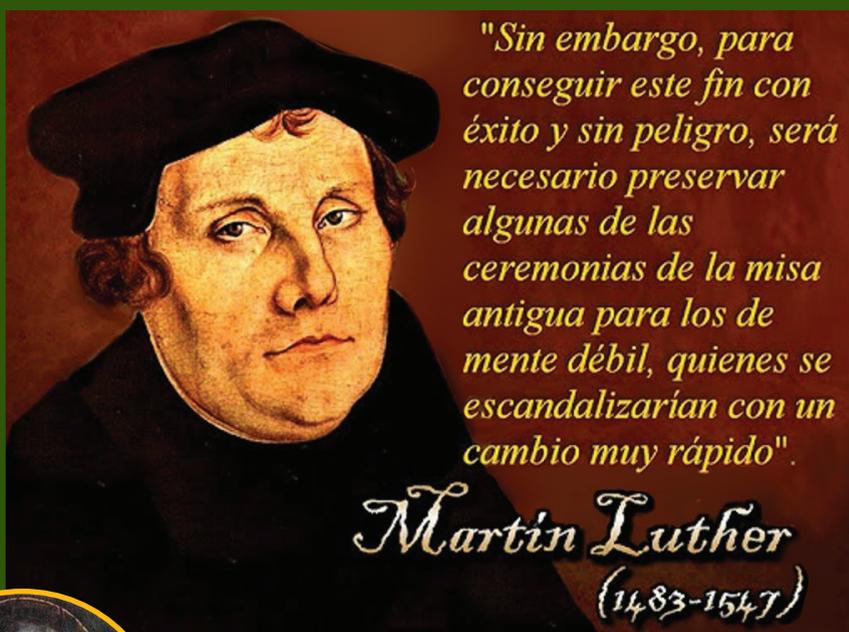


GLADIUS

Gladius Spiritus Quod Est Verbum Dei

HORACIO BOJORGE

PROCESO DE PROTESTANTIZACIÓN DEL CATOLICISMO



"Sin embargo, para conseguir este fin con éxito y sin peligro, será necesario preservar algunas de las ceremonias de la misa antigua para los de mente débil, quienes se escandalizarían con un cambio muy rápido".

Martin Luther
(1483-1547)



Padre Alfredo Sáenz

DIONISIO AREOPAGITA:
*El Teólogo de la tiniebla
deslumbrante*

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

96

GLADIUS

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO

96



GLADIUS

Año 32 / Nº 96
Asunción de la Virgen 2016

Director

Rafael Breide Obeid

Consejo Académico:

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

ILUSTRACIÓN DE TAPA

*Ilustraciones de Martín Lutero y
del discípulo de san Pablo Dionisio
Areopagita.*

La compra de las obras del fondo editorial y
las suscripciones se pueden efectuar:
Mediante formulario de pág. 189, enviado al
correo, fundaciongladius@gmail.com.ar o en
Librería Imagen y Palabra, Av. Córdoba
1521, CABA, Tel/Fax: 4815-0696 (Lunes a
viernes de 11 a 19 hrs.)

Para correspondencia, envío de artículos
o reseñaciones dirigirse a: Fundación Gladius,
Suipacha 128 PB "I", CP 1008, CABA,
Argentina, fundaciongladius@gmail.com.ar

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

Queda hecho el depósito que
establece la ley 11.723

Bojorge, Horacio

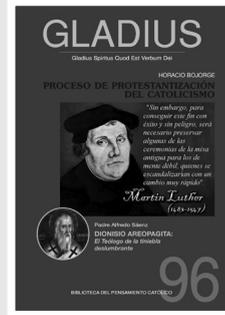
Proceso de protestización del catolicismo / Horacio Bojorge. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gladius, 2016. 176 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-987-659-063-1

1. Historia Contemporánea. I. Título.
CDD 982

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

Noviembre de 2016



ÍNDICE

Editorial:

Carlos Daniel Lasa
In Memoriam - Alberto Caturelli 3

Horacio Bojorge
**Proceso de protestantización del
catolicismo** 7

Padre Alfredo Sáenz
**Dionisio Areopagita: El Teólogo
de la tiniebla deslumbrante** 35

Mario Caponnetto
El espíritu de la Teología Tomista 53

P. Dr. Javier Olivera Ravasi
**Esclavitud e Iglesia:
¿cambió la doctrina o no?** 71

María Delia Buisel
**La única reliquia de santa Juana
de Arco vuelve a Francia** 99

José Luis (Dimas) Antuña Gadea
La Misa solemne 105

NOTA LITERARIA:

Marcelo Luis Breide Obeid
Magencio Van der Meerch 145

EL TESTIGO DEL TIEMPO. BITÁCORA..... 149

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS..... 151

BIBLIOGRAFIA..... 153

Recensión sobre el Diccionario de Antinomias y Distinciones del arq. Patricio Randle | 153 - 167 | TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Paris, Ed. du Cerf. Théologies, 576 pp. | 167 - 170 | Madre Ma. Amada de Jesús i.c.d., **Madre María del Carmen de Jesús.** La Plata, Monasterio Regina Martyrum y San José. 170 - 172

In Memoriam**Alberto Caturelli**

(1927 – 2016)

CARLOS DANIEL LASA

En el libro de las *Confesiones*, Agustín advierte que el problema del hombre es una *magna quaestio*¹, un abismo insondable que escapa a una plena y sólida comprensión². Refiere Agustín que el alma humana que se auto-conoce, vive, respecto de sí misma, una escisión interior. Y esta disensión se da precisamente porque ella, que aparentemente se conoce, no deja de buscar y conocerse aún más. Ella intenta borrar esa distancia que media entre el saber de su existencia y el pleno conocimiento de sí.

Este *querer conocerse* indica, por un lado, un acto primero de auto-conocimiento, ya que el alma no podría buscarse si previamente no tuviese

1. San Agustín. *Confesiones*, IV, 4, 9.

2. Cfr. *Ibidem*, IV, 14, 22.

una noticia de sí misma; pero, por el otro, el referido auto-conocimiento no es pleno, no es acabado. Refiere Agustín en el *De Trinitate*: “Además, cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce. Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque, si sabe que no sabe, se conoce, y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscarse para conocer, sabe que se busca y se ignora”³.

Esta inadecuación del alma respecto de sí misma (que, por un lado, se sabe, es auto-conciencia, pero, por el otro, no se posee en plenitud), despierta la necesidad de la búsqueda.

Puede observarse que esta escisión del hombre consigo mismo⁴ hará de él un ser inquieto. Esta agitación no es otra cosa que la tensión ontológica de alguien que no puede dejar de buscarse desde el mismo momento en que, si bien *se sabe*, no se conoce en plenitud.

Sin embargo, esta inquietud no podría jamás quietarse de no mediar, entre el acto de *saberme* y de *no saberme* en plenitud, un *eros* que intente anular esa distancia, un *eros* que sea capaz de hacerme *uno* conmigo mismo. Sin *eros* no hay completud; sin *eros*, la edificación plena del hombre no resulta posible. Y si hay un conocimiento originario de sí, también existe un amor originario de sí que se prolonga en un deseo de posesión de la totalidad.

En el espíritu de Alberto Caturelli ese descubrimiento de sí, que se traducirá luego en una ferviente y apasionada búsqueda para alcanzar la completud, se hizo patente desde muy tierna edad. En su escrito *La historia interior* refiere: «Una vez, siendo muy niño, cuando miraba absorto cómo se ponía el sol en el horizonte de la pampa infinita, tuve una suerte de vértigo al asomarme súbitamente a un verdadero abismo; me pregunté ¿quién soy soy? Todavía recuerdo el estupor cercano al terror porque estaba mirando una sima de la cual no podía ver el fondo»⁵.

Esa profundidad insondable era un fondo interior que, si bien pertenecía al alma, no podía aprehenderse. Ese *fondo sin fondo* no es otra Realidad que Aquel que es más íntimo al yo que el yo mismo. Esta interioridad metafísica, constituida por los polos del yo y de Dios,

3. San Agustín. *La Trinidad*, Lib. X, cap. 3, 5.

4. Cfr. *Ibidem*, Lib. X, 16, 25.

5. Alberto Caturelli. *La historia interior*. Bs. As., Gladius, 2004, p. 17.

sería actuada en Caturelli a través de un acto de búsqueda metafísica iluminado por una luz de lo alto, por la luz de la fe en Cristo.

El *eros perfectivo* del filósofo cordobés fue actuado siempre dentro de un dinamismo intelectual, de una búsqueda filosófica ejercida dentro de la sabiduría que la fe le brindaba. Me atrevo a decir que no hay nada en el pensamiento de Caturelli que no sea un esfuerzo de esclarecimiento de la fe cristiana por cuanto estaba convencido que sólo ella era la única que podía dar respuesta a esa inquietud que se le había suscitado desde muy niño: ¿quién soy y para qué soy? Su vida fue, como lo señala el título del segundo capítulo de su *Historia interior*, un *itinerarium mentis in Deum*.

La presencia del *eros perfectivo* en el alma de este gran filósofo se dejaba ver en cada conversación. No era un hombre vulgar, no era aquel hombre del que, otro gran filósofo José Ortega y Gasset, describiera como el que repite siempre lo mismo, manifestando, en lugar de una vida plena, una forma inerte de la existencia⁶. Frecuentar a Caturelli equivalía a alternar la vida plena, la vida del espíritu, esto es, aquella trayectoria que es crecimiento, perfeccionamiento, elevación. En efecto, su *eros perfectivo* no se volcaba sólo sobre sí mismo, sino que se expandía hacia todo otro corazón receptivo. De allí su generosidad infinita para con todos aquellos que, libremente, quisieran abrazar el camino ascendente del espíritu.

Recuerdo cuando un gran sacerdote e intelectual cristiano, Luis Alessio, me recomendó que Alberto Caturelli fuera mi director de tesis de doctorado. Le escribí un 14 de febrero del año 1989. Me contestó, muy amablemente, el 10 de marzo del mismo año en estos términos: “Con todo gusto le ayudaré en la preparación de su tesis doctoral; usted sabe que las vocaciones intelectuales serias y apostólicas son cada vez más raras y tanto la Iglesia como la Argentina están muy necesitadas de ellas”. Y sus letras terminaban del siguiente modo: “Ya sabe, estoy a sus órdenes y encantado de ayudar en lo que pueda”.

Fue así que visité por vez primera, en ese lejano 1989, la señorial casa de Arturo M. Bas 366. El primer encuentro fue conmovedor para mí por cuanto tenía plena conciencia de quién era ese hombre humilde y bondadoso que me recibía con los brazos abiertos. Fue él mismo

6. Cfr. José Ortega y Gasset. «Azorín: primores de lo vulgar». En *Obras Completas de José Ortega y Gasset. Tomo II. El Espectador. (1916-19334)*. Madrid, Revista de Occidente, 1963, 6ª edición, p. 176.

quien me sugirió considerar, en mi tesis de doctorado, la figura de Tomás Darío Casares (recordé, de inmediato, la ocasión en que Mons. Octavio Nicolás Derisi hablara sobre Casares desde una profunda admiración hacia su persona).

Sin vacilación alguna acepté su sugerencia y me puse a trabajar. Luego de la defensa, en la Universidad Católica de Córdoba, la tesis fue publicada y, una vez más, la generosidad del maestro volvió a hacerse presente ya que tuve el gran honor de que me prologara el libro.

Esta generosidad no era fortuita, sino el resultado de un alma magnánima, que centraba su grandeza no en sí mismo sino en Aquel que lo había elegido, antes de existir. Recuerdo con emoción aquel justo y cálido homenaje que le brindara FASTA en el Simposio realizado entre los días 26 al 28 de abril de 2001 en Mar del Plata. En la oportunidad, nuestro amigo y maestro concluyó su discurso citando el siguiente texto de Juan (15, 5): “Sin Mí, nada podéis hacer”.

La vida de Alberto Caturelli se identificó con aquel camino y método enseñado por los medievales, más concretamente por Anselmo: el del *fides quaerens intellectum*. Él sabía que su esfuerzo permanente debía centrarse en hacer de la Verdad creída, una Verdad sabida.

Caturelli nos enseñó, mediante el testimonio de su vida, aquello que Maritain refiere en su escrito *Grandeza y miseria de la metafísica*: que los hombres debemos vivir no de verdades que nos sirvan, sino de una Verdad a la cual sirvamos, por cuanto sólo ella es el alimento del espíritu y la base de nuestra grandeza.

Deliberadamente he optado por no referirme a la proficua vida académica de Alberto Caturelli; solo he intentado, humildemente, dar testimonio y rendir honra a un espíritu que buscó y amó la Verdad, y que dio testimonio de ello a lo largo de sus 89 años.

Proceso de protestantización del catolicismo.

La instrumentalización del texto bíblico por ideologías naturalistas de naturaleza política y psicologista

Del reconocimiento del sentido literal a su substitución por atribuciones

HORACIO BOJORGE

Agradezco a Cristian Iglesias y a los organizadores de estas Jornadas Pro Vida y Familia; de la SITA en Argentina y del Centro Pieper, la oportunidad de venir a Mar del Plata y de dirigirles la palabra en el Centro Pieper¹.

Cristian me pidió que desarrollara algún tema de hermenéutica, dado que el año pasado estuvieron estudiando el documento de la Comisión Bíblica “La Interpretación de la Biblia en la Iglesia” que, con razón, les ha causado cierta perplejidad a algunos.

Confieso que me resultaba muy difícil demarcar un tema tratable en el lapso del que dispongo.

Y esto es así, no solamente por la vastedad del asunto en sí y por la dificultad de acotar algún tema dentro de asunto tan vasto, sino porque es un tema que considero de alguna manera, y por así decirlo, *autobiográfico*.

Afortunadamente convinimos con Cristian en que el tono de esta exposición podría ser más bien coloquial que académico. Y por eso me atrevo a darle al asunto de la hermenéutica bíblica en la iglesia una impostación algo autobiográfica y de “memorias”.

Hay un hecho que me ha ocupado a lo largo de mi vida sacerdotal y que me sigue provocando a pensar y sobre todo a discernir.

Ese hecho es la coexistencia de, por un lado, una normativa eclesial

1. Conferencia pronunciada en el centro Pieper – Mar del Plata – 7 de mayo 2011

muy clara sobre la hermenéutica bíblica, normada desde León XIII en adelante por varias encíclicas pontificias y finalmente en el Concilio Vaticano II por la *Dei Verbum*, y por otro lado el hecho de la proliferación de desviaciones en la interpretación de las Sagradas Escrituras a pesar de la clarísima normativa eclesial.

Me he ocupado por escrito, en mi vida, -por lo menos en seis principales oportunidades -, de la *Dei Verbum* como norma de la hermenéutica católica y de los errores hermenéuticos contemporáneos.

El hecho con el que me he enfrentado en mi vida de sacerdote y escriturista ha sido la invasión, podría llamarse cancerosa, de la libre interpretación protestante en los medios académicos católicos, en el púlpito y en círculos bíblicos. La Iglesia católica siempre ha cultivado el sentido literal de la Sagrada Escritura y se caracteriza por ello. Por el lado protestante, según la hermenéutica de Lutero, se ha defendido la libre interpretación. Eso significa la anarquía interpretativa, porque sustituye la exégesis por la eiségesis. Es decir que sustituye la escucha atenta y obediente del sentido divino de la escritura inspirada, por la inyección de sentidos múltiples. Eso significa que se sustrae al magisterio de la Iglesia la autoridad interpretativa del único y verdadero sentido de las Sagradas Escrituras, y éstas quedan abandonadas al 'libre arbitrio' del lector y sometidas a relecturas naturalistas ajenas e impostoras del sentido religioso auténtico que le ha reconocido siempre la Iglesia.

Los seis hitos históricos que recorreré a continuación, documentan esa invasión del sentido acomodado en las Sagradas Escrituras en forma de desmentidos formales y substituciones por sentidos atribuidos. Son hitos de un largo y generalizado proceso de impostura y falsificación de las Sagradas Escrituras.

1) ÉXODO Y LIBERACIÓN

El primer escrito que recuerdo haber dedicado al tema, fue un breve artículo titulado: *Éxodo y Liberación*² publicado en la revista *Víspera* en diciembre de 1970.

En él cuestionaba el uso acomodado y extra-bíblico que autores de la teología política de la liberación, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, y otros, hacían del relato del Éxodo, para usarlo como paradigma de la liberación social y política. Liberación a la que

2. *Éxodo y Liberación*, en: *Víspera* (Montevideo) (Oct.-Dic. 1970) N° 19-20, pp. 33-37

ellos se referían adoptando un enfoque a-religioso no sólo ajeno, sino contrario, al sentido literal y sobre todo tipológico del relato.

Yo señalaba allí que el fin último que, según el relato bíblico, mueve a Dios para obrar la liberación del pueblo es de orden *cultural*: “deja salir a mi pueblo *para que me rinda culto en el desierto*”³.

“El Éxodo - escribí entonces -, es liberación, no sólo - ni tanto -, porque libra de la esclavitud y saca de Egipto, sino - y principalmente - porque es la etapa previa e imprescindible para entrar en una tierra donde sea posible dar culto a Dios, y sólo a Él, no sólo en y por el culto, sino mediante toda la vida, en la observancia de sus preceptos, o sea, habitando en el País de Dios según el beneplácito de Dios”.

Los teólogos de la liberación se desentendían de este término “ad quem” religioso y cultural de la gesta liberadora de Egipto, pero, en realidad, según todo el contexto bíblico, sólo allí, en ese término, culminaba la libertad. No en la pura salida de Egipto.

Llamé la atención, en aquel breve escrito, sobre el hecho de que en hebreo, la palabra *avodáh* significa tanto la esclavitud en Egipto como el *cultivo* de la Tierra santa y también el *culto* a Dios.

Avodáh es *culto*, *cultura* y *cultivo*. Y diría que por ese orden y de forma inescindible. El culto es la fuente de la cultura y la cultura gobierna la relación del hombre con la Tierra prometida como don de Dios, y las demás relaciones de la vida familiar, social y política.

Invocaba en aquel artículo el comentario al Libro del Éxodo del afamado exegeta francés Georges Auzou titulado significativamente: “*De la esclavitud al culto*”⁴. La seria exégesis de Auzou muestra que Dios es, en el relato bíblico, el autor tanto del éx-odos de Egipto cuanto del eis-odos en la Tierra prometida. Dios saca de Egipto con la finalidad de introducir en la Tierra donde se le rendirá culto, - no sólo en el Templo -, en las grandes fiestas, sino con toda la vida que en esas grandes fiestas se celebra.

Dios es el agente soberano y omnipresente de todo el relato liberador, donde la salida de Egipto es lo de menos en comparación con la meta⁵. Dios comienza hablando de la situación en que se encuentra el pueblo,

3. Éxodo 7, 16; 8, 16. 21-23; 9, 1.13; 10, 7-9;

4. Georges Auzou, *De la Servitude au Service* (Col. Connaissance de la Bible 3) Ed. de L'Orante, Paris 1961. La traducción castellana existente tradujo infelizmente: *De la servidumbre al servicio* (Col. Actualidad Bíblica 2) Ediciones Fax, Madrid 1979

5. Y eso se ve principalmente en el fragmento Éxodo 6,2-8

sigue prometiendo que los libraré y castigará a sus opresores, continúa manifestando su intención de hacer alianza con los hijos de sus amigos los patriarcas, con todo lo cual se hará manifiesta su gloria, por medio de una revelación más perfecta de su nombre: Yahwé: El que es, el que está, el que está a favor de los suyos, el que obra a favor de los suyos.

Conocido ahora por su verdadero nombre, el mismo Dios que los libró de Egipto, los introducirá en la Tierra que había prometido.

Después de asentar esto, continuaba el desarrollo lógico de mi escrito mostrando que, “Si los temas del Éxodo (y de la posesión de la Tierra, etc.) tienen *algo* que decir para el cristiano de hoy, ese algo se debe interpretar a través de Cristo”.

Y apoyaba esta afirmación en el siguiente argumento, tomado del número 16 de la Dei Verbum: “Dios es el autor de ambos testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el nuevo y el Nuevo descubriera el Antiguo”. El Nuevo Testamento y la liberación que trae Cristo es la que arroja luz sobre el sentido de la liberación del Éxodo de Egipto y la Entrada en la Tierra.

Por eso, proseguía argumentando “La fundamentación bíblica de una teología de la liberación debe tener en cuenta, al acudir al Antiguo Testamento, la trasposición cristológica y esjatológica de los temas veterotestamentarios que ha tenido lugar en el Nuevo Testamento”. Y objetaba a estos autores que: “Retroceder al Éxodo saltándose a Cristo, equivaldría a cerrarse las puertas a la comprensión de la auténtica liberación del cristianismo y del hombre”. Y que “Por tanto, la pregunta central que debe plantearse una teología de la liberación es acerca de la índole de la libertad que ofrece Cristo. Un salto hacia el Éxodo, omitiendo esta pregunta, equivaldría a una regresión, a una vuelta al pasado que no está lejana de las estructuras y procedimientos de la mentalidad y el pensamiento mítico”. Es decir, al mito del eterno retorno.

Y continuando con las correcciones hermenéuticas, agregaba, invocando las normas de la Dei Verbum en su número 12:

“El principio hermenéutico de la *totalidad*, exige que consideremos los temas del Éxodo como un momento de una historia. La teología de la liberación no puede desentenderse – si quiere argumentar desde la Escritura – del “para qué” y del “hacia Dónde” de una liberación”.

A lo que agregaba que: “El principio de *unidad* de ambos testamentos impide a su vez un salto mítico a los orígenes y a la esperanza de su retorno, y nos enfrenta a la tarea de desentrañar las implicaciones actuales de la libertad cristiana. Este principio de la unidad de la historia, de

su linealidad y no ciclicidad, plantea a la teología de la liberación una pregunta doblemente difícil: ¿cómo libera Cristo? Y ¿cómo [y de qué] nos libera Cristo hoy? Es obvio que para la teología de la liberación, *la libertad de los hijos por ser hijos* es algo carente de significación y de importancia y a eso aludía mi pregunta.

Llegando ya a la conclusión del artículo lo cerraba con una serie de interrogantes que en realidad cuestionaban la hermenéutica bíblica del discurso liberacionista:

“La consideración combinada de ambos principios [hermenéuticos] coloca a la teología entre otras preguntas igualmente serias: ¿Cuál es el papel de las realidades terrenas en la economía de salvación-liberación cristiana? Parece claro que en el cristianismo, la salvación ya no está vinculada a un lugar geográfico: Palestina. Pero ¿qué significa esta desvinculación?”

Y después de plantear algunas preguntas más, concluía con un cuestionamiento a fondo de la acomodación del Éxodo al programa político liberacionista, diciendo:

“Si bien estas son las preguntas finales de este trabajo, no son las preguntas últimas. Nos quedan todavía algunas preguntas que tocan las raíces mismas del esfuerzo teológico al que hemos deseado hacer un aporte: ¿cuál es la auto comprensión del hombre que hoy en día busca elaborar una teología de la liberación [y fundamentarla bíblicamente]? ¿Por qué echa tan espontáneamente mano de los temas del Éxodo? ¿Por qué se siente más inclinado a ellos que a los temas del Exilio, por ejemplo? ¿Por qué Egipto y no Babilonia? ¿Por qué el Faraón y no Nabucodonosor? Aunque no sean estas las preguntas que suele plantear el hombre de hoy a la Biblia, bien pudieran ser las preguntas que la Biblia le plantee al hombre de hoy... o que le pueda plantear si éste se deja interpelar por ella”.

En efecto ¿por qué no pensar que la situación de injusticia social y económica se debe a haberse apartado de Dios y haberse vuelto a los ídolos y desoído a los profetas? ¿Por qué no pensar que la liberación debía obtenerse por la conversión y la vuelta al Padre, fuente de aquella libertad de la que nacen todas las demás libertades y sin la cual perecen todas sustituidas por todas las esclavitudes? ¿Estamos ante un pueblo inocente y oprimido injustamente, o estamos ante un pueblo apóstata que se ha precipitado a sí mismo en la esclavitud al apartarse del Padre?

Sobre este articulillo se cernió un gran silencio. Pienso que produjo incomodidad. No se podía admitirlo al diálogo sin evidenciar que los

planteos liberacionistas se desentendían tanto de una exégesis seria del Antiguo Testamento, cuanto de su sentido *tipológica* (contenido en su sentido literal y por lo tanto inspirado por Dios).

Dios mismo nos ha revelado que la esclavitud de Egipto es figura del pecado, el paso por el mar Rojo lo es del bautismo, y la Tierra Prometida es tipo del Padre en la patria celestial.

La acedia de estos liberacionistas por esta referencia a la verdad tipológica contenida en la Sagrada Escritura era tan grande; y la censura previa impuesta al pensamiento y a la explicitación de la doctrina cristiana eran tan violenta; que de haber osado plantearlo yo más blanco sobre negro, se habría bajado también la cortina con un “te oiremos otro día” como a San Pablo en el Areópago. A pesar de mi comedimiento, sin embargo, el artículo no mereció ni esa respuesta, sino solamente el silencio.

2) FUNDAMENTO DE LA ESPERANZA

La segunda oportunidad para hablar y escribir sobre hermenéutica fue también por esa época. En 1970 fui invitado a hablar en la Facultad de Teología de los jesuitas en São Leopoldo, Rio Grande del Sur, sobre el tema *Fundamento Veterotestamentario de la Esperanza Cristiana*⁶.

Desde Marx y su acusación a la esperanza cristiana como “opio del pueblo” la virtud teologal estaba en el banquillo, acusada, bajo sospecha, desprestigiada y era incorrecto hablar de ella.

Se había instalado en las tribunas donde se hablaba del tema, la censura previa para todo lo sobrenatural. Particularmente la esperanza estaba bajo fuego cruzado, por un lado de las baterías secularistas, por otro de las marxistas.

Por aquellos años se leía *La Teología de la Esperanza*, de Jürgen Moltmann, publicada en 1968. Aquel primer Moltmann, hijo de un gran Maestro masón convertido al protestantismo, estaba próximo a las posturas inmanentistas de la teología de la liberación.

Recordemos las simpatías y complicidades del Consejo Mundial de las Iglesias con la guerrilla armada en América Latina. Algunas pocas

6. *Fundamento veterotestamentario de la Esperanza cristiana*, en: *Perspectiva Teológica* (São Leopoldo RS), 3(enero-junio 1971) N° 4, pp. 67-80

cabezas del liberacionismo habían leído o conocido también la obra del marxista Ernst Bloch *Das Prinzip Hoffnung*, escrita en el exilio en Estados Unidos entre los años 1938 a 1947 y publicada recién entre 1950 y 1959.

El diálogo cristiano-marxista había puesto a los cristianos a estudiar las fuentes marxistas más que sus propias fuentes.

Pero, sin necesidad de leer demasiado, las revistas, los medios de comunicación divulgaban el ataque de la inmanencia a la predicación de los novísimos.

Se daba a entender que era crueldad “predicar el evangelio a los estómagos vacíos”, siendo así que ellos eran los más necesitados de saberse hijos amados de Dios y de que se les anunciase la esperanza cristiana. Como ha dicho Julián Marías: “La más atroz injusticia que se puede cometer con un hombre es despojarlo de su esperanza [...] hoy vemos innumerables hombres y mujeres empujados a la desesperanza, despojados de la expectación de la vida perdurable, mediante el ataque frontal, el desprecio, el sarcasmo, o simplemente la mención en hueco, insincera o ineficaz, o más sencillamente aún el silencio. Para mí – dice Julián Marías – esto es la máxima injusticia social, un despojo difícilmente perdonable”⁷.

La esperanza mencionable y mencionada, era la esperanza en la victoria de la insurrección contra el imperialismo. Era la esperanza política que se sentía más próxima del mesianismo veterotestamentario que de las promesas de Cristo y la vida eterna.

Describí en aquella conferencia tres esperanzas diversas: la simple esperanza humana como se presenta en el paganismo antiguo; la esperanza veterotestamentaria y la esperanzas cristiana.

Toda esperanza se define por el bien arduo que se busca o se espera, por el fundamento en que se basa para considerarlo alcanzable y no desespearar.

La esperanza pagana se refiere a los bienes inmanentes y su fundamento es el mito del eterno retorno, la promesa del retorno de la edad de oro. Señalé en aquella conferencia la semejanza del optimismo revolucionario marxista y liberacionista, con este sueño de la restauración de la edad dorada originaria. Una esperanza política de alcanzar bienes intramundanos y fundada en la posibilidad mítica de advenimiento de

7. Julián Marías, *Problemas del Cristianismo*, Cap. *La vertiente religiosa de la justicia social*. BAC Minor, (Vol. 51) Madrid 1982, cita en pág. 22.23

una renovación del orden mundano. En el esquema revolucionario la abolición de un orden se realiza en aras de la instauración del orden ideal, preexistente en el sueño revolucionario.

La esperanza veterotestamentaria se refiere también a bienes inmanentes: la tierra y los hijos. Pero su fundamento no es la vuelta a una edad dorada, en un esquema cíclico de la historia sino una promesa de Dios hecha a los Padres.

Esa esperanza se abre a una esperanza mesiánica, a un reino universal y además, como nota Von Rad: “El Antiguo Testamento es un libro que no se deja leer de otra manera que como un libro de una expectativa siempre creciente [...] la historia de la fe de Yahwé se caracteriza por rupturas siempre nuevas, por irrupciones siempre renovadas, por intervenciones, por reiniciaciones que abren nuevas eras”.

Pero la promesa mesiánica puede contaminarse engañosamente con el mito del eterno retorno. Puede pensarse el reino mesiánico a la manera de los reinos de este mundo. Y si la esperanza Veterotestamentaria se concibiese de esa manera, contaminaría también la idea del Reino de Dios como una restauración del orden social intraterreno.

Por eso terminé aquella conferencia con un examen del libro del Eclesiastés (Qohelet). Un libro donde el Rey Salomón explora toda la felicidad posible “bajo el sol”, es decir, en el dominio de la inmanencia, y lo declara “vanidad”, insuficiente para el anhelo del hombre.

“El Eclesiastés, terminaba diciendo, aparece así como un momento de la reflexión teológica del Antiguo Testamento, que pretende conducir al hombre hacia una más auténtica forma de esperanza, aunque no sepa aún claramente qué objeto pueda proponer a su expectativa. Sabe sí cuál no debe ser el objeto de una esperanza. Pero sobre todo ha descubierto que la esperanza es un modo de ser del hombre en esta vida bajo el sol y que debe guiarlo en su vida bajo el sol sobre la tierra. Es así, cómo preparando el camino de la esperanza cristiana, la fundamenta”.

Salomón critica como utópicas las ilusiones mesiánicas de un reino terreno como una restauración de un ideal pasado. Aun si se restaurase toda la gloria del reinado de Salomón ¿Cuánto duraría? ¿No lo destruiría su sucesor? ¿No volvería a suceder lo mismo? Para el Eclesiastés no existe la “utopía sustentable”. Nada hay nuevo bajo el sol.

En el Eclesiastés podemos ver el fundamento de la esperanza cristiana en la medida en que postula un bien que exceda todo lo conocido y experimentado, todo esplendor llamado a caducar. . Supongamos que viene un nuevo Salomón y que la historia se repite. ¿Creéis que sólo

se repetirá parcialmente, en lo que tiene de gloriosa? ¿Creéis que no se repetirá la decadencia que siguió a esa gloria? “Nada hay nuevo bajo el sol. Lo que sucedió antes, eso volverá a suceder; lo que fue, eso será. Y si hay algo de lo cual se dice: mira, esto es nuevo, ese algo ya existía en los siglos antes que nosotros”. El hombre no aprende de la historia: “Nadie piensa en las generaciones de antes; y una generación no permanece en la memoria de las que le siguen” y con estas palabras introduce el Eclesiastés el ejemplo de Salomón. Salomón lo dice. No un pobre o un necio, sino el hombre que puede tener conocimiento de causa. Su amarga conclusión no es una frase inventada arbitrariamente y que pudiese sonar inverosímil en tales labios. Los motivos que Salomón tenía para poder hablar así son tan conocidos que el Eclesiastés no necesita mencionarlos. La gloria de su reinado no le sobrevivió largo tiempo. Casi apenas fallecido comenzó el reino a desmoronarse, presa de internas tensiones ante las cuales su sucesor se mostró inepto: “¿qué hará el sucesor del Rey (2,12.19)?”. Desde entonces comenzó la cadena de desgracias, guerras, dominación extranjera, cautividad, destierro... ¿y qué quedó del apogeo de Salomón y su gloria?

Es en vano esperar la salvación de un rey a lo Salomón. La salvación no puede consistir en una vuelta al pasado, ni en una nueva versión política del Hijo de David. El mismo Salomón, si viviese hoy diría sabiamente: me desalienta ver los frutos de mi fatiga (2,20). ¿Qué motivos tenemos para creer que un rey mesiánico a lo Salomón no se vería obligado a decir lo mismo al hacer el balance de sus logros?

La tentación de un mesianismo regio, de dimensiones políticas y exclusivamente intraterrenas, era la tensión más obvia para el Israel rodeado de vecinos en que la esperanza de los pueblos no conocía otra forma. Aunque fundaran en Yahwé su esperanza, el objeto mismo de dicha esperanza no difería demasiado de los vecinos. Lo que está en juego en el uso polémico de la figura de Salomón, es más que la figura del Rey: es el destino del pueblo de Israel. Un pueblo oriental puede mirarse a sí mismo, mirándose en su rey como en un espejo. En la suerte del rey experimenta su propia suerte. Pueblo y rey son solidarios como cabeza y miembros. Sedekías, hecho prisionero en una fuga cobarde, arrancados los ojos por orden de Nabucodonosor, es arrastrado en cadenas a la prisión de Babilonia, convertido en símbolo del Pueblo cuya suerte no había querido compartir. Un rey ciego y derrotado para el “pueblo que marcha en las tinieblas”. En la añoranza de un nuevo Salomón se encerraba la añoranza de un apogeo nacional. Esta esperanza estaba fundada en Dios, pero por su objeto era exclusivamente

intraterrena. Su objeto está bajo el sol. El Eclesiastés hace la crítica de todas las realidades que hay bajo el sol y concluye que ninguna es digna de ser objeto de la esperanza del hombre. Todas son vanas, huecas, inconsistentes, incapaces de hacer su felicidad. Con esta radical ofensiva contra la autosuficiencia y la auto seguridad del hombre, anidado en sus cosmovisiones, aun piadosas, el Eclesiastés no pretende sembrar porque sí la angustia existencial y la desesperación. En su búsqueda de la verdadera paz, del verdadero objeto de una esperanza, desenmascara todos los posibles refugios de la presunción y de las falsas esperanzas.

Así, el Eclesiastés funda y prepara el aporte cristiano. Lo hace negativamente, mostrando dónde no se debe buscar, y dónde no se debe esperar: debajo del sol, en la esfera de lo intraterreno e inmanente, en la esfera de la obra de mano de hombres. Si hay un bien digno de fundar una esperanza de realización humana, ésta no puede venir del hombre. Debe venir de Dios (ver Ps.391). El Eclesiastés sienta sí el postulado de la trascendencia del objeto de la esperanza, y con esto, alcanzando una cumbre de reflexión de fe veterotestamentaria, queda abierto el aporte cristiano, que vendrá a responder a las preguntas que dejaba abiertas.

Mostraba pues, en esta conferencia, cómo la esperanza cristiana es singular tanto por su objeto como por el fundamento de la esperanza en alcanzarlo. El objeto es ahora el Padre, Dios Padre y la posibilidad de vivir ante Él como hijos. Y el fundamento es el Hijo y sus promesas y mandamientos nuevos.

El escándalo ante este planteo, la decepción ante lo que experimentaban los desencantados de la fe como un poco apetitoso “más de lo mismo”, fue palpable durante el encuentro en São Leopoldo y a mi regreso a Uruguay. No se podía hablar de la Esperanza cristiana, de su objeto ni de su fundamento. Eso era un discurso contrarrevolucionario.

A raíz de esta conferencia se me hizo evidente hasta qué punto personas del gobierno y de la formación de los jóvenes de la Compañía de Jesús en Brasil y Uruguay se habían enrolado intelectual y espiritualmente en el sueño mesiánico liberacionista. Un mesianismo contaminado con el mito revolucionario del eterno retorno.

3) REVELACIÓN, INTERPRETACIÓN BÍBLICA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La tercera vez, por esas mismas fechas, también en relación con la hermenéutica bíblica de los autores de la Teología de la liberación, publiqué un estudio más extenso, casi un pequeño libro, titulado

Revelación, Interpretación Bíblica y Teología de la liberación. El artículo apareció en la revista de la Facultad de Teología de los jesuitas en San Leopoldo “*Perspectiva Teológica*”⁸. Era un intento de suscitar una *disputatio* académica en un ambiente donde el prejuicio intelectual descalificaba los argumentos sin discutirlos. El artículo fue retomado por la revista *Documentación Celam* y por el Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo *Vida Pastoral*.

A esta altura ya me resultaba evidente que los errores hermenéuticos de los teólogos de la liberación se apartaban de las enseñanzas hermenéuticas del Concilio contenidas en la *Dei Verbum*, particularmente en el número 12.

Por eso este artículo estaba dividido en dos grandes partes. En la primera exponía las normas de la correcta hermenéutica bíblica contenidas en la *Dei Verbum*. En la segunda mostraba cómo la hermenéutica liberacionista pertenecía a una familia hermenéutica heterodoxa. Exponía en esta segunda parte una galería de autores que mostraban la filiación de una teología de la liberación que se auto-presentaba como un aporte original latinoamericano, pero que era sin embargo una re-exposición de viejos errores y sofismas, y un tipo de interpretación bíblica que tiene su origen en el principio protestante de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras.

“Este trabajo – escribía - consta de dos partes. En la primera bosquejamos el sistema de coordenadas teológicas del Concilio Vaticano II, exponiendo a continuación el sistema hermenéutico bíblico que deriva – con una armoniosa lógica teológica – de la doctrina Conciliar acerca de la Revelación de Dios y su transmisión eclesial, y que es ineludible para fundar una teología católica.

“La segunda parte, a través de una exposición forzosamente fragmentaria de algunas empresas hermenéuticas que quitan relevancia o rechazan a la Revelación, rastrea en la historia los ancestros de actitudes que es posible encontrar en las obras de la segunda corriente de Teología de la Liberación.

“La confrontación de estas dos partes de nuestro estudio nos parece suficiente para que el lector, advertido e informado, se ubique por sí

8. Estudio publicado en: *Perspectiva Teologica* (São Leopoldo) 10(1978) N° 20, pp. 31-95. Republicado en: *Documentación Celam* (Bogotá) 3 (1978) N° 16-17, pp. 401-464 Republicado en *Vida Pastoral*, (Montevideo) (Enero Febrero 1979) N° 72, págs. 39-57 y (Julio Agosto 1979) N° 75, págs. 234-272

mismo frente a los ensayos y corrientes concretos de Teología de la Liberación. Como norma positiva (primera parte) y norma negativa (segunda parte), definen los itinerarios hermenéuticos teológicamente válidos y compatibles con la fe católica, así como sus posibles desviaciones. Creemos que habiendo descrito el aire de familia de ciertas hermenéuticas, podíamos prescindir aquí – sin prejuicio de acometer más adelante esa tarea – de discutir interpretaciones de uno u otro texto, que el lector podrá evaluar a partir de nuestros prenotados”

La galería de autores comenzaba con Immanuel Kant, y seguía presentando a David Friedrich Strauss, Ernest Renan, Herbert Braun, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels, Bruno Bauer, Karl Kautzsky, Fernando Belo, Michel Clévenot. Mostraba así, por un proceso genealógico, cómo el principio protestante de la *sola scriptura* y de la libre interpretación daba como fruto lógico la subordinación kantiana de la revelación y su reclusión dentro de los límites de la pura razón. Y cómo desde Kant a través de la izquierda hegeliana se llegaba a la hermenéutica marxista.

La hermenéutica bíblica de Kant está gobernada por la sustitución del Espíritu de Dios por la razón del Hombre. Esto lo ubica de alguna manera en la ascendencia genealógica del modernismo.

Kant plantea así algunos asertos principales de su programa hermenéutico:

1) Primer aserto de Kant: “El Espíritu de Dios es la religión natural pura”⁹, es decir, una religión racional. El Espíritu de Dios es la razón del hombre. Es algo inmanente al hombre, independiente de toda manifestación o revelación histórica y, por lo tanto nada tiene que ver con la Encarnación del Verbo, con su Pasión y Resurrección, con la auto-revelación del Hijo que revela a su vez al Padre. No tiene nada que ver con una revelación histórica, ni con una fe eclesial. Tenemos aquí, ya en germen, el principio modernista de la inmanencia vital y del Dios inmanente al hombre, que san Pío X señalará y condenará en la *Pascendi*¹⁰.

2) Segundo aserto de Kant: “La fe eclesial tiene por intérprete supremo a la fe religiosa pura [es decir el dictamen de la razón pura]”.

9. Literalmente: « La Religión racional pura es “el espíritu de Dios” que nos guía en toda verdad.” Immanuel Kant, O.c. p. 113.

10. San Pío X, *Pascendi Dominici Gregis*, N° 5

“[...] La fe histórica es muerta en sí misma, esto es: por sí considerada como profesión de fe, no contiene nada que contenga un valor moral”. En consecuencia: “Me pregunto si la Moral ha de ser interpretada según la Biblia o la Biblia según la Moral”¹¹.

3) Tercer aserto de Kant. La autoridad de la Escritura como el más digno instrumento de unión de los hombres en una iglesia constituye la fe eclesial, que como creencia popular, no debe ser descuidada, pues para el pueblo ninguna doctrina que esté fundada en la mera Razón parece ser apta para constituir una norma inmutable, y él [el pueblo] exige una revelación divina...¹².

Pero la Biblia debe ser reinterpretada. Ya no ha de serlo de acuerdo con la interpretación eclesiástica, sino por los criterios racionales de la religión natural pura.

Si Kant le da alguna utilidad a seguir invocando los textos bíblicos, es en atención a la debilidad racional de la plebe.

Hans Friedrich Strauss, trámite Hegel, se propone curiosamente una teología de la liberación del pueblo alemán que es una anti teología y supone la abolición de la fe como condición de la liberación política.

Ya en la primera edición de su **Das Leben Jesu** (1835), Strauss se expresa en términos que a la luz de nuestras citas de Kant, traicionan un parentesco espiritual:

“Esta es la llave de toda Cristología; que como sujeto de los predicados que la Iglesia le atribuye a Cristo, se coloque una Idea en lugar de un Individuo”¹³.

“¿Qué puede tener todavía de especial un individuo? Nuestro tiempo quiere una Cristología que lo lleve desde el hecho a la Idea, desde el Individuo a la Especie. Una dogmática que se quede en Cristo como individuo, no es una dogmática sino una Prédica”¹⁴.

11. Immanuel Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza Editorial, Libro de Bolsillo, 1969. Citas en las páginas 111 y 221 nota (43) 57.

12. Immanuel Kant, O.c. p. 113

13. David Friederich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1836, p. 734.

14. Ibid. Pág. 738. Pasajes citados por W. Kern S. J., *Eine Wirklinie Hegels in Deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamtmenschheit* (= Kern-Wirklinie) en *Zeitschrift f. Kath. Theol.* 93 (1971) 1-28, más en particular sobre Strauss pp. 8-13. La cita de nota 13 en pág.9 nota 5.

En su práctica de pastor de la Iglesia, Strauss se preciaba de no haber sentido las tensiones y dificultades que asaltaban a sus colegas para armonizar su teología dogmática con la fe del pueblo al que debían predicar. Dejando, sin empachos, las creencias, “iba derecho a los *conceptos*, sin más miramientos”¹⁵.

La segunda edición de *Das Leben Jesu* la concibe como una magna empresa de *liberación de la teología* al servicio de la *liberación de los espíritus* para lograr por fin la *liberación política*.

“Los alemanes solo podemos *liberarnos* políticamente en la medida en que nos hayamos *liberado* espiritual, religiosa y moralmente. Cuando convoco al pueblo alemán a este trabajo del espíritu (el de purificar a la religión de la Revelación y el Milagro) no lo llamo para apartarlo de su tarea política, sino para darle a ésta una fundamentación segura”¹⁶.

Strauss atribuye la división política de Alemania a la escisión religiosa que separa el norte del sur:

“Si se ha de posibilitar una reunificación, ésta sólo puede fundarse en una tercera posición que esté por encima de lo que separa a los partidos. Pero esa tercera posición unificadora, el pueblo alemán sólo podrá encontrarla si se lo introduce en la Religión interior y se lo *libera* de los obstáculos exteriores en que están arraigadas las diferencias confesionales”¹⁷. “El que quiera eliminar a los clérigos (*Pfaffen*) de la Iglesia, tiene que eliminar primero los milagros de la Religión”¹⁸.

Después de Kant y de Strauss pero por los mismos carriles, la interpretación modernista, en continuidad con esta sustitución de “un individuo” por algo más importante “para nuestra época”, se desinteresará de Jesucristo como revelador del Padre, como Hijo de Dios, prescindirá de sus milagros porque no cree que hayan sido posibles, y dará versiones moralistas, filantrópicas, naturalistas, humanistas, socialistas, revolucionarias, psicologistas.

Así por ejemplo, Ernest Renan, considerará el encuentro de Jesús con la Samaritana como la fundación de una religión universal y

15. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*. Citamos la paginación de la edición manual Siebenstern T. Verlag, München – Hamburg 1966. Cita en p. 107.

16. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, (= *Leben J-1864*, p. XIX-XX).

17. *Leben J-1864*, p. XX.

18. *Leben J-1864*, p. XIX.

eterna, pero no la del culto del Padre en Espíritu y en verdad. “Desde aquel día, - escribe Renán - no solamente su religión fue la religión de la Humanidad, sino la absoluta: y si en otros planetas hay habitantes dotados de razón y de moralidad, su religión no puede ser diferente de la que Jesús proclamó junto al pozo de Jacob”¹⁹.

De la fe cristiana y del Espíritu Santo, de adoradores del Padre en Espíritu y en verdad, ini una palabra!.

Si Kant metía a Cristo dentro de los límites de la religión racional pura, Renán lo hace el fundador de la religión humanitaria, y Herbert Braun, un Renán alemán, lo meterá dentro de los límites de la filantropía existencial.

Para Herbert Braun como para Renán, la idea del Dios trascendente y su revelación es rechazable como invento humano. “Dios – dice Braun - es la verdad de nuestra vida como exigencia de amor y de servicio hacia los otros que se expresa en el ‘yo debo’ como realidad de una experiencia fundante y liberadora, esta unión de gracia y exigencia concretamente vivida, tal y no otro alguno es el auténtico Dios de los Cristianos”²⁰. Para autores como Braun, Jesús es: “el hombre para los demás”.

Y efectivamente es entregado a manos de los hombres una vez más.

Por un lado los inmanentistas secularistas y por otro los inmanentistas marxistas.

Para el marxista Karl Kautzsky, Jesús es el primer comunista y el primer traicionado por sus mismos discípulos, un revolucionario precursor del socialismo. El movimiento fundado por él traicionó el comunismo primitivo fundado por él, que degeneró así en caridad. Y así sucedió que el Mesías crucificado, el vencedor vencido se transformó en el pilar más firme de la misma sociedad decadente e infame que había pretendido derribar²¹.

19. Ernest Renan (1823-1892), *La Vie de Jésus*, Ed. Calmann-Lévy, Paris 1900, cita en p. 244

20. Herbert Braun (n. 1903) *Jesus-Der Mann aus Nazareth und seiner Zeit*, Kreuz Verlag, (Bibliothek Themen der Theologie I) Stuttgart 1969. Trad. Castellana; *Jesús, el Hombre de Nazareth y su tiempo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, prólogo de Javier Pikaza

21. Karl Kautzsky (1854-1938), *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Stuttgart 1908. Trad. Castellana en Editorial Sígueme, Salamanca, 1975

Están también las lecturas materialistas de la Biblia. Así por ejemplo Fernando Belo publica su *Lecture Matérialiste de l'évangile de Marc*²². El ex sacerdote católico Michel Clévenot, para divulgar la obra de Fernando Belo publica un libro titulado: *Approches matérialistes de la Bible*²³. Querida o no por Clévenot, la ambigüedad de la palabra *approches* tiene el sentido filosófico o literario de aproximaciones o ensayo, pero en jerga militar significa ataques, define felizmente el doble propósito de atacar a la Iglesia, impugnando como producto ideológico la lectura que ella hace de las Sagradas Escrituras: “Uno de los fines de este trabajo – dice Clévenot – es el de destruir esta ideología idealista de la Biblia. Lo hacemos a partir de uno de los lugares (materialistas) de lucha actuales, principalmente contra el aparato político eclesiástico”²⁴. El lugar de lucha materialista al que alude Clévenot es la editorial Du Cerf, de los dominicos franceses. El aparato político eclesiástico es la jerarquía y el magisterio. Y el ataque va dirigido a la interpretación espiritual de la Sagrada Escritura y a la revelación de Dios contenida en ella.

Por la vertiente del inmanentismo o materialismo secularista también ponen de tal manera a Dios dentro del hombre que lo inmanentizan.

El obispo anglicano John A. T. Robinson, que propone considerar a Dios como “Fundamento del Ser” lo cual es aceptable, pero niega que se lo pueda considerar como un ser sobrenatural “*right out there*”, es decir, negando nuevamente la objetividad divina y comprometiendo su alteridad e historicidad.

Se va dibujando así un proceso de ataque al sentido genuino de la Escritura y de intentos de suplantación por otros sentidos e interpretaciones. Ya no son inocentes acomodaciones domésticas o individuales de poca trascendencia. Son intentos bien orquestados y apoyados por editoriales, revistas, instituciones.

Ya no les interesará el sentido literal y la interpretación del texto de las Sagradas Escrituras según la tradición y la fe de la Iglesia. No creerán en la inspiración de las Sagradas Escrituras, y las considerarán, por lo tanto, como un texto literario más, de origen humano y de derecho público para hacer de él el uso que se considera conveniente y más útil para fines humanos. O más aún, se considerará que el texto bíblico y su interpretación eclesial son males que deben ser combatidos.

22. Ferdinand Belo, Ed. Du Cerf, Paris 1974

23. Clévenot, Ed. Du Cerf, Paris 1976

24. Clévenot, O.c. p. 24.

Sea cual sea la motivación, se hará del *texto* un *pre-texto* para sus propias construcciones mediante acomodaciones que, los más astutos, presentarán como equivalentes al sentido literal para esquivar la censura eclesiástica.

4) TEOLOGÍAS DEICIDAS: LA EXÉGESIS DE JUAN LUIS SEGUNDO S.J.

En una cuarta oportunidad, en los años 1998 a 2000, tuve que ocuparme de la hermenéutica bíblica del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo (+ 1996), que es contado entre los teólogos de la liberación de afiliación marxista.

En el año 1998 empecé un informe sobre el pensamiento de Juan Luis Segundo, que tras vencer muchos inconvenientes pudo publicarse en el 2000: “Teologías Deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto”, en la Editorial Encuentro, Madrid 2000.

El motivo para emprender este informe lo explico así al comienzo de la Introducción:

“Desde el fallecimiento del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, el 17 de enero de 1996, desbordando lo habitual en los elogios fúnebres, se manifestó el empeño de exaltar, junto con su persona, su pensamiento. Dado que están interviniendo en la recomendación de sus obras y de su enseñanza personas, instituciones y publicaciones representativas de la Compañía de Jesús, se suscita la fundada impresión de que la Compañía misma asume, respalda y difunde como propias las doctrinas de Juan Luis Segundo²⁵. En efecto, mi Provincial había publicado en 1996, a raíz de la

25. Un volumen de homenaje, número doble de la revista de la Compañía de Jesús en Uruguay *Misión de Fe y Solidaridad* 62-63 (junio-julio 1996) titulado *Una Teología con sabor a Vida*, reúne elogios a la persona y al pensamiento de Juan Luis Segundo. Ha sido traducido al portugués y publicado por los jesuitas en Brasil. Este volumen contiene contribuciones de los siguientes jesuitas: Andrés Assandri, Armando Raffo, Andrés Torres Queiruga, Carlos Palacio, Roger Haight, Jon Sobrino, Pierre Vallin, Elbio Medina, Fernando Verdugo. Los demás son, en su mayoría, laicos allegados a la Compañía y algunos ex-jesuitas.

Armando Raffo SJ, «Juan Luis Segundo: La Espiritualidad como profundidad de la Teología (evocación de su espiritualidad)» en *CIS* [Revista publicada por el Secretariatatus Spiritualitatis Ignatianae, Roma] 27-2 (1996) n. 82, pp. 43-45.

Elbio Medina SJ, «Juan Luis Segundo, SJ: un creyente sabio y comprometido», en *Miscelánea Comillas* 54 (1996), pp. 193-197. Elbio Medina SJ, también un elogio póstumo en el periódico de izquierda *Cuadernos de Marcha* (3ª Época) 10 (1996), n. 113, p. 27.

Jon Sobrino SJ, «Ateísmo e Idolatría en la teología de Juan Luis Segundo SJ» en

muerte de Juan Luis Segundo, en la revista *CIS* del Centro Ignaciano de Espiritualidad que funciona en la Curia generalicia, en Roma, un artículo en que presentaba elogiosamente el pensamiento de Juan Luis Segundo como una teología sobre la cual fundar una nueva espiritualidad²⁶.

Ahora bien, este informe crítico muestra que el pensamiento de Segundo se inscribe dentro de corrientes históricas del pensamiento naturalista cuyas categorías él ha aceptado y padecido pasivamente más que repensado, pero que no por eso deja de compartir y, en consecuencia, de difundir. El pensamiento de este autor merece por eso objeciones que hacen aconsejable medir los elogios exagerados que algunos le tributan y emitir juicios más cautelosos y matizados. Si muchos lo aplauden es porque representa el pensamiento de la modernidad acerca de la fe y de la Iglesia y porque repite los motivos modernistas, aplicándolos a diversos temas y situaciones. No conviene, por eso, recomendarlo sin reservas, y menos asumirlo como propio o representativo de la Compañía de Jesús”.

“Este informe recoge las voces de serios pensadores que muestran cómo Juan Luis Segundo, al igual que tantos otros intentos gnósticos de salvataje de los creyentes en crisis, y en su diálogo lleno de simpatía con los ateos, les ha arrojado, con toda buena voluntad, un «salvavidas de plomo». Y muestra también que, si bien Segundo intenta ser justo y

Revista Latinoamericana de Teología 37 (enero- abril 1996), pp. 3-10. Republicado en *CIAS* 45 (Oct/1996), n. 457, pp. 475-482, que agrega una serie de cartas obituarías en pp. 482-488.

El P. Martin Maier, SJ, redactor de la revista de los jesuitas alemanes *Stimmen der Zeit*, elogia a Segundo en un artículo dedicado a la *Teología de la Liberación en América Latina* que se republica en la revista de los jesuitas españoles *Razón y Fe* 236 (1997), n. 1.189, p. 288.

En revistas dirigidas por la Compañía han publicado elogios otros pensadores de renombre: Gustavo Gutiérrez, «Juan Luis Segundo: una amistad para toda la vida» en *Signos* enero 1996, p. 8; republicado en *Misión de Fe y Solidaridad* 62-63 (junio-julio 1996) pp. 51-52.

E. Hoornaert, «In Memoriam: Juan Luis Segundo (1925-1976)» en *Perspectiva Teologica* 28 (1996), pp. 153-155.

Ricardo Cetrulo, que perteneció a la Compañía, escribe “Un liberador de la Teología”, en el periódico de izquierda: *Brecha* (Montevideo), n. 535, marzo 1996, p. 22

Después de su muerte, El P. Armando Raffo ha dado a publicar el manuscrito del libro de Segundo: *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, prologado por Elbio Medina. Coeditado por Trilce, Montevideo 1997 y Lohlé-Lumen, Buenos Aires 1998. El libro fue presentado por el P. Elbio Medina, y el ex jesuita Ricardo Cetrulo en la Asociación Cristiana de Jóvenes de Montevideo el 01-09-1998. Simultáneamente ha aparecido su traducción portuguesa en Brasil: *O Inferno como absoluto menos. Um dialogo com Karl Rahner*, Paulinas, São Paulo 1998

26. Armando Raffo SJ, «Juan Luis Segundo: La Espiritualidad como profundidad de la Teología (evocación de su espiritualidad)» en *CIS* [Revista publicada por el Secretariat Spirituality Ignatianae, Roma] 27-2 (1996) n. 82, pp. 43-45.

abierto a los valores de la modernidad, no lo es por igual con el concreto pueblo de Dios que no tiene dificultades con su fe.

El pensamiento gnóstico moderno ha sido bien descrito y estudiado. Sus representantes se apartan de la organicidad propia de la verdad cristiana. Toman prestados de la fe su lenguaje y sus temas, pero para entenderlos a su manera. Aunque no *crean* en todos los artículos del *Credo* revelado, sin embargo utilizan en su discurso un cierto número de ellos. Ante ese discurso, el creyente experimenta un cierto malestar. Siente que los objetos de la fe están como deportados, descentrados en relación con la verdad orgánica del dogma, que por ello entran en contradicción unos con otros y que, en ese contexto, no se puede mantener la síntesis orgánica. Y es que los gnósticos no están determinando sus convicciones por la fe teologal. Formalmente, el motivo de su «fe» es una convicción humana (juicio de valor, opción estética, filosófica, ética o política, opción ideológica), no el efecto de un descubrimiento de la Revelación de Dios, de una adhesión obediente y amorosa a su Persona. El gnóstico cree por toda una serie de razones, excepto por la única razón que en definitiva puede ser determinante para la fe: que Dios ha querido revelarse tal como es. Los gnósticos modernos comienzan en general con una apologética que quisiera ofrecer a los hombres una fe «creíble». Pero al situar los elementos del cristianismo en una perspectiva radicalmente extraña a la visión propia de la fe, los pervierten. Los separan de la estructura original que los sostiene y les da sentido. Al hacer esto no reconocen la especificidad de la Revelación cristiana y despedazan su organicidad”²⁷.

Entre los documentos conciliares del Vaticano II, la cenicienta, por no decir la gran ausente, en los escritos de Juan Luis Segundo, es la *Dei Verbum*. Juan Luis Segundo se desentendió de ella como orientadora de su pensamiento. Y cuando se ocupó de ella fue para cuestionarla²⁸. La *Dei Verbum* proclama demasiado clara e irrefutablemente los contenidos y la historicidad de la Revelación, la centralidad de la figura del Verbo Encarnado, revelador del Padre y de su ofrecimiento de vida eterna y de comunión con el Dios trascendente, la inquebrantable unidad de Escritura-Tradición-Magisterio, doctrinas todas hacia las que Juan Luis Segundo compartía el aborrecimiento modernista.

27. M. J. Le Guillou, *El Misterio del Padre. Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*, Encuentro, Madrid 1998. Original francés Arthème Fayard, París 1973. Ver pp. 42-43

28. Véase por ejemplo el tratamiento que hace Juan Luis Segundo de *Dei Verbum* 9-10 en *El dogma que libera* pp. 317-323; o de *Dei Verbum* 15 en pp. 343.344.

5) ¿ENTIENDES LO QUE LEES? LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA EN CRISIS

La quinta ocasión fue en el año 2004, cuando fui llamado por los formadores de un Instituto religioso para dar dos conferencias a sus jóvenes estudiantes de teología. El motivo era que en la facultad de teología en la que cursaban sus estudios, recibían en las clases de Sagrada Escritura, enseñanzas contrarias a la fe. Estas conferencias se publicaron dos años después, en el 2006, con el título: *¿Entiendes lo que lees? La interpretación bíblica en crisis*, en editorial Gladius.

En el Prólogo presento así esta obrita:

“¿Entiendes lo que lees?” La pregunta del diácono Felipe al eunuco etíope, funcionario de la reina Candaces²⁹, puede plantearse en todo tiempo a los que no entienden la Escritura.

Hoy, para nuestro asombro, parecería que se le puede preguntar a los que por oficio deberían no sólo entenderla sino explicarla, y sin embargo por abuso la explican mal y con escándalo de los creyentes. Aunque a algunos les pueda parecer *impertinente*, es pertinente preguntársela y de hecho se la preguntan los fieles a no pocos predicadores y escrituristas. En efecto, ocupan hoy el púlpito y la cátedra, intérpretes de las Sagradas Escrituras que dan motivo para que se hagan esta pregunta muchos fieles: “¡Realmente ¿entienden lo que leen?!”.

A estos fieles, así escandalizados, no les cabe duda de que tales intérpretes no las entienden según la fe de la Iglesia. Porque los fieles que esto se preguntan, no son los menos instruidos o ignorantes, quienes suelen tragarse, sin masticar, lo que se les dice. Ni son los que simplemente asisten a la homilía sin escucharla o están en clase leyendo alguna otra cosa. Ni suelen preguntárselo los más ingenuos, que en su sencillez, divinamente protegida, tragan veneno y pisan serpientes sin sufrir daño.

Se lo preguntan los fieles a los cuales esas interpretaciones los perturban, los confunden y hacen vacilar. Se lo preguntan, sobre todo, los fieles más enterados de su fe y más empeñados en permanecer creyentes y ser fieles a la Iglesia.

Cuanto más formados e instruidos, más se asombran de que haya ministros del púlpito y la cátedra, que detentan, por mandato eclesial el oficio de enseñarles, que las interpreten así. Lo mismo se preguntan no menos escandalizados acerca de lo que leen en libros publicados

29. Hechos 8, 30

por editoriales ‘católicas’, libros que han pasado intactos por la censura eclesiástica.

Una encuesta sobre cosas que oyen y deben soportar los fieles en cursos y homilías o que leen en revistas y en obras teológicas daría lugar a un extenso ‘disparatario’, - por no decir bestiarario -, del que ofrezco algunos botones de muestra³⁰:

“No hubo una multiplicación milagrosa de los panes y los peces. Jesús enseñó a la multitud a compartir los panes que ellos traían’ Predicado por numerosos sacerdotes y un obispo. Etc...”

6) LAS ACOMODACIONES PSICOLOGISTAS: EUGEN DREWERMANN, ANSELM GRÜN, SANFORD

a) La hermenéutica bíblica de Anselm Grün

La sexta vez que me ocupé de errores en la interpretación bíblica fue más recientemente ante los escritos del benedictino alemán Anselm Grün que pertenece a lo que podemos llamar los errores psicologistas y tienen de común con la teología de la liberación, que suelen tener como meta la libertad psicológica individual.

El benedictino alemán Anselm Grün, niño mimado de nuestras editoriales se dicentes católicas, en su obra “Evangelio y psicología profunda”³¹ - publicada por primera vez en 1988, tres años antes de que el obispo de Paderborn separara al P. Eugen Drewermann de su cátedra, y cuatro antes de que le prohibiera predicar y lo apartara del ejercicio del sacerdocio - , reconoce la obra de Eugen Drewermann como su fuente de inspiración sin ahorrarle elogios: “en todo cuanto sigue utilizo los dos tomos de Drewerman *Psicología profunda y exégesis*, a los que debo interesantes puntos de vista, y un libro de Sanford³², discípulos

30. Los nombres y las circunstancias constan en mi archivo.

31. Anselm Grün, *Evangelio y Psicología Profunda*, Narcea Ediciones, Madrid 2003, [Original Alemán: *Tiefen-psychologische Schriftauslegung*, 1988¹]

32. John A. Sanford (1929-2005) fue un psicoanalista junguiano y sacerdote episcopaliano. En 1955, fue ordenado sacerdote en el Seminario Teológico Episcopal de Cambridge, Mass. Más tarde, fue profundamente influenciado por su mentor, Fritz Kunkel, discípulo de Carl G. Jung, el psiquiatra suizo y fundador de la psicología analítica, de quien Jack era un estudiante dedicado. Estudió y dominó la mitología griega, lengua griega, y la historia indígena Americana. La primera asignación de oficina de Jack como sacerdote asistente fue en la parroquia de St. Luke’s en Monrovia en 1955. Fué nombrado rector de la iglesia de Trinity en Los Angeles en 1958. Véase su biografía en http://www.upsunday.com/_/Sanford.html

[ambos] de Carl G. Jung, en el que el autor hizo ya hace veinte años [por lo tanto hacia 1968, contemporáneamente a Gabriel Morán] una exégesis bíblica desde el punto de vista de la psicología profunda”³³.

Voy a ocuparme de la obra del psicólogo junguiano y pastor episcopaliano John. A. Sanford después de cerrar a continuación los comentarios sobre Anselm Grün,

Anselm Grün practica la misma acomodación psicologista que Drewermann, atribuyéndole arbitrariamente, al texto bíblico, un sentido de orden imaginario que sin embargo él presenta como si fuera el mejor sentido que el sentido literal, al que no vacila en considerar “inútil”. Cuenta Anselm Grün que en sus retiros bíblicos a jóvenes: “[Los jóvenes] se lanzaron a veces a hacer una interpretación de los textos bíblicos de manera lúdica. Cuando se ha llegado a pensar y sentir en imágenes bíblicas aparecen nuevos aspectos en los textos bíblicos. De su interpretación he llegado a la conclusión de que entienden bien el lenguaje de los simbolismos e imágenes bíblicas. Lo único que necesitan es estímulo para leer la Biblia en imágenes, sin perderse en *inútiles*³⁴ (!) interpretaciones del sentido literal”³⁵.

Estamos en la libre interpretación luterana y calvinista. Estamos en la práctica de atribuir al texto sagrado los sentidos acomodados de la simbología del alma como si fueran su sentido más profundo y propio, dejando de lado el sentido histórico como inútil e ininteresante. Estamos muy cerca de las afirmaciones de Eugen Drewermann que le valieron la separación de su cátedra y de su ministerio sacerdotal.

Anselm Grün apaña esta operación de atribución de un sentido acomodado bajo la pretensión de que es un sentido alegórico como el practicado por los Santos Padres y antiguos exégetas: “Los padres de la Iglesia ya se enfrentaron con problemas al querer conjuntar dentro de una misma exégesis los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Nadie que pretenda ensayar una exégesis bíblica desde la psicología profunda podrá silenciar su esfuerzo por lograr una exposición espiritual”³⁶.

Llamar “exégesis bíblica” a una interpretación de la Sagrada Escritura desde la psicología profunda es una tergiversación. Es apañar

33. Anselm Grün, *Evangelio y Psicología Profunda*, p. 8

34. Las cursivas y el signo de admiración son míos

35. Anselm Grün, *Evangelio y Psicología Profunda*, p. 8

36. Anselm Grün, *Evangelio y Psicología Profunda*, p. 7

la sustitución del sentido literal por un sentido acomodado de orden psicológico y por lo tanto inmanente, que es presentado por Anselm Grün como equivalente.

b) John A. Stanford, uno de cuyos libros dice seguir Anselm Grün, es un pastor episcopaliano estadounidense, autor de una interpretación psicologista en clave junguiana del Evangelio según San Juan, que ve a Jesús como un hombre común y se refiere a él como una *persona* humana: “En la cruz colgó la persona más consciente que el mundo haya conocido jamás. En él, la mente de Dios fue ejemplificada y revelada... Cuando la consciencia de una persona individual aumenta, este hecho afecta la conciencia general de la humanidad”³⁷.

La obra de Sanford sobre el Evangelio de Juan interpretado desde el punto de vista de la psicología junguiana es presentada como “Un comentario psicológico que recorre todo el evangelio con sus imágenes del agua viva, el pan de vida, el vino mejor, el buen pastor y otros símbolos de Jesús”.

No hay referencia aquí al Verbo del Principio, al Hijo, al Jesús que lleva al Padre. No se trata de una interpretación del texto sino de una sustitución de los sentidos auténticos del texto según los han entendido la Iglesia y los santos.

Según un comentarista, Sanford viene a *desenredar* (¡por lo visto el sentido literal es una maraña incomprensible para el hombre moderno!) a desenredar el sentido *más profundo* del texto de Juan. Ese sentido más profundo *humanamente* no sería el sentido inspirado que ha leído siempre la Iglesia, la revelación del Padre a cargo del Hijo que vive de cara a *la profundidad del seno de Dios*, sino un sentido más profundo en las dimensiones de la profundidad del alma humana, que viene a sustituir al *enmarañado* discurso sobre Dios Padre y Dios hijo, incomprensible para *el hombre de hoy*. Y lo sustituye más que por simple acomodación mediante una verdadera sustitución por impostura del sentido que intentó el autor inspirado por Dios y Dios mismo.

37. “On the cross hung the most conscious person the world had ever known. In him the mind of God was exemplified and revealed... When the consciousness of a single person is increased, it affects the general consciousness of humanity.” Esta es la tesis que afirma Sanford en su obra de interpretación psicológica de la Sagrada Escritura: *Mystical Christianity, A Psychological Commentary on the Gospel of John*. (Crossroad Books, 2000)

Según afirma Sanford, autor preferido de Anselm Grün, “El autor del cuarto Evangelio era un genio religioso cercano a Cristo. Un resultado de este genio es que el Cristo cuyas palabras escuchamos en este evangelio no es el Jesús histórico de los evangelios sinópticos sino el Cristo cósmico resucitado. La vitalidad *perenne* [no la eclesiástica hoy superada] de este evangelio único proviene de su capacidad de brindar a los lectores de sucesivas generaciones nuevas intuiciones que solamente un avance en la comprensión espiritual y psicológica puede hacer posible”³⁸.

¡El sentido literal y eclesial quedó atrás como algo enmarañado, incomprendible para las nuevas generaciones iluminadas por la nueva espiritualidad modernista y la psicología profunda donde tiene lugar la auténtica revelación de Dios para el hombre!

He aquí, en otras palabras, un ejemplo claro de la convicción modernista de que la revelación de Dios la encuentra el hombre espontáneamente desde su “inmanencia vital”, o de su “experiencia de vida”, o como un “hecho de vida”, o por participación en un imaginario colectivo. Jung, a quienes algunos cristianos e incluso sacerdotes pensaron como un autor que hacía conciliable la moderna psicología con la fe cristiana, es, sin embargo, un pensador modernista que busca en la inmanencia psicológica la revelación de Dios.

El *texto* bíblico ya no les interesa a estos autores por su sentido literal, inseparable de su sentido inspirado, sino como *pre-texto* para una acomodación imaginaria proyectada desde afuera en el texto, el cual solamente sirve ya para estibar y levantar vuelo al mundo de lo imaginario psicológico.

Para estos pensadores, el texto bíblico ya no tiene un mensaje propio y normativo para expresar, sino que, aunque se sigan refiriendo a él, deja de ser un *texto* para convertirse – como he dicho - en un *pretexto*.

En estos ámbitos modernistas se ha acuñado el término *eiségesis* [introducir un sentido] como procedimiento alternativo de la tradicional *exégesis* [extraer el sentido].

38. “The author of the fourth Gospel was a religious genius in touch with Christ. One outcome of his genius is that the Christ whose words we hear in this gospel is not the historical Jesus of the Synoptic Gospels but the Risen or Cosmic Christ... The ageless vitality of this unique gospel comes from its capacity to impart to readers of succeeding generations new insights that only an advancing spiritual and psychological understanding can make possible.” <http://www.mandalabooks.com/Mystical-Christianity-A-Psychological-Commentary-on-the-Gospel-of-John>

Ya hemos visto por qué el texto bíblico puede llegar a parecerle a alguien que es “inútil”, cuando la Iglesia, por el contrario le da la máxima importancia.

Es obvio que cuando alguien no cree en la posibilidad de los milagros, del nacimiento virginal, de la resurrección, de la ascensión al cielo, de los exorcismos de demonios, de la curación de enfermedades y de calmar las tormentas con la palabra o andar sobre las aguas, etc. tratará de ver, en esos textos cuyo sentido literal no puede aceptar como verdadero, algún otro sentido verosímil para el lector, pero que no es el sentido que ha querido darle Dios y ha leído siempre la Iglesia y el Magisterio en esos textos.

Eso es precisamente lo que han hecho primero los reformadores con el libre examen y luego los racionalistas de todos los tiempos empezando por Kant y siguiendo por su descendencia intelectual modernista.

En tiempos del Concilio tridentino ya hubo una condenación de las acomodaciones abusivas a que daba lugar la doctrina reformada del libre examen del texto sagrado. En dicho concilio se tiene en cuenta acomodaciones irreverentes o abusos que comenzaban a surgir debido a la libre interpretación de la Escritura por el individuo, aún el impreparado e ignorante. Éste era entonces el lado ideológico de los abusos corrientes. Veamos cómo lo expresa el Concilio tridentino:

“Queriendo asimismo este santo Concilio reprimir la temeridad con que se tuercen y aplican a cualquier tema profano las palabras y sentencias de la Sagrada Escritura, esto es, a chanzas, a cuentos, vanidades, adulaciones, adivinaciones, sortilegios y libelos infamatorios, decreta y manda, a fin de abolir esta irreverencia y este desprecio y para que ninguno se atreva en adelante a valerse en modo alguno de las palabras de la Sagrada Escritura en estos o semejantes casos, que castiguen los obispos, con las penas de derecho y otras de su arbitrio, a todos los que incurran en este delito, como corruptores y profanadores de la palabra divina”³⁹.

39. “Praeterea ad coercenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et moribus, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent... [Concilio Tridentino, Decreto sobre la edición y el uso de las Sagradas Escrituras, Sesión 4, del 8 de abril de 1546. *Enchiridion Biblicum* n 49: *Denzinger Schönmetzer* 1507 (786)]

Es cierto que el sentido acomodaticio de las palabras y textos inspirados puede ser algunas veces útil, con tal de que no se induzca a confusión al oyente, de modo que lo considere inspirado o querido por Dios, o pierda de vista que el texto inspirado por Dios tiene un único sentido divino que es insustituible e irremplazable por otro de origen humano.

Por eso, fácilmente quien se aventura a asignarle sentidos acomodados a los textos bíblicos, especialmente si es un no creyente, puede incurrir en usurpación de la autoridad divina, en plagio, en falsificación del sentido, en irreverencia y hasta en sacrilegio.

De ahí que ya Nuestro Señor Jesucristo advertía a sus discípulos: “no deís la cosas santas a los cerdos ni a los perros”⁴⁰ y los Santos Padres prescribían reservar “las cosas santas para los santos”. Y el Concilio Tridentino condena los usos acomodados irreverentes y sugiere que todo uso acomodado bordea la irreverencia con la Palabra divina o la usurpación de su autoridad o de su sentido.

El Concilio Tridentino, previendo el riesgo implícito en la conjunción de las siguientes tres doctrinas luteranas:

- a) la negación de la autoridad de los Padres, la Tradición y la Iglesia,
- b) la afirmación en sustitución de ellas de la autoridad de la *sola Scriptura*, y
- c) la afirmación de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras, decretó:

“Además, para reprimir a los ingenios petulantes, decreta que nadie se atreva a interpretar [Las sagradas Escrituras], apoyándose en su propia prudencia, en los asuntos de fe y de costumbres que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la Sagrada Escritura a lo que ellos entienden, contradiciendo aquel sentido que les dio y les da la santa madre Iglesia, a la que pertenece juzgar acerca del sentido verdadero y de la interpretación de las santas Escritura, ni se atreva a interpretar la misma Sagrada Escritura contra el unánime consenso de los Padres, incluso si no se fuesen a publicar nunca dichas interpretaciones por ningún medio”⁴¹.

40. Mateo 7, 6

41. Texto latino: ““Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et moribus, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum

La Constitución Dei Verbum vino después a refrendar, asertivamente y sin decretos ni cánones condenatorios, la autoridad de la Iglesia como única depositaria de la auténtica interpretación del único y divino sentido de las Escrituras. Reafirmó el carácter inspirado del sentido literal y la verdad e inerrancia de su contenido.

Reafirmó también la ley del contexto espiritual y literario que ha de gobernar la interpretación auténtica de las Sagradas Escrituras.

De este modo, asertivamente, quedan excluidas todas las lecturas acomodadas o arbitrarias, como desprovistas de toda autoridad divina y espiritual.

Y, al colocarse la Dei Verbum en continuidad del Concilio Tridentino y Vaticano I, hace suyos y declara vigentes los cánones tridentinos que excluyen y desautorizan el uso de las Sagradas para otros fines que los propios, como irreverentes o sacrílegos, y como delito de corrupción y profanación de las Sagradas Escrituras.

consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent.” Concilio Tridentino, Decreto de la edición y el uso de las Sagradas Escrituras, Sesión 4, del 8 de abril de 1546 [Enchiridion Biblicum n 47; Parte del Decreto dirigida directamente contra los reformadores, lamentablemente omitida por Denzinger-Schönmetzer]



\$ 1200

OBRAS COMPLETAS DE HUGO WEST

Vida de Hugo West por Juan Bautista Magaldi

tomo 1

incluye las siguientes obras:

Alegre | Novia de vacaciones | Flor de durazno | Fuente sellada | La casa de los cuervos | Valle negro | Ciudad turbulenta, ciudad alegre | La corbata celeste | Los ojos vendados | El vengador | La que no perdonó | Una estrella en la ventana | Pata de zorra | Desierto de piedra | Lucía Miranda



\$ 1200

tomo 2

incluye las siguientes obras:

Myriam la conspiradora | El jinete de fuego | Tierra de jaguares | El camino de las llamas | El Kahal | Oro | Esperar contra toda esperanza | Lo que Dios ha unido | Morir con las botas puestas | Los huesos del coronel | Estrella de la tarde | ¿Le tiraría Ud. la primera piedra? | Juana Tabor | 666 | El sexto sello

tomo 3

incluye las siguientes obras:

Las aventuras de Don Bosco | Aventuras del Padre Vespignani | Las espigas de Ruth (11 novelas) | Papeles viejos (6 novelas) | El Becerro de Oro (5 novelas) | Sangre en el Umbral | El techo de paja | El secreto de la casa de los eucaliptos | La barrera; Bandera roja | La copa intacta; El abrazo | Patricia | El hijo de último cacique | La vuelta del presidiario | La mano cortada | Las trece esmeraldas de la reina | Bombarda | ¡Niño! | Un cura serrano | El sucesor de Don Bosco | El amor a la vida y el amor a la muerte | La piel del diablo y la pierna de judas | La historia de dos malas noches | Mi primer artículo | La verdad sobre el arte de editar | Los crímenes del abate Bethlehem | El general Boulanger y "La Belle Meunière" | El noveno sacramento | ¿Somos americanos los argentinos? | Secreto de Confesión | 4000 Palabras sin | 15 días Sacristán | Teología de un Sacristán | Navega hacia alta mar | Autobiografía del hijito que no nació | Tesis Rechazada | Año X.



\$ 1200

¡ PROMOCION !

x 3 tomos

\$ 3000

FORMAS DE ADQUIRIR:

*PERSONALMENTE en **Librería Imagen y Palabra**, Av. Córdoba 1521, CABA, tel. 4815-0696 de lunes a viernes de 11 a 19 hs. Formas de Pago: Contado y Tarjeta de crédito.

*SOLICITAR VÍA E-MAIL a libreriayp@hotmail.com con débito o transferencia bancaria: Banco Itau cta. cte. 3055203-100/5 a nombre de José Cesar Posse CBU 2590061510305520310059, CUIT 20-04394764-9 Remitiendo copia comprobante por e-mail.

*Mediante el Formulario de PEDIDO DE PUBLICACIONES en pag. 189 de la presente revista.

Dionisio Areopagita: El teólogo de la tiniebla deslumbrante

PADRE ALFREDO SÁENZ

No se sabe si el autor al que nos vamos a referir es el que escuchó a San Pablo en el Areópago de Atenas (cf. Hechos 17,34) o un escritor muy posterior, probablemente del siglo V, que tuvo un gran influjo a partir de dicho siglo. Esto último es lo más verosímil, por eso se lo califica de “Pseudo Aeropagita”. Lo que de él se sabe de manera fehaciente es que su pensamiento se enmarca en la tradición platónica y neoplatónica, lo que se manifiesta sobre todo por la dicotomía armónica que establece entre lo sensible y lo inteligible, por un lado, lo que lo emparenta a Platón, y por la división ternaria de cada uno de esos dos universos, lo que lo aproxima a Plotino. Podríase decir que todo su pensamiento se apoya en esta dicotomía. Una de las ideas privilegiadas que permean su cosmovisión es que coexisten dos mundos, el de las inteligencias puras y el de las inteligencias encarnadas. El primero lo integran las jerarquías celestiales y el segundo las jerarquías eclesiásticas. Según lo señala uno de los que mejor estudió a nuestro autor, R. Roques, como se puede constatar en su libro *L`univers dyonisien, Paris 1954*, ambas esferas participan, sin duda, de los dones divinos, si bien en grados muy diferentes y según modos bien distintos. Dionisio, al igual que Platón, no divorcia irremediabilmente lo sensible de lo inteligible. Lo primero es imagen (*eikón*) de lo segundo. Todo el intento del alma ansiosa de Dios consiste en remontar vuelo hasta el segundo nivel, apoyándose en el primero.

Las obras que el autor nos ha dejado son las siguientes: *La jerarquía celeste*, *La jerarquía eclesiástica*, *Los nombres de Dios*, *Teología Mística*, *Cartas*. Nuestras citas están tomadas de *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990.

Entremos en materia. Las jerarquías dionisianas, tanto las celestiales como las humanas, se caracterizan por tener tres estamentos. Así pues, tres son las jerarquías que constituyen el ámbito celestial, integrada cada una de ellas por tres órdenes (cf. *La jerarquía celestial*, cap. VI, VII, VIII y IX). Las jerarquías eclesiásticas presentan una división análoga: “Los diáconos forman el orden que purifica; los sacerdotes, el de la iluminación; los obispos, que viven configurados con Dios, constituyen el orden de los perfectos” (*La jerarquía eclesiástica*, cap. VI,5).

I. LAS JERARQUÍAS CELESTIALES

Tratemos primero de las jerarquías superiores, los serafines, querubines y tronos. “Los que saben hebreo reconocen que el santo nombre *serafín* equivale a decir inflamado o incandescente, es decir, enfervorizantes. El nombre *querubín* significa plenitud de conocimiento o rebosante de sabiduría. Con razón, pues, los seres más elevados constituyen la primera jerarquía, la de más alto rango, los más eficientes por estar más cerca de Dios. Situados inmediatamente en torno a Él, reciben las más primorosas manifestaciones y perfecciones de Dios. Por eso se llaman enfervorizantes y *tronos*. Asimismo se les dice rebosantes de sabiduría. Nombres que indican su constante configurarse con Dios. El nombre *serafín* significa incesante movimiento en torno a las realidades divinas, calor permanente, ardor desbordante, en movimiento continuo, firme y estable... El nombre *querubín*, poder para conocer y ver a Dios; recibir los mejores dones de su luz; contemplar la Divina Hermosura en su puro hontanar; acoger en sí la plenitud de dones portadores de sabiduría y compartirlos generosamente con los inferiores, conforme al plan de la sabiduría desbordante. El nombre de los más sublimes y más excelsos *tronos* indican que están por encima de toda deficiencia terrena, como se manifiesta por su ascender hasta las cumbres; que están siempre alejados de cualquier bajeza; que han entrado por completo a vivir para siempre en la presencia de Aquel que es el Altísimo realmente” (*La jerarquía celestial*, cap. VII,1).

Pasemos ahora a las *jerarquías medias*, es decir, *las dominaciones*, *las virtudes* y *las potestades*. “El revelador nombre *dominaciones*, significa, yo creo, un elevarse libre y desencadenado de tendencias terrenas”, es decir, aclara, que nada tiene que ver con los duros dominios. “Como no toleran ningún defecto, están por encima de cualquier servidumbre..., esforzándose constantemente por alcanzar el verdadero dominio de todo señorío... a semejanza del Señor” (id. cap. VIII, 1). Cuando se refiere a las santas *virtudes* señala que dicha palabra “alude a la fortaleza viril,

inquebrantable en todo obrar, al modo de Dios... Esta firmeza llega a ser, dentro de lo posible, verdadera imagen de la Potencia de que toma forma, y hacia la cual está firmemente orientada por ser ella la fuente de toda fortaleza. Al mismo tiempo transmite a sus inferiores el poder dinámico y divinizante. Las santas *potestades* ... indican la naturaleza ordenada del poder celestial e intelectual. Lejos de abusar tiránicamente de sus poderes, causando daño a los inferiores, se levantan hacia Dios armoniosa e indefectiblemente; en su bondad elevan consigo a los órdenes inferiores. Se parecen, dentro de lo posible, al poder que es fuente y autor de toda potestad” (ibid.).

Enseguida añade Dionisio que “esta transmisión de unos ángeles a otros simboliza la perfección que, como viene de lejos, va aminorando su luz al pasar del primero al segundo orden” (id., cap. VIII,2). El autor de todo orden ha establecido una luz indefectible por la que “los seres del segundo grupo reciban la iluminación de la Deidad por medio de los seres del primero” (ibid.).

En lo que toca a la última jerarquía de los ángeles está ella constituida por los principados, los arcángeles y los ángeles. Dionisio comienza enseñándonos que “el término *principados celestiales* hace referencia al mando principesco que aquellos ángeles ejercen a imitación de Dios” (*La jerarquía celestial*, cap. IX,1). Como en cada jerarquía hay tres poderes, primero, medio y último, aquel al que ahora nos referiremos, o sea, el orden de los *arcángeles*, sirve de intermediario con los ángeles, que constituyen el grado inferior... Se da el nombre de ángeles a este grupo con preferencia a otros por cuanto su jerarquía es la más próxima a nosotros, la que nos hace manifiesta la revelación y está más cerca del mundo” (*La jerarquía celestial*, cap. IX,2). Los ángeles velan por nuestra jerarquía humana y están a cargo de las naciones. “A Miguel le llaman ‘el príncipe del pueblo judío’, designándose diferentes ángeles para gobernar otras naciones porque “el Altísimo estableció los términos de los pueblos según el número de los ángeles (cf. Deut. 32,8)” (ibid.).

Destaca Dionisio que los ángeles son como el puente, los eslabones, los intermediarios por donde llegan a nosotros las noticias de Dios. “Observo que el divino misterio del amor de Jesús a los hombres fue primeramente manifiesto a los ángeles y por medio de ellos llegó a nosotros la gracia de su conocimiento” (*La jerarquía celestial*, cap. IV, 4). Y así, prosigue, fue Gabriel quien declaró al sacerdote Zacarías el misterio de que, “contra toda esperanza y por gracia gratuita de Dios, tendría un hijo que sería el profeta de la obra divino–humana de Jesús

(cf. Lc 1,11-20)”... El mismo Gabriel comunicó a María “cómo se cumpliría en ella el misterio divino de la inefable deiformación” (cf. Lc. 1,26 – 39). Otro ángel explicó a José que verdaderamente se habían cumplido las promesas hechas a su antepasado David (cf. Mt 1,20-25; Sam 7,12-17). Otro asimismo se encargó de llevar la buena nueva a los pastores, al que se juntó “una multitud del ejército celestial” para transmitir la formidable buena nueva (cf. Lc 2,8-14) (ibid.).

Tal el mundo de los ángeles. Será por ellos por quienes se realice en la tierra la gran obra de la iluminación y la deificación de los hombres.

II. LAS JERARQUÍAS ECLESIAÍSTICAS

Concentrémonos ahora en la jerarquías de la Iglesia según el pensamiento de Dionisio, particularmente expresado en su obra “La Jerarquía eclesiástica”. La formidable labor de los ángeles en favor de los hombres, afirma, la realizan de manera especial a través de los que componen la Jerarquía terrena. La tarea que les compete es triple: purificación, iluminación y perfección. Los *diáconos* forman el orden que purifica, los *sacerdotes* el de la iluminación, los *obispos*, que deben vivir configurados con Dios, constituyen el orden de los perfectos. Hay cierta continuidad entre los influjos de las jerarquías celestiales y los que irradian las terrenales. “Los seres más elevados y divinos tienen el triple oficio, en correlación con la jerarquía celeste, de purificar de toda ignorancia a los órdenes celestes inferiores a ellos, de darles plena iluminación, y finalmente de perfeccionarlos en el conocimiento de la sabiduría divina”. (*La jerarquía eclesiástica*, cap. VI, 6).

Interesante este paralelismo entre ambas esferas, la celestial, concentrada en las diversas jerarquías de los ángeles, y la terrena, encarnada en las jerarquías eclesiásticas. En ambos estamentos, el celestial y el terreno, los papeles son semejantes y complementarios. “El jefe de cada jerarquía, en la medida que lo requiere su ser, misión y rango, se ilumina y deifica. Comparte luego con sus inferiores, según que ellos lo merezcan, la deificación que él recibe directamente de Dios. Los inferiores, por su parte, obedecen a los superiores a la vez que estimulan el progreso de los propios subalternos, guiados por ellos. Así, gracias a esta inspirada y jerárquica armonía, cada uno según su capacidad, participa lo más posible en Aquel que es hermoso, sabio y bueno” (id. cap. I,2). Iluminar y deificar es labor que compete, pues, a ambas jerarquías, la celestial y la eclesiástica, en íntima y armónica trabazón.

Queda claro que el venero último de este quehacer divinizante no es otro que Dios. Él es “fuente de toda divinización”. La jerarquía tiene como función asegurar la divinización de todo ser dotado de inteligencia. Dicha comunicación fue comunicada a los obispos, los cuales, “como dioses, tuvieron ardiente y generoso deseo de lograr que sus inferiores llegaran a divinizarse” (id., cap. I, 4 - 5).

Para nuestro propósito resulta ineludible considerar el símbolo del bautismo, sobre todo en lo que toca a la purificación e iluminación, simbolizadas por el agua y la luz. Por *el agua*, ante todo. Nosotros debemos purificar nuestro interior, nuestra inteligencia, ante todo, así como el agua natural purifica nuestro cuerpo. El agua implica una relación inobviable a la idea del nacimiento nuevo que suscita este sacramento. Dionisio llama a la fuente bautismal “la madre de toda adopción divina” (id., cap. II,7). Teodoro de Mopsuesta la llama “el seno espiritual”, de donde brotará la vida nueva. Al símbolo del agua se añade el de *la luz*. Porque el agua une al neófito con Dios, haciéndolo no sólo puro sino también luminoso. Por eso los antiguos llamaban al bautismo *fortismós*, iluminación. Y así leemos en Dionisio: “Este es el sacramento por el que Dios nace en nosotros. Es el primero en traer la luz y fuente de toda iluminación divina. Por ser así lo alabamos dándole el nombre de iluminación conforme a la operación que lleva a cabo. Ciertamente que toda acción jerárquica tiene esto en común: transmitir a los iniciados la luz divina; pero, de hecho, éste fue el primero que me concedió el don de la vista. La luz que vino aquí por vez primera me ha permitido contemplar la luz que irradian los demás sacramentos” (id., cap. III,1). Si el bautismo es el sacramento de la Iluminación, su fin último es abrirnos a la eucaristía, que es el sacramento de la unión. Ver para unirse. Por eso en la antigua liturgia el bautizando, en orden a disponerse a contemplar los nuevos espectáculos que posibilitan los ojos de la fe, abjuraba primero de su antigua ceguera, dando la espalda al oeste, que es la región de las tinieblas, y mirando luego hacia el este, de donde viene la luz sensible. Sólo entonces hará su profesión de fe en Cristo y en la Trinidad (cf. id., cap. II, 6 -7). En un simbolismo de significado análogo, poco antes los ministros habían despojado al neófito de sus antiguos vestidos, que representan la vida anterior, donde todavía no había penetrado lo sagrado, tras lo cual le imponían los vestidos luminosos que son la imagen de su vida nueva en Dios (cf. *ibid.*).

Trátase, en el fondo, de un proceso de divinización de los fieles, que compete principalmente al obispo, lo cual resulta altamente exigitivo

para el pastor. “No es santo – escribe Dionisio – quien se atreve a enseñar a otros la santidad sin estar acostumbrado a practicarla primero. Eso es totalmente ajeno a las normas sagradas. Si Dios no ha inspirado, escogido y llamado a alguien para ser guía, si no ha alcanzado aún perfecta y sólida divinización, no debe arrogarse el oficio de director. Lo mismo ocurre con los rayos del sol: llenan primero los seres más sutiles y luminosos, que luego dan luz sobreabundante a los demás”. (id., cap. III, 14). Dionisio considera al obispo como un auténtico artista de las almas: “Tratándose de imágenes sensibles, el artista mantiene siempre la vista en el original y no deja que le distraiga y comparta su atención ningún objeto visible. Así podrá decir con fundamento que cualquier objeto pintado por él es idéntico, de tal modo que se podría tomar el uno por el otro aun cuando sean dos cosas en realidad diferentes. Esto ocurre con los artistas que aman la Hermosura divina. Reproducen su imagen en la inteligencia. La concentración y contemplación atenta de esta perfumante y secreta Hermosura los capacitará para reproducir una copia exacta del modelo. Con razón, pues, los pintores divinos no dejan de ajustar el poder de su mente con el modelo de una Virtud intelectual supraesencial, perfumante” (id. cap. IV, 1). Espléndidas palabras. La obra pastoral es una obra de arte, de estética sobrenatural, que expande un aroma sobrenatural, que exige en el pastor concentración, quietud, síntesis e identificación con el Uno. No otra cosa es la vida contemplativa.

Como se ve, el obispo, y, en cierto modo, también el presbítero, deben tener alma de artista. En su obra sobre la Jerarquía celestial nuestro autor señala que no en vano la Escritura llama “ángel” al obispo. “Tiene la propiedad de ser, dentro de lo posible, como los ángeles, un mensajero. Tiene además la misión de imitar, según sus posibilidades, el poder revelador de los ángeles” (*La Jerarquía celeste*. cap. XII, 2). Sin olvidar, como escribe el mismo Dionisio, “que el mejor de nuestros teólogos es inferior al último de los ángeles” (*Los nombres de Dios*, cap. XIII, 4).

Los que integran la Jerarquía eclesiástica, no pueden contentarse con ser meros funcionarios de la Iglesia. Deberán “enamorarse” de Dios. No en vano escribe Dionisio: “A algunos de los nuestros que tratan de las Sagradas Escrituras les ha parecido que ‘enamorarse’ de Dios es más divino que simplemente ‘amar a Dios’. San Ignacio de Antioquía, escribe: ‘Han crucificado a aquel de quien estoy enamorado’. Y en los libros que introducen a la Sagrada Escritura hay uno que dice de la Sabiduría: ‘Procuré desposarme con ella, enamorado de su hermosura’ (Sab, c 8,2)” (id. cap. IV,12).

Y poco más adelante: “Enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues quienes así aman están en el amado más que en sí mismos... Por eso el gran Pablo, arrebatado por su encendido amor a Dios y preso de poder extático, dijo estas palabras inspiradas: ‘Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí’ (Sal 2,20). Pablo estaba realmente enamorado, pues, como él dice, salía de sí mismo por estar con Dios (cf. 2 Cor. 5,13). No contaba más con su propia vida, sino con la de aquel de quien estaba enamorado. Y hay que atreverse también a decir en honor a la verdad que el mismo amor de todas las cosas vive fuera de sí por su providencia universal, por puro enamoramiento de las cosas. La bondad, amor y enamoramiento le seducen hasta hacerle salir de su morada trascendente y descender a vivir dentro de todo ser. Procede así en virtud de su infinito y extático poder de permanecer al mismo tiempo dentro de sí. Por lo cual, los que entienden de lo divino, llaman a Dios *celoso*, pues está poseído de un grande y misericordioso amor hacia todos los otros seres, y suscita en ellos el mismo celo. Así se muestra Dios *celoso*, pues siempre se siente celo por lo deseado... En conclusión, podemos decir que el Bien–Hermosura es a la vez el amado y el amante. Tales propiedades existen en el Bien–Hermosura y por eso todo bien procede de Él y se hace para Él Bien–Hermosura”. Enseguida agrega: “Sin embargo, ¿por qué los teólogos hablan de Dios unas veces como enamorado y amante, y otras como el deseado y amado? Por un lado, Él causa, produce y origina el amor. Bajo otro aspecto, Él se muestra a la vez activo y pasivo, origen y término del movimiento. Por eso le llaman Amado y Deseado, por cuanto es Bien – Hermosura, y luego el Enamorado y Amante porque con su poder mueve y levanta todo hacia sí” (ibid. cap. IV, 13-14).

El enamorado es atraído por la belleza de lo que ama. En este caso, de la belleza de Dios. A ello se refiere profusamente en su libro recién citado *Los nombres de Dios*. Por eso Dionisio es considerado el cantor de la belleza de Dios. “Dios es siempre hermoso”, afirma. “En Él estaba en grado eminente toda la hermosura antes que ésta existiese. Él es su fuente. Nada hay hermoso que no haya brotado de aquella simplicísima hermosura, su fuente... La hermosura es causa de armonía, de amistad, de comunión; todo lo une y es fuente de todo. Es principio, Causa eficiente que mueve el universo y lo sostiene. Todas las cosas llevan dentro el deseo de hermosura. Va delante de todas como Meta y Amor a que aspiran” (cap. IV, 7). ¿Cómo no nos va a enamorar Aquel que nos encandila con su belleza? Dicen que las inteligencias celestes se mueven en sentido circular, sigue afirmando nuestro autor

en la obra recién citada. “Mientras están unidas a los resplandores, no tienen principio ni fin. Pues proceden del Bien-Hermosura. Se mueven en línea recta cuando proceden como guía providente de sus inferiores, permanecen idénticas girando siempre alrededor del Bien-Hermosura, causa de su identidad” (id., cap. IV, 8).

En torno al Bien-Hermosura gira todo el mundo de las almas, continúa Dionisio. “El alma también está en movimiento. Movimiento circular cuando entra dentro de sí, se olvida de lo exterior y recoge sus potencias espirituales para que nada la distraiga. Es una especie de movimiento giratorio fijo que la hace tornar de la multiplicidad de las cosas externas y concentrarse en sí misma. Íntimamente unidas ya el alma y sus potencias, el movimiento giratorio la levanta hacia el Bien – Hermosura, que trasciende todas las cosas, es uno y el mismo, sin principio ni fin... El movimiento es rectilíneo cuando el alma, en vez de entrar dentro de sí misma (lo cual es el movimiento verdaderamente circular, como he dicho), procede por las cosas que la rodean y se levanta de lo externo, como de símbolos varios y múltiples, a la contemplación de simplicidad y unión. El Bien-Hermosura es la causa de estos movimientos, de lo sensible, de lo que permanece conservando su reposo y situación, y del alma, fundamento de uno y de otro... Del mismo Bien-Hermosura proceden lo pequeño y lo grande y lo mediano de la naturaleza, la medida y proporción de todas las cosas, armonías, conjuntos, las partes y el todo, lo universal y lo múltiple, el entrelazamiento de las partes, la perfección de conjuntos... ‘Porque de Él, y por Él y para Él son todas las cosas’, como dicen las Escrituras (Rom 11,36)” id., cap. IV, 9-10).

III. LA TINIEBLA ESCLARECEDORA

Cuando Dionisio trata de las verdades sobrenaturales le agrada destacar el carácter positivo de la negación. Así leemos en su libro *Teología mística*: “Debemos afirmar que, siendo Dios Causa de todos los seres, habrá de atribuírsele todo cuanto se diga del ser, porque es supraesencial a todos. Esto no quiere decir que la negación contradiga a las afirmaciones, sino que por sí misma aquella Causa trasciende y es supraesencial a todas las cosas, anterior y superior a las privaciones, pues está más allá de cualquier afirmación o negación... La misericordiosa Causa de todas las cosas es elocuente y silenciosa, en realidad callada. No hay en ella palabra ni razón, pues es supraesencial a todo ser. Verdaderamente se manifiesta sin velos sólo a aquellos que dejan a un lado ritualismos de cosas impuras, y las que son puras, a quienes

sobrepasan las cimas de santas montañas. A los desprendidos de luces divinas, voces y palabras celestiales, y se abisman en las Tinieblas donde, como dice la Escritura, tiene realmente su morada aquel que está más allá de todo ser” (cap. I, 2-3).

Sigue diciendo nuestro autor que nuestros ojos y nuestra razón “son apenas medios por los que podemos conocer la presencia de aquel que todo lo trasciende. A través de ellos, sin embargo, se hace manifiesta su inimaginable presencia, al andar sobre las alturas de aquellos santos lugares donde por lo menos la mente puede elevarse” (ibid.3). Trae aquí el autor a colación el ejemplo de Moisés, que con el espíritu libre y despojado de todo lo que ve “penetra en las misteriosas Tinieblas del no-saber” (ibid.) Ésta idea la desarrollará siglos después Nicolás de Cusa bajo el nombre de “docta ignorancia”; luego los místicos alemanes, particularmente Taulero, hablaron de “noche oscura”, dos siglos antes de que San Juan de la Cruz consagrara definitivamente la expresión. “Allí -prosigue Dionisio- renunciando a todo lo que la mente pueda concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en Aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia” (id. I,3).

He ahí el camino que se abre a nuestra pobre y limitada inteligencia. “¡Que podamos también nosotros penetrar en esta más que luminosa oscuridad! ¡Renunciemos a toda visión y conocimiento para ver y conocer lo invisible e incognoscible: a Aquel que está más allá de toda visión y conocimiento! Porque esta es la visión y conocimiento verdaderos: alabar sobrenaturalmente al Supraesencial renunciando a todas las cosas. Como los escultores esculpen las estatuas. QUITAN todo aquello que a modo de envoltura impide ver claramente ver la forma encubierta. Basta ese simple despojo para que se manifieste la oculta y genuina belleza” (id., cap. II). Por ello, concluye Dionisio, “conviene, pues, a mi entender, alabar la negación de modo muy diferente a la afirmación. Afirmar es ir poniendo cosas a partir de los principios, bajando por los medios y llegar hasta los últimos extremos. Por la negación, en cambio, es ir quitándolas desde los últimos extremos y subir a los principios. Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible, conocido solamente a través de las cosas que lo envuelven” (ibid.).

Dionisio va cerrando la magnífica obra a la que estamos recurriendo. “Supongo habrás notado que los últimos libros son más extensos que

los primeros, pues no era conveniente que las ‘Representaciones teológicas’ y el tratado sobre los ‘Nombres de Dios’ fuesen tan amplios como la ‘Teología simbólica’. El hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo ininteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella Oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras. Más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada” (id., cap. III). Cierra el autor su tratado con un himno de homenaje al silencio: “En aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto a lo más bajo. Por aquel sendero descendente aumentaba el caudal de las ideas que se multiplicaban en cada caso. Mas ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al Inefable” (ibid.). El silencio no es el desfallecimiento sino la plenitud de la palabra. O mejor, la palabra se consume en el silencio adorante ante lo inefable.

El tema del “silencio ante lo Inefable” reaparece en algunas de sus cartas. En una de ellas, destaca una vez más la inefabilidad de Dios. Dicha inefabilidad parece explicar el modo extraño, lindante en la fantasía, como Dios se expresa a veces en las Escrituras. Por ejemplo se considera la generación del Verbo como si se tratase de una emanación corporal de Dios (cf. Ps 2,7); al Verbo se lo compara con un soplo de aire que sale de un corazón humano (cf. Ps. 45,1); al Espíritu como aliento espirado de la boca (cf. Ps 33,6). Asimismo advertimos cómo la Escritura se vale de imágenes como árboles, hojas, flores, raíces, fuente de agua borbollante, focos de luz refulgente, siempre buscando expresar “los misterios del Dios supraesencial” (cf. Carta IX,1). Asimismo los “deseos apasionados” aparecen en el Cantar de los Cantares como propios de meretrices (cf. Cant. I,1). “De esta manera, uno es capaz de ver la hermosura envuelta en imágenes y descubrir que son verdaderamente misteriosas, propias de Dios y llenas de gran luz teológica” (ibid.). Los profanos no serán capaces de abordar los santos misterios. Pero los que realmente buscan ser virtuosos, “sólo ellos saben cómo desenmarañar los símbolos sagrados de su imaginería infantil”, sólo ellos pueden “penetrar en la simple, maravillosa y trascendente verdad de los símbolos” (ibid.).

Por eso, prosigue nuestro Dionisio, la tradición teológica ofrece una doble cara: lo inefable y misterioso, de un lado y lo racional y cognoscible, de otro. “Lo primero se sirve del símbolo... Lo otro es filosófico y emplea la demostración” (ibid.). Esta distinción impresionó mucho

a Santo Tomás, quien con frecuencia recurrió a ella. Por eso, agrega Dionisio, no es aleatorio ahondar en el sentido de los símbolos sagrados. No sería lícito menospreciarlos, porque tienen su origen en las realidades divinas y llevan su impronta. Son imágenes radiantes, de espectáculos inefables y sorprendentes. No en vano el mismo Cristo recurrió al género parábólico para enseñarnos su doctrina. Es un hecho el que las realidades superiores, humano-divinas, adquieren colorido visible a través de los símbolos. Por ejemplo cuando recurrimos al símbolo del “fuego” para expresar la trascendencia de Dios, o cuando llamamos “incandescentes” a ciertas expresiones que encontramos en la Escritura (cf. *ibid.*). De este modo, la filosofía se concatena felizmente con la teología, y ésta con la mística, la poesía y la belleza. “Por eso la Escritura -concluye Dionisio- celebra aquella bondadosa sabiduría y realmente nada hay que se le pueda comparar. Ella prepara la crátera mística: pone primero algún alimento sólido, a continuación echa un poco de bebida sagrada y luego bondadosamente llama en alta voz a todos los que la necesitan (cf. Prov 9,15; Ps 75,8)” (Carta IX,3).

Poco más adelante, en la carta recién citada explica: “Se dice también que la Sabiduría se construyó una morada donde preparar los alimentos sólidos y las bebidas... ¿Qué significa el alimento sólido y el alimento líquido? Alabamos a la generosidad de la Sabiduría, que da las dos cosas a la vez. A mi entender, el alimento sólido significa la perfecta identidad de un orden intelectual y seguro, gracias al cual, por el ejercicio de un conocimiento estable, poderoso, único, indivisible, nuestro entender se hace maduro. En tal sentido San Pablo distribuye el alimento verdaderamente sólido (cf. Heb 5,12-14; 1 Cor 3,2) que antes había recibido de la Sabiduría. Alimento líquido significa el fluir desbordante que se extiende a todos los seres, y a los así diligentemente alimentados guía amablemente a través de lo vario, múltiple y diviso, al simple y estable conocimiento de Dios. Por eso, la palabra de Dios bien entendida es comparable al rocío, agua (cf. Deut 32,3; Jn 4,14; 7,38), leche (1 Cor 3,2; Cant 4,11), vino (Prov 9 1-5; Ap 14,10) y miel. Tiene poder, como el agua, para dar vida; como la leche, para dar crecimiento; como el vino, para reanimar; como la miel, para curar y evitar enfermedades. Tales son, en efecto, los dones que concede la Sabiduría de Dios a quienes la buscan con generoso corazón. Así es como les prodiga desbordantes ríos de delicia inagotable” (Carta IX, 3-4).

A continuación explica cuáles son tales “delicias”. “Entendiendo delicias en el sentido sacro de la explicación, se puede decir que Dios,

causa de todo bien, está “inebriado”. Esto quiere decir que la mente no puede sondear la profundidad de tanto gozo. Mejor aún: parece indicar la plena, inefable e infinita felicidad de Dios. En nuestro lenguaje, embriaguez tiene el sentido peyorativo de saciedad indebida, pues priva del uso de la razón y buen sentido. Adquiere el mejor significado cuando se dice de Dios. Embriaguez que ha de entenderse únicamente como sobreabundancia inconmensurable de los bienes de Dios, Causa de todo. Se dice que a la embriaguez sigue la pérdida de la razón y buen sentido, pero, hablando de Dios, hay que entender su inmensa sobreabundancia, por la cual conoce más que cualquier entendimiento pueda conocer sin que a Él nadie le pueda plenamente comprender. Sobrepasa todo ser. “Ebrio” significa que Dios está más allá de todas las cosas buenas, más allá de la misma plenitud. Más allá de toda inmensidad. Tiene su morada por encima y más amplia de todo cuanto existe (ibid., IX,5).

Consiguientemente la posesión de la “sabia ignorancia” es señal de que estamos bien orientados. Como dice nuestro autor en su obra *Los nombres de Dios*, “Dios es conocido en todas las cosas, y como distinto de todas ellas. Es conocido por el conocimiento y la ignorancia. Conocimiento de Él es la razón, la ciencia, el tacto, el sentido, la opinión, el pensamiento, el nombre y todas las demás cosas... Pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo. Cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan de lo alto, quedando iluminada en aquel imperceptible abismo de la Sabiduría” (cap. VII, 3).

En carta de nuestro autor al monje Gayo le dice: “No consideres el no saber como privación sino como trascendencia... El Ser de Dios está más allá de todo ser. La mente no alcanza a conocerle. Negándole, pues, existencia como la nuestra, negando que nuestro conocimiento le conoce, este perfecto no saber, en el mejor sentido, es conocer a aquel que está más allá de cuanto se pueda conocer” (Carta I).

Tal “sublime ignorancia”, propia de la llamada “teología negativa” es el correlativo de la inefabilidad de Dios. Por eso, señala Dionisio, los teólogos a veces deben callar. A aquel que le preguntó a Dios cómo se llamaba, Él le respondió: “¿Por qué me preguntas el nombre viendo que es admirable?” (cf. Jue 13, 17-1; Gen 32,29; Ex 3,13). Porque es realmente admirable, prosigue, “este nombre que está sobre todo nombre” (Fil 2,9). Por eso es el Sin Nombre. Está ciertamente constituido “por encima de todo cuanto tiene nombre, en este siglo y en el venidero”. (Ef 11,21)” cf. *Los nombres de Dios*, cap. I,6). Dionisio no se cansa de exaltar la inefabilidad abismal de Dios. Es cierto que el

mismo Cristo dijo de sí que era vida, luz, verdad, y los autores sagrados lo llaman Bondad, Hermosura, Dios de dioses, Señor de los señores, El que es, Sabiduría, Rey de reyes... Dicen también que Él está en nuestras mentes y cuerpos, en el cielo y en la tierra, dentro, sobre y alrededor del universo, que es fuego, agua, viento, rocío, piedra angular, roca... “Él es todo y no es ninguna cosa” (ibid.).

No resulta, pues, fácil hablar de Dios, tratar de “contener al Incontenible”. Cuando termina su libro *Teología mística*, señala Dionisio que no hay que extrañarse de que sus últimos libros sean menos extensos que los primeros. “El hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella Oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras, más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada. En aquellos escritos, el discurso procedía de lo más alto a lo más bajo. Por aquel sendero descendente aumentaba el caudal de las ideas que se multiplicaban a cada paso. Mas ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al Inefable” (op. cit. cap. III). Así nuestro teólogo esclarece las nociones de vía afirmativa y vía negativa, que están en el origen y en el telón de fondo de la teología escolástica. La vía negativa no puede sino valerse preferentemente del lenguaje simbólico, que desemboca en el silencio ante la total trascendencia de Dios. Serán tinieblas, pero fulgurantes. No en vano su obra *Teología mística* se abre así:

*¡Trinidad supraesencial,
más que divina y más que buena!
Maestra de la sabiduría divina de los cristianos,
guíanos más allá del no saber y de la luz,
hasta la cima más alta de las Escrituras místicas.
Allí los misterios de la Palabra de Dios
son simples, absolutos, inmutables
en las tinieblas más que luminosas
del silencio que muestra los secretos.
En medio de las más negras tinieblas,
fulgurantes de luz ellos desbordan.
Absolutamente intangibles e invisibles,
los misterios de hermosísimos fulgores
inundan nuestras mentes deslumbradas.*

Dionisio le dirige este texto tan poético a Timoteo, uno de sus discípulos: “Esto pido, Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística. Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unirse con Aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia” (cap. I,1).

Tal es la cumbre de nuestro conocimiento de Dios. Dionisio así lo refrenda en una de sus cartas, esta vez a un diácono llamado Doroteo: “La divina tiniebla es ‘Luz inaccesible’ donde se dice que Dios mora” (cf. 1 Tim 6,16; Ex 20,21). Resulta invisible por su claridad deslumbradora. El desbordamiento de sus irradiaciones supraesenciales impide la visión. Sin embargo, es aquí donde llega a estar todo aquel que es digno de conocer y contemplar a Dios, y por eso precisamente, no viendo ni conociendo, alcanza de verdad lo que está allá de todo ver y conocer. Sólo sabiendo que Dios está más allá de los sentidos y del entendimiento, exclama con el Profeta: “Sobremetida admirable es para mí esta ciencia, demasiado sublime para poder comprenderla” (Ps 139,6).

IV. HACIA UNA TEOLOGÍA ICÓNICA:

La teología de Donisio está estrechamente unida a la liturgia, que es a su juicio, “una sintonía con Dios”. Así leemos: “Los cánticos sagrados, que resumen las más santas verdades, han preparado serenamente nuestro espíritu para compenetrarnos con los misterios que vamos a celebrar, luego que nos han hecho *sintonizar con Dios*. Nos ponen en armonía no sólo con las realidades divinas, sino también con nosotros mismos y con los demás, de manera que podamos formar un coro homogéneo de hombres sagrados” (*La jerarquía eclesíastica*, cap. III, 5). Y esos cantos, agrega, se amplían en los textos sagrados que se leen advirtiéndose la unidad y concordia que reinan entre ellos. Espléndido lenguaje, tan poético como musical, sinfónico. Dionisio encuentra una expresión de dicha sinfonía en la costumbre de leer en la liturgia el Nuevo Testamento a continuación del Antiguo. “Me parece que este orden proveniente de Dios y determinado por la jerarquía demuestra cómo uno anunció las obras divinas de Jesús y el otro describe su cumplimiento. Uno describe la verdad en imágenes mientras que el otro muestra las cosas como ocurrieron” (ibid.). Hay un recorrido, un *sursum corda* de

lo histórico a lo místico, de las figuras a la realidad sobrenatural. De ahí la importancia que Dionisio le otorga a la teología simbólica, expresión que da título a uno de sus libros, por desgracia perdido. “Es preciso reconocer – escribe Urs von Balthasar- que la contemplación insistente de los símbolos le permite dar una imagen de Dios muchísimo más concreta que la preponderante en las teologías conceptuales” (*Gloria*, vol. II, p. 179). Porque, reiterémoslo, Dionisio es un artista, un poeta, un teólogo del símbolo, un liturgo. Su obra es una especie de catedral, al estilo de Santa Sofía, en Constantinopla, la basílica más esplendorosa que hemos visto en nuestra vida.

La palabra *kósmos* aparece frecuentemente en los escritos de Dionisio. La catedral que él levanta con su mente privilegiada es cósmica, desde lo más ínfimo a lo más excelso, toda ella en función de la luz, como la deslumbrante Santa Sofía. Su sentido de la proporción es fascinante, armónico a la vez que musical, un campo de símbolos. En la visión dionisiana el pecado no puede ser sino una ruptura de la armonía divina, una falta de consonancia o eufonía.

Para este último apartado recurriremos a un tan breve como inspirado artículo del padre Ricardo Coll, titulado “El pseudo-Dionisio en el arte”, que apareció en la revista *Gladius* N° 39, pág. 13-17. Señala dicho padre lo que hemos señalado más arriba, es a saber, que Dionisio es un intelectual estructurado y estético. Con ese motivo trae a colación un texto del teólogo suizo Urs von Balthasar en la obra que citamos poco más arriba, a saber: “En Dionisio – escribe – el método místico no excluye en absoluto el método estético..., es más, se lo puede definir como el más esteta de todos los teólogos cristianos, por cuanto pone el instrumento formal y el esquema para la comprensión de la trascendencia mística y teológica (el paso del mundo a Dios) en la trascendencia estética intramundana de lo sensible en cuanto apariencia a lo espiritual que aparece en lo sensible. Esta concepción simbólica lo hace estético”.

El padre Coll trae aquí a colación otro texto, esta vez de Piero Scanzoso, incluido en un artículo que titula “Ricerca sulla struttura del linguaggio dello Pseudo Dionigi Areopagita”. Allí este autor compara su universo teológico con la estructura del templo bizantino. “Estos dos mundos – nos dice – continuamente presentes en la doctrina pseudo-aeropagística, plasmado en las obras *Coelestis Hierarchia* y *Ecclesiastica Hierarchia* tienen en la iglesia bizantina su correspondencia en la parte más alta de la misma, la cúpula, y en la parte inferior, la tierra, ambas íntimamente relacionadas entre sí por medio de los arcos que le dan el sentido ascensional. Los dos mundos son cercanos y coincidentes, siendo el uno la imagen sensible del otro suprasensible: el elemento que los diferencia es la luz”.

La visión de Dionisio está inextricablemente conectada con el universo litúrgico. Dentro del templo, sigue diciendo el padre Coll, los personajes principales de la fe son representados de acuerdo a sus respectivas jerarquías. Así, por ejemplo, bajo el señorío del Pantocrator, se ubican la Virgen, los ángeles, los profetas, los evangelistas, los mártires, los santos, siempre según un canon que se remonta a la jerarquía del Areopagita. Agreguemos que los dos mundos, el invisible y el visible, se unen entre sí por el misterio de la Encarnación. Por eso los mosaicos bizantinos, especialmente los del ábside, tienen una significación unitiva del cielo con la tierra.

De acuerdo a lo que hemos señalado anteriormente, nos resulta indiscutible lo que señala el padre Coll en su artículo, a saber, que esta estética de los dos mundos en el templo bizantino, expresada por la luz que desciende gradualmente de lo alto hacia lo bajo, de la iconografía de los grados jerárquicos y de los mosaicos luminosos, no puede sino suscitar en el fiel la impresión, la sensación, tan destacada por Dionisio, según lo señalamos páginas atrás, de la sublimidad. “La sublimación sería como el despertar psicológico que producen ya sea la luz gradual, como el espacio casi indefinido de los mosaicos dorados, donde parece que la materia se inmaterializa merced a la luz que refleja”. Este carácter de “sublimidad” nos hace comprender el fundamento simbólico de dicho arte, que busca trascender la materia para vislumbrar el mundo celestial.

Pero Dionisio no sólo influyó en la estética de la arquitectura sino también en la iconografía. Su pensamiento teológico es esencialmente icónico, de impostación icónica. Egon Sendler, en su magnífico libro *“L’icona, imagine dell’ invisible”* así nos lo explica: “El influjo de la estética del Areopagita sobre el arte bizantino se manifiesta en un elemento importante para la iconografía como es la utilización del oro. Según Dionisio, el oro hace aparecer un esplendor indestructible, pródigo, inagotable, inmaculado..., el oro, a su vez, se encuentra en todas partes donde se expresa la participación en la vida de Dios, sobre todo en las aureolas, los vestidos, los vasos sagrados y evangelarios. Los vestidos de Cristo están siempre cubiertos con una filigrana de oro, símbolo de la divinidad”.

Páginas atrás hemos señalado cómo el pensamiento teológico de Dionisio tenía un filón eminentemente estético. De ahí que las relaciones que establece entre la jerarquía celestial y la eclesiástica se expresan en términos que son también estéticos, como armonía, eufonía y simetría. Dichas jerarquías tienen como elementos constitutivos la medida y el número. La constitución ontológica, armoniosa, simétrica, sinfónica,

fundamentada en el número y la armonía, encuentra su verificación en el icono.

Bien hace notar el padre Coll que la influencia de Dionisio en lo que se refiere al arte, no se limitó solamente al Oriente, sino que se hizo sentir también en Occidente. No en vano en tiempos de Carlomagno sus escritos fueron traducidos al latín, gozando de mucha estima, sobre todo en los ambientes de los monasterios medievales, especialmente en el de Saint -Denis, situado en las cercanías de París, particularmente merced a uno de sus grandes abades, dom Suger, quien, imbuido en los escritos de Dionisio aplicó para dicha construcción sobre todo el método anagógico, es decir, el tránsito de las cosas visibles a los arquetipos invisibles. Si bien Suger vivió en el siglo XII, el sentido simbólico y lumínico del arte será transmitido por él al siglo XIII. Por eso se lo considera promotor fundamental del gótico.

Vayamos terminando. San Alberto, el maestro de Santo Tomás, levantó su edificio de la teología sobre tres pilares: Aristóteles, San Agustín y Dionisio. San Buenaventura no se quedó atrás en el elogio: “Lo que San Agustín es para el dogma y San Gregorio para la moral, San Dionisio lo es para la mística: el maestro incuestionable”. Santo Tomás, muy familiarizado con sus escritos, incluye en sus obras 1702 citas de Dionisio. Sólo en la *Summa Theologica* lo menciona 562 veces. Es cierto que el Doctor Angélico construyó su catedral doctrinal sobre estructuras aristotélicas, pero corren por sus venas numerosos elementos del neoplatonismo dionisiano. El plan general de la *Summa* está hecho sobre las líneas maestras de Dionisio. También éste influyó sobre el Dante, especialmente en su *Divina Comedia*. Asimismo, y ampliamente, en San Juan de la Cruz. Incluso el Greco, con sus figuras voluntariamente desfiguradas, nos habla de lo inefable; todo en él trasciende los sentidos y la inteligencia, como en Dionisio. No en vano señaló Gregorio Marañón: “Es muy significativo, para explicar la formación espiritual del Greco, la *Teología mística* de Dionisio el Areopagita, tal vez una de las más manoseadas por el Greco”.

Para cerrar este estudio volvamos nuestros ojos nuevamente a Santa Sofía, la basílica madre del imperio bizantino, que nos concreta en una especie de golpe de vista la teología espiritual de Dionisio: desde su esplendorosa cúpula desciende a borbotones la luz que ilumina los frescos y mosaicos que decoran los muros, con figuras de ángeles, de santos y símbolos sagrados esplendentes que representan todas las jerarquías, las celestiales y las eclesiásticas, la Iglesia triunfante y la Iglesia militante, y la variedad de símbolos que abundan en los tratados y cartas del Areopagita.

NOVEDAD

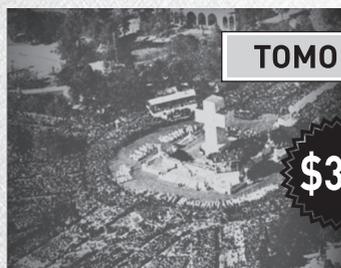
DEL LAICISMO DEL '80 A LA REFORMA UNIVERSITARIA DEL '18

Fin de la serie histórica.

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

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

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



TOMO III

\$300

TOMO III La Reforma universitaria del '18

Enrique Díaz Araujo

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

GLADIUS

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

COMPLETAN LA SERIE:

TOMO I:
EL LAICISMO EDUCATIVO

TOMO II:
CÓRDOBA,
EL LAICISMO FINISECULAR

\$180



TOMO I

El laicismo educativo

Enrique Díaz Araujo

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

GLADIUS

\$220



TOMO II

Córdoba, el laicismo finiseccular

Enrique Díaz Araujo

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

GLADIUS

El espíritu de la Teología Tomista

MARIO CAPONNETTO

INTRODUCCIÓN

En el Palazzo Vaticano, en la *Galleria dei Candelabri*, se exhiben varias pinturas del artista Ludovico Seitz (1844-1908), que decoró la magnífica bóveda de esa Galería pintando en ella los hechos más sobresalientes del Pontificado de León XIII.

Una de esas pinturas representa a Santo Tomás de Aquino entregando sus escritos a la Santa Iglesia Católica. En la parte superior del cuadro, que tiene forma hexagonal, aparece la Iglesia representada como una Reina de mirada a la vez amable y majestuosa, sentada sobre un trono. A su izquierda, se observa un ángel que sostiene un libro y a su derecha otros dos ángeles en actitud de veneración. Arrodillado, a los pies de la Iglesia, Santo Tomás le entrega un libro. La Iglesia, por su parte, le ofrece, en su mano derecha, un ramo de laurel y, en la izquierda, un Crucifijo del que salen las palabras que el mismo Señor le dirigió a Tomás al terminar de escribir la parte de la *Suma de Teología* dedicada a Cristo: *Bene scripsisti de Me, Thoma*. En la parte inferior, sentado en un banco de mármol, se lo ve a Aristóteles con su mano derecha apoyada sobre su sien y la izquierda extendida sosteniendo un libro como ofreciendo, quizás sin darse cuenta, sus escritos al Aquinate que los ha utilizado en bien de la verdad y de la Iglesia. El Filósofo no alcanza a ver a la Iglesia pues su mirada se dirige hacia abajo, hacia un punto indefinido. Completan la composición varios libros derramados en el suelo. En el vértice superior del cuadro, aparece el Espíritu Santo en la figura de

1. Mar del Plata, 29 de enero de 2016. Centro Josef Pieper

una paloma. Todo el conjunto irradia una gran armonía e infunde en el observador una inequívoca sensación de orden y de grandeza.

Inspirándonos en esta pintura, podemos afirmar que Santo Tomás de Aquino, y la teología por él elaborada, representan y sintetizan el largo y nada fácil proceso de intelección de la fe, el *intellectus fidei*, iniciado con desigual suerte por los Padres y coronado, también con sus altibajos, por la Escolástica anterior y posterior al Doctor Angélico. Aristóteles, por su parte, representa y encarna el cenit de la razón humana, la *ratio naturalis*, que con esfuerzo, de modo progresivo, fue descubriendo cuanto le fue posible descubrir por su sola y única virtud. La Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, acoge con mirada benévola todo este ingente esfuerzo y muestra a Cristo, su Señor, el Verbo Encarnado, el Supremo Maestro, que desde la Cátedra de la Cruz aprueba y da su divino asentimiento: *bene scripsisti, bien has escrito*.

Todo el conjunto pictórico anuncia, por tanto, el sentido y el espíritu que animó la magna empresa teológica del Aquinate de la que vamos a ocuparnos en lo que sigue.

I. LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA EN LA ÉPOCA DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás no emplea con demasiada frecuencia el término “teología”; y no siempre lo hace para referirse a la enseñanza de lo que hoy entendemos bajo esa denominación. En efecto, de hecho, la palabra teología es uno de los nombres con que el Angélico designa a la Metafísica. La denominación más frecuente, en cambio, que hallamos en los escritos tomistas, es la expresión *Sacra Doctrina*, que designa habitualmente todo cuanto de estricta y formalmente teológico hallamos en la obra de Santo Tomás.

Conviene, de entrada, precisar que esta *Sacra Doctrina* (también conocida en las escuelas y universidades de la época como *Sacra Pagina*, *Sacra Scriptura*, *Doctrina christiana*, *Sacra eruditio* y otras expresiones equivalentes) era, en esencia, la enseñanza de la Fe cristiana (tal como ella se halla contenida en las Sagradas Escrituras) en vistas de la salvación del hombre; además, comprendía no sólo la enseñanza sino que se extendía a la apologética y a la predicación. Esta enseñanza (*doctrina*) presuponía siempre un acto magisterial, una transmisión (*traditio*) y, en mérito de su contenido, esto es, las cosas de Dios, recibía el nombre de sagrada (*sacra*).

La *Sacra Doctrina*, como es fácil deducir, no correspondía a nada original en Santo Tomás sino que el Angélico la tomaba de lo que era

el uso corriente en su tiempo. Sin embargo, Tomás estaba llamado a renovar de tal modo esta doctrina sagrada que después de su paso esta expresión adquirió un significado radicalmente distinto.

Para entender esto se hace preciso referirnos, siquiera someramente, a cómo era la enseñanza de la teología o sacra doctrina en aquel siglo XIII. Es sabido que desde el siglo anterior toda la doctrina teológica se hallaba contenida en las célebres *Sentencias* a cuya lectura y exposición (a cargo de un docente, el *Bachiller Sentenciario*, oficio que ejerció el mismo Tomás en su momento) quedaba reducida esencialmente la enseñanza de la Teología. Estas *Sentencias* eran colecciones de textos extraídos de los escritos de los Santos Padres y constituían una preciosa herencia de la Patrística tanto griega como latina. El problema que, en su momento, plantearon estas *Sentencias* es que los escritos de los Padres distaban de ser concordantes entre sí; en efecto, había entre ellos no sólo diferencias significativas sino, incluso, algunas contradicciones. Se impuso, por tanto, y esta fue la gran labor desarrollada en el siglo XII, la necesidad de compararlos, clasificarlos y procurar armonizarlos no solamente entre sí sino, y esto era lo fundamental, con las verdades dogmáticas. En el contexto de esta labor surgen dos elementos: uno es la *quaestio*, y posteriormente la *disputatio*, consistentes, como lo indican los nombres, en plantear y debatir las dificultades que los textos patrísticos ofrecían en orden a buscar soluciones; estas soluciones representaban, por lo general, la enseñanza personal de los maestros. Aparece así un segundo elemento, esto es, la *sententia* (*sententia*) término cuyo significado ya no aludía a los escritos de los Padres sino a esas enseñanzas particulares de los maestros. En realidad, lo que se conoció con el nombre de *Sentencias* durante el siglo XII fue una explicación razonada de la Sagrada Escritura. Las *Sentencias* eran un verdadero edificio en el que el cimiento era la autoridad, los argumentos hacían de paredes y las soluciones y las razones coronaban a modo de techo. Así razonaba Pedro de Capua quien concluía afirmando que en la Casa de Dios, la autoridad se propone como cierta, la argumentación o cuestión se discute y la solución o razón ilumina y clarifica¹. En toda esta lenta

1. PEDRO DE CAPUA, *Summa Theologiae, prooemium*. “Modus autem tractandi quaestiones theologicæ Secundum Magistrum talis est. Primo iacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum, ut in domo Dei auctoritas quasi certam proponit, argumentatio sive quaestio discutiat, solutio sive ratio elucidet el clarum reddat”. Respecto de la autoría de Pedro de Capua de esta *Summa Theologiae*, véase: ALONSO CHACÓN, *Sobre la autoría de la Summa Theologiae del Cardenal*

tarea de elaboración de las *Sentencias* el gran inspirador fue, sin lugar a dudas, el Santo Obispo de Hipona, San Agustín.

Es bien sabido que de entre todas las *Sentencias* del Siglo XII sobresalió y fue adoptado como texto oficial en las Universidades el célebre *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. Esta obra es la más característica y la de mayor importancia de las del género de las *Sentencias* y su exposición y estudio representaba toda la enseñanza teológica en el tiempo de Santo Tomás.

Conviene, por tanto, detenernos siquiera muy brevemente en el examen de esta obra. Ya en el *Prólogo*, Lombardo sostiene que lo mueve el vivo deseo de poner en el depósito de las riquezas del Señor, depósito al que designa con el término *gazofilacio*², algo de su propia indigencia y pobreza, y escalar arduas cimas confiando en el auxilio divino; su propósito es proteger nuestra fe contra los hombres carnales y animales embrazando el escudo de la Torre de David y sin oponerse, en palabras de San Agustín, a los deseos de los hermanos estudiosos que pedían insistentemente ser ayudados en Cristo con la pluma y la lengua por medio de los estudios dignos de alabanza, todo a la manera de un carro movido por la caridad de Cristo. Hacia el final de su *Prólogo*, Pedro Lombardo deja bien en claro su propósito: reunir en un volumen relativamente breve las sentencias de los Padres a fin de facilitar la tarea del investigador evitando que éste acuda a la consulta de numerosos libros y ofrecer una colección abreviada de esas sentencias sin mayores esfuerzos para quien indaga³.

No hay dudas de que todo el texto impresiona como el de un hombre urgido por la caridad, animado del santo y ardiente propósito de proclamar la fe y defenderla, en total fidelidad a la herencia recibida y sin traspasar los confines paternos según aquello de *Proverbios 22, 28*: *no traspases los límites que trazaron tus padres; esto es, no salirse nunca de las propias enseñanzas de los Padres*. Por otra parte resulta claro que su intención es facilitar el acceso a las fuentes patrísticas a

Pedro de Capua (+1214), incluido en el volumen *Hispania Christiana. Estudios en honor del Profesor José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, páginas 379-387), Pamplona, 1988.

2. *Gazofilacio*, como explica Santo Tomás en el comentario del texto, es vocablo que deriva del persa *gazae* correspondiente al latín *divitiae*, riquezas y del verbo griego *philaso* que significa en latín *servare*, guardar. Otras veces indica el lugar donde se pone el arca, como en Juan 8, 20 (*In Sententiarum I, Prólogo*).

3. Cf. PETRI LOMBARDI, *Sententiarum Libri quatuor, Prologus*

quienes se inician en sus estudios. Tampoco cabe abrigar dudas respecto del carácter eminentemente teológico de la materia a tratar toda vez que se funda en la Revelación y en los escritos de los Padres, sin perjuicio de que puedan hallarse a lo largo de la obra algunos elementos filosóficos.

Al considerar la obra de Lombardo (y con ella la de todas las Sentencias en general) surgen dos preguntas: primero, la Sacra Doctrina tal como la exponen las *Sentencias* (no sólo las del Maestro Lombardo sino, con ligeras variantes, todos los otros autores) ¿es una ciencia en el sentido estricto del término? Segundo, ¿qué papel juega la filosofía en el desarrollo de esta Sacra Doctrina? Es en torno de estas dos cuestiones que gira, como veremos enseguida, la novedad que Santo Tomás va a imponer en la enseñanza de la Teología de su tiempo.

II. LA NOVEDAD DE LA ENSEÑANZA TOMISTA DE LA TEOLOGÍA

En efecto, como es sabido, Tomás escribió un extenso comentario de las Sentencias de Lombardo, obra juvenil de nuestro santo en la que asoma ya el gran empeño de su propia teología. Al leer este Comentario observamos que tras comentar el *Prologus* del Maestro de las Sentencias, Santo Tomás, antes de proseguir con el comentario del texto, pone una cuestión preliminar que, por sí sola, representa toda una novedad.

Para la evidencia de esta sagrada doctrina, de la que se trata en el presente libro, se investigan cinco cosas: primero, su necesidad; segundo, supuesto que sea necesaria, si es una o más de una; tercero, si es una, se indaga, a su vez, acerca de si es práctica o especulativa y si es especulativa si es sabiduría, o ciencia o inteligencia; cuarto, su sujeto; quinto, su modo⁴.

Se trata, como es fácil advertir por el simple enunciado de los temas, de un planteo epistemológico: la sacra doctrina se pregunta a sí misma por sí misma. Es de notar que el Angélico no da por supuesto que sus lectores y oyentes ya conocen qué es la sacra doctrina ni da por sentado que la noción de sacra doctrina no requiera una dilucidación especial.

Lo que nos interesa resaltar es que el planteo de semejante cuestión resulta por completo ajeno al texto de Pedro Lombardo: no hay, en

4. *In Sententiarum* I, q 1, *Proemium*, *in fine*.

efecto, en la obra del *Magister Sententiarum* ni el menor asomo de una inquietud parecida. La novedad de la teología tomista consiste, precisamente, en esto: en asumirse como un saber científico en el estricto sentido del término; la ciencia, en efecto, se constituye partiendo de principios primeros de los que se extraen las conclusiones. ¿La Sacra Doctrina es, en consecuencia, una ciencia? La respuesta afirmativa a esta pregunta que el Aquinate dará ya, en cierto modo, en el mismo *Comentario de las Sentencias* y que expondrá de forma madura en la *Suma de Teología*, señala el más alto punto de inflexión en la historia de la Sagrada Teología.

Al realizar, como acabamos de ver, este planteo epistemológico de la Sacra Doctrina, surge necesariamente, como una derivación suya, la segunda cuestión a la que aludimos más arriba, es decir, qué papel juega la filosofía en la tarea del teólogo. Esto equivale a preguntarse por el papel de la razón humana en la tarea del teólogo.

Ciertamente, el pensamiento cristiano tuvo en claro que le era necesaria una inteligencia de la fe: el dato revelado apela, ante todo, a la razón, al logos, puesto que Dios es el Logos que se revela. De manera que en términos generales, se tuvo conciencia de que era preciso acudir a las ciencias humanas a modo de imprescindible auxilio. De hecho, los Padres se valieron de todos los instrumentos que les proporcionaban las artes y las letras de su tiempo. No menos cierto es que a medida que el pensamiento de los filósofos precristianos se iba conociendo en el ámbito de la cultura cristiana los teólogos hicieron uso del mismo apelando a categorías e instrumentos conceptuales provenientes de aquellas fuentes anteriores a la Encarnación del Verbo. Platón, a través de los neoplatónicos, Cicerón y, desde luego, Aristóteles prestaron ese invaluable servicio a la tarea teológica. Sin embargo no se trata sólo de admitir el, hasta cierto punto inevitable, recurso instrumental a las ciencias humanas. De lo que se trataba, en épocas de Santo Tomás, era algo bien distinto: estaba en discusión el valor y el papel de la razón natural (*ratio naturalis*) y, por ende, de la filosofía en nuestro conocimiento de Dios.

En el *Comentario de las Sentencias* encontramos, como dijimos, un esbozo de tratamiento de estas cuestiones que luego serán, en obras posteriores, expuestas con mayor precisión. De todos estos escritos el que resume y sintetiza en su expresión madura y definitiva el concepto y el espíritu de la teología tomista es la célebre cuestión primera de la primera parte de la *Suma de Teología*.

III. LA CUESTIÓN PRIMERA DE LA SUMA DE TEOLOGÍA

Hay, de hecho, un consenso unánime entre los autores tomistas en considerar que esta *Cuestión Primera* de la *Suma de Teología* contiene, en su máxima precisión y madurez, el pensamiento de Tomás de Aquino acerca del carácter científico de la Sacra Doctrina. Su lectura y estudio se hacen, por consiguiente, imprescindibles si se quiere, en verdad, entender cómo pensó y como realizó Tomás su magna empresa de teólogo.

La *Suma de Teología* se inicia con un breve *Proemio* en el que el Aquinate manifiesta su intención de exponer, con la confianza puesta en el auxilio divino, *breviter ac dilucide*, todo lo concerniente a la Sacra Doctrina. E inmediatamente, a continuación del *Proemio*, afirma:

***A fin de que nuestro intento quede comprendido bajo determinados límites es necesario, en primer lugar, investigar acerca de la Sacra Doctrina misma, cuál sea y a cuales cosas se extiende*⁵.**

La mente arquitectónica de Santo Tomás se muestra aquí en toda su capacidad ordenadora (lo propio del sabio es ordenar): antes de levantar los muros del edificio es necesario delimitar el terreno sobre el que se va a construir. En realidad, esto no difiere demasiado de lo que puede leerse en el inicio de la cuestión preliminar del *Comentario de las Sentencias*; sólo que mientras allí Tomás procura contener en determinados límites una obra ajena ahora, aquí, lo que hace es trazar los límites de su propio edificio: allí era un comentador tratando de ordenar al comentado; aquí es el arquitecto que antes de levantar su edificio escoge y ciñe la tierra. Con esto lo que queremos significar es que en la solución del problema de la naturaleza de la Sacra Doctrina Tomás halló una solución original. En qué consiste esa originalidad lo veremos enseguida.

No es posible en el marco de una exposición referirse en extenso a todo el rico contenido de esta cuestión primera. Nos limitaremos por tanto a señalar tan sólo cuatro aspectos, a nuestro juicio centrales, que resumen y expresan el verdadero espíritu de la teología tomista, aclarando expresamente que existen otros aspectos no menos importantes cuya consideración dejamos para otra oportunidad.

5. *Summa Theologiae* I, q 1, *Prooemium*.

1. La Sacra Doctrina es necesaria para la salvación del hombre.

Lo primero que plantea Tomás en esta cuestión es la necesidad de la Sagrada Doctrina; a esto está dedicado el artículo primero. Si es necesaria al hombre además de las ciencias humanas alguna otra doctrina especial.

La respuesta es contundente: **la Sacra Doctrina es necesaria para la salvación del hombre**. Esa salvación consiste, como sabemos, en alcanzar a Dios como último fin; pero para alcanzar ese fin y orientar sus acciones y sus intenciones hacia Dios es necesario que los hombres posean, ya en esta vida, algún conocimiento previo de Dios para lo cual no alcanza el conocimiento que la filosofía puede proveer; es necesario, por tanto, que el hombre conozca por divina revelación algunas verdades que exceden la capacidad de su razón. También es necesario, añade el texto, que el hombre reciba por revelación ciertas verdades que en sí mismas pueden ser alcanzadas por la razón natural pero que llegarían sólo a pocos, después de largo esfuerzo y mucho tiempo e inevitablemente mezcladas con errores; y, sin embargo, esas verdades son necesarias para la salvación⁶.

Como es fácil advertir, aparece con toda nitidez la perspectiva eminentemente soteriológica en la que Santo Tomás sitúa a su teología.

2. La Sacra Doctrina es ciencia en sentido propio y ella consume el *intellectus fidei* y el *credo ut intelligam*.

En el artículo segundo de esta primera cuestión el Aquinate pregunta si la Sacra Doctrina es ciencia. Es conveniente detenerse en este texto breve pero capital en el que Tomás encuentra una solución original a una cuestión que de ninguna manera había pasado desapercibida ni a sus predecesores ni a sus contemporáneos. La solución de Tomás consiste en asumir de pleno la noción aristotélica de ciencia. Por cierto que en buen aristotelismo la ciencia procede a partir de principios evidentes por sí; pero la *Sacra Doctrina* procede de los principios de la fe que están lejos de ser evidentes por sí como lo muestra el hecho de que no todos los hombres los admiten. Este es, precisamente, el argumento de la primera objeción del artículo que estamos analizando. Lo sorprendente es que la respuesta de Tomás también es de buen aristotelismo desde el momento que se inspira en la noción aristotélica de ciencia subalternante

6. Cf. *Summa Theologiae* I, q 1, a 1, *corpus*.

y ciencia subalternada brillantemente expuesta en los *Segundos Analíticos*: ciertas cuestiones se relacionan entre sí de tal modo que una está bajo la otra como subordinada, verbigracia las cuestiones ópticas están bajo la geometría o las armónicas bajo la aritmética; así, el *qué* es propio del que siente en tanto que el *por qué* es propio de los matemáticos porque ellos poseen las demostraciones de las causas. Veamos, pues, la respuesta del Aquinate:

Se ha de decir que la Sagrada Doctrina es ciencia. Pero hay dos géneros de ciencia; en efecto, hay algunas que proceden de principios evidentes a la luz natural del intelecto, como la aritmética, la geometría y otras de esta suerte; en cambio, hay otras que proceden a partir de principios evidentes a la luz de una ciencia superior, como la perspectiva procede de los principios conocidos por la geometría y la música de los principios conocidos por la aritmética. Y de este modo la Doctrina Sagrada es ciencia porque procede de los principios conocidos a la luz de una ciencia superior, a saber, la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por tanto, así como la música cree los principios que les son dados por el aritmético así también la Sagrada Doctrina cree los principios que les son revelados por Dios⁷.

El carácter científico de la Sagrada Doctrina queda, por tanto, claramente establecido: se trata de una ciencia en el sentido de una ciencia subalternada. Procede, pues, no de principios propios sino de los principios de una ciencia superior que es la ciencia que Dios tiene de Sí Mismo y de la que participan los bienaventurados los que ya alcanzaron el último fin. Admira comprobar que en un texto tan breve Tomás haya dado una respuesta tan sencilla y genial a un tema al que ninguno de sus contemporáneos había logrado dar una solución plenamente satisfactoria.

Es fácil advertir, en consecuencia, dónde reside la originalidad de Santo Tomás: al colocar a la Teología dentro de la categoría aristotélica de ciencia subalternada le ha dado, en primer lugar, un preciso rango epistemológico, esto es, el de una ciencia en sentido propio que depende de otra superior. Pero esta dependencia no anula su carácter científico; en definitiva, el trabajo del teólogo es trabajo humano, el trabajo de un científico que por medio de la razón natural extrae conclusiones (la

7. *Summa Theologiae* I, q 1, a 2, corpus.

ciencia es de las conclusiones repite a menudo el Angélico) a partir de unos principios que le vienen dados no por la luz de un hábito natural sino por la luz de la fe. Por otra parte, por lo mismo que es ciencia, la Sacra Doctrina es perfección del intelecto humano y no solamente un saber orientado a la piedad o una economía, admirable de suyo sin duda, en la que la fe que está en el intelecto mueve al amor. Santo Tomás no excluye la piedad ni la consumación del saber en el amor; pero al hacer de su teología una ciencia en sentido propio y estricto ha hecho posible la realización plena de la fórmula anselmiana; *intellectus quarens fidem*. O el *credo ut intelligam* de San Agustín. Se trata de una inteligencia humana que busca la fe, o mejor dicho, hacer inteligibles los datos de la fe partiendo de la premisa de que la razón humana es capaz bajo el influjo de la fe de ir ahondando sus contenidos en procura de hacer crecer y de desarrollar el saber teológico. La inteligencia busca la fe y, a la vez, la fe sostiene a la inteligencia, confiando adecuadamente en su poder y con la convicción firmísima de que entre ella y la razón no puede haber contradicción alguna. La Teología es, pues, ante todo y esencialmente, una perfección tal de la razón humana que ella es elevada no a su cima sino más arriba de su cima.

Se argüirá, empero, que el rango epistemológico de la Sacra Doctrina es más bien modesto. Es ciencia, sí, pero, en apariencia, una ciencia humilde y necesitada del auxilio de otra. ¿Cómo puede compararse con la Metafísica, ciencia suprema y rectora de todo el humano saber? ¿O, incluso, con la Física y las Matemáticas, ciencias soberanas en su género? ¿Es razonable pensar que el más alto saber se contiene, finalmente, en el continente de una ciencia menor humanamente hablando? Santo Tomás ha respondido a estas objeciones. El artículo quinto de la cuestión primera pregunta si la Sacra Doctrina es más digna que las demás ciencias. Y ha respondido que sí. En cuanto es ciencia especulativa supera a cualquier otra porque sus principios, si bien no son propios, proceden de la ciencia divina que es más cierta que la luz de la razón humana; su mayor dignidad, además, se funda en la dignidad de su materia ya que en ella se tratan de cosas tan altas que trascienden a la razón. Por otra parte, si se la considera entre las ciencias prácticas también sobrepuja en dignidad a cualquier otra ciencia pues apunta al más alto y noble de los fines, la bienaventuranza eterna⁸.

8. Cr. *Summa Theologiae* I, q 1, a 5, corpus.

Pese a todo, no puede pasarse por alto que desde el punto de vista de su rango epistémico la Sacra Doctrina es una ciencia modesta; pero contiene el más precioso de los objetos cognoscibles. ¿Pobre continente para tan alto contenido? Tal vez sí; acaso un eco de la sentencia paulina: *llevamos un tesoro en vasijas de barro (Corintios II, 4, 7)*.

3. La Sacra Doctrina es ciencia una.

Después de haber establecido el carácter científico de la Sacra Doctrina en los términos que acabamos de exponer, el Aquinate pasa a considerar la unidad de la Ciencia Sagrada.

La pregunta por la unidad de la Sacra Doctrina plantea, al menos, dos dificultades. En primer lugar, resulta evidente que en la Teología Sagrada se trata acerca de cosas diversas pues ella se ocupa tanto de Dios como de las creaturas. Por otra parte, segunda dificultad, la Sacra Doctrina no sólo trata de cosas diversas sino, también, de muchas cosas que se tratan en otras ciencias, como la Filosofía, por ejemplo,

La solución a ambas dificultades consiste en encontrar un principio formal, esto es, una perspectiva formal que pueda rotularse como propia y exclusiva de la Sacra Doctrina y, por ende, sea capaz de otorgarle unidad. Santo Tomás ha hallado esa perspectiva formal: ocurre que todo cuanto se trata y se contiene en la Teología Sagrada es visto en la perspectiva formal de la revelación. En conclusión, que todas las cosas de las que trata la Sacra Doctrina caen bajo su consideración en cuanto que han sido reveladas por Dios; por tanto, todo lo que es divinamente revelado comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia y queda comprendido en ella como en una única ciencia. En una palabra, lo que otorga unidad a la Sacra Doctrina es la razón formal común de revelado y revelable de su objeto de estudio.

4. La Filosofía y la Teología, razón y fe, se unen en la unidad formal de la Sacra Doctrina.

Pese a lo afirmado en cuanto a la unidad de la Sacra Doctrina, Tomás no ha descuidado el hecho de que en esta Sacra Doctrina ha sido incorporada una masa nada despreciable de conocimientos filosóficos; tales conocimientos filosóficos, que forman parte del contenido de la Revelación, comunican en la razón formal de revelado y por lo mismo caen bajo la consideración de la Sacra Doctrina. Pero ¿qué pasa con la filosofía cuando ella es incorporada a la unidad formal de la Sacra Doctrina? ¿Qué economía se establece entre el saber filosófico y el

saber teológico? ¿A expensas de qué se realiza la unidad formal de la Sacra Doctrina? ¿Acaso a expensas de la Filosofía que corre el riesgo de corromperse o de la Teología que corre el riesgo de quedar reducida a solo un saber racional?

El tema es difícil y sujeto a interpretaciones diversas. Sin embargo Tomás le ha dado una solución en sí sencilla, como todas las suyas, pero tan luminosa que como ocurre con frecuencia no resulta adecuadamente entendida por la mentalidad hodierna que ha perdido, casi por completo, la idea de la unidad. En efecto, cuando hoy hablamos de Teología y de Filosofía hablamos necesariamente de cosas distintas no sólo separables sino, de hecho, separadas. Tomás, en cambio, sin negar que siempre puedan ser separables, el hecho es que las pensó y las realizó unidas. Podemos, sí, en la exposición tomista de la Sacra Doctrina, separar críticamente una filosofía de una teología, pero eso será siempre una operación exterior al pensamiento de Santo Tomás. Si queremos ser fieles a su legado, acercarnos a él para aprehender toda su riqueza, debemos respetarlo tal cual salió de su mente viva. Nos atrevemos a decir que la unión de la filosofía y teología es casi a la manera de la unión del alma con el cuerpo: y así como no resulta bueno el dualismo alma-cuerpo, de tan mal suceso, no resulta prudente una dicotomía exagerada entre filosofía y teología en Santo Tomás. Ambas se dan imbricadas, crecen juntas y se enriquecen mutuamente. Ahora bien, cómo entendió el Angélico esta unidad, lo veremos a continuación.

Tomás justifica la inserción en el corpus de la Sacra Doctrina de las materias filosóficas en término que deben ser adecuadamente calibrados.

Nada impide que las facultades o hábitos inferiores se diversifiquen respecto de aquellas materias u objetos comunes que caen bajo una facultad o hábito superior porque la potencia o el hábito superior mira al objeto bajo una razón más universal y formal; como, por ejemplo, el objeto del sentido común es el sensible que comprende en sí lo visible y también lo audible; por tanto, el sentido común que es una sola facultad se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos. De igual modo las cosas que son tratadas en las ciencias filosóficas puede la sagrada doctrina, permaneciendo una, ser consideradas bajo una sola razón, esto es, en cuanto son divinamente revelables de tal suerte que la Sacra Doc-

***trina sea como una cierta impresión de la ciencia divina que es una y simple de todas las cosas*⁹.**

Tomás vuelve, una vez más, a comparar las ciencias y sus objetos con las potencias del alma y sus objetos: hay, en efecto, objetos que son comunes a potencias inferiores y superiores; pero en la medida que la potencia superior mire tales objetos bajo una razón formal más universal la unidad de esta potencia superior queda salvada a pesar de la multiplicidad de objeto que tiene en común con las potencias inferiores. El ejemplo del sentido común es más que significativo. El objeto del sentido común son los mismos objetos sensibles, propios o comunes, de cada uno de los sentidos externos. Lo que ocurre es que el sentido común aprehende tales objetos de una manera más universal y formal, esto es, bajo una razón formal universal y no particular. Para el ojo la luz es captada como un objeto sensible, por cierto, pero bajo una razón formal particular, esto es, la razón formal de luz; y lo mismo cabe decir del oído respecto del sonido o del olfato respecto del olor. Pero el modo en que el sentido común capta la luz, el sonido o el olor es distinto pues no los capta bajo la razón formal de luz, sonido u olfato sino bajo la razón formal de sensibles, esto es, de que son cosas sensibles y, al menos en una primera integración perceptiva como formando parte de un complejo sensible unificado. Por eso, el sentido común es, a la vez, una conciencia sensitiva (sentir que se siente) y la primera organización sensorial perceptiva que unifica las sensaciones aisladas.

El ejemplo del *sensus communis* es muy adecuado y profundo como que está tomado de la realidad del alma que conoce y que se abre a lo cognoscible a través de las ventanas de sus sentidos. Nuestro conocer es un proceso de profundización y unificación: los sentidos externos nos ponen en contacto con sensibles propios (luz, sonido) o comunes (número, magnitud) y reciben sus especies, esto es, una suerte de huellas que dejan en nosotros y en los que ellos realizan un modo de presencia representativa, no real. Pero todavía estos sentidos externos no son capaces de discernir un sensible de otro ni de captarlos como formando parte de un mundo en el que esos objetos sensibles se hallan integrados formando parte de un conjunto. Ni el oído, ni el ojo ni ninguno de los sentidos exteriores pueden darnos noticias de ese mundo en el que los objetos se hallan a la manera de las notas de una sinfonía o los colores de un fresco; tampoco nos advierte de que

9. *Summa Theologiae* I, q 1, a 3, ad 2.

estamos sintiendo. El sentido común nos remonta a la conciencia de la sensación y a una conciencia, todavía primaria y precaria en la escala de nuestras organizaciones sensoriales, de que en realidad ese azul que proviene del cielo, ese verde que nos llega desde la hierba, ese agudo gorjeo de un pájaro o ese grave murmullo de un arroyo son el paisaje bucólico de un prado en primavera.

Pues bien, lo que Tomás ha querido decirnos con este admirable ejemplo es que las ciencias filosóficas son respecto de la Sacra Doctrina lo que el ojo o la vista al sentido común. La filosofía es nuestra gran ventana al mundo porque gracias a ella podemos conocer muchas cosas y conocerlas bien aunque demande grandes esfuerzos; y es también la ignorancia de muchas otras cosas de las que no tenemos conciencia. Pero la Sacra Doctrina es ese “sentido interior” que mediante la luz de la fe nos otorga la conciencia de que lo que conocemos es, en definitiva, un complejo unificado y significado de verdades conocidas y de verdades ignoradas que, unas y otras, por motivos diversos, nos han sido reveladas para nuestra salvación. De manera que cuanto Tomás filosofa lo que está haciendo al mismo tiempo es Teología a la manera de quien al ver el verde de la hierba no deja por eso de oír el ruido del arroyo ni de contemplar el prado. Así como una sensopercepción no es escindible en tanto unidad funcional en su concreta existencia, así, filosofar y hacer teología son, en la existencia concreta de la Sacra Doctrina, una sola cosa; y eso, remata Tomás, es como una impresión de la ciencia de Dios que en su simplísima unidad todo lo abarca.

La compleja cuestión del papel de la filosofía en la labor teológica queda de este modo resuelta: nadie puede afirmar que el sentido común anula o corrompe la acción de los sentidos externos o que confunde el color con el sonido. Pues bien, de modo semejante, la Filosofía como tal ni se corrompe ni se hace Teología sino que al ser arrastrada al seno de la Sacra Doctrina nada pierde de ella y, al contrario, alcanza su plenitud como Filosofía. Por su parte, la Sacra Doctrina no se confunde con la Filosofía pues ella no procede de la Filosofía sino de luz de la fe. Tomás nunca las confundió, es cierto; pero tampoco las separó; y este hecho, como todo hecho, resulta insoslayable.

IV. VALOR Y SIGNIFICADO DE LA TEOLOGÍA TOMISTA

1. Una avanzada de la fe

La labor teológica emprendida por Santo Tomás representa un formidable esfuerzo de síntesis y de orden. Tomás ha levantado, en

realidad, como sabio arquitecto, una catedral y se ha valido para su propósito de un conjunto de materiales que, en su mayor parte, estaban disponibles en la época en que inició su carrera de Doctor cristiano. Sin embargo nadie puede negarle el justo título de haber llevado adelante una empresa tal de renovación y de originalidad como pocas en la historia del pensamiento humano.

Hemos pasado revista a varios de sus textos pero nos hemos detenido de modo particular a examinar la célebre cuestión primera que puso como una suerte de atrio de su *Suma de Teología*. No obstante, esta admirable cuestión no es solamente el pórtico de esta obra (aunque no puede suponerse un lugar más adecuado para ella), en realidad es el pórtico de toda la obra del Aquinate, el paso obligado para aproximarse a su pensamiento pues en ella se hallan reunidos todos los elementos fundamentales de su sistema. Es, por eso mismo, la inagotable cantera de la que siempre es posible extraer cosas viejas y nuevas (*Mateo*, 13, 52).

En primer lugar, Tomás valoró la razón humana en sus justos límites y la empleó sin titubeos en la edificación de su Sacra Doctrina. Además, de cuantos filósofos y doctores supo valerse le otorgó una indiscutible preeminencia a Aristóteles aunque no desechó a ninguno que, a su juicio, pudiera aportar la menor cuota de verdad y de bien. Pero esto no hizo de él un racionalista al estilo de Abelardo. Se apartó, en lo que estimó oportuno, de San Agustín, pero estuvo en las antípodas de ser un revolucionario o un contestatario. Renovó los estudios teológicos pero no fue de esos innovadores que queman incienso en el altar de cualquier novedad. Por todo eso su Teología no cayó ni en el abismo del inmanentismo mundano ni en la frívola precariedad de los reformadores. Y si esto fue posible es porque Tomás no perdió jamás de vista dos cosas: que la Sacra Doctrina no tiene otra razón de ser que conducir al hombre a la salvación y que para alcanzar esa salvación no es necesario anular la naturaleza pero sin la gracia la naturaleza nada puede, ni aun lo natural. He aquí las claves de su teología, una teología pensada desde la fe y sazónada con la abundancia de la oración.

Como toda obra humana, la Sacra Doctrina de Tomás de Aquino está hecha de letra y de espíritu. A menudo, a lo largo de la historia, pareció que, a veces, sólo permanecía su letra mientras su espíritu se eclipsaba; no faltaron, entonces, quienes se apresuraron a decretar su muerte. En otras épocas, en cambio, da la impresión de que se invocaba su espíritu con poco o ningún serio apego a la letra; y así apareció un Tomás acomodado a los gustos más variopintos y extraños. Para alejarnos de estos extremos nada mejor que leer este admirable texto de la cuestión

primera (no menos que cuantos componen su obra oceánica), con diligencia y estudio, y aspirar a pulmón lleno, ese espíritu de fe que se respira en cada una de sus páginas. Al hacerlo caeremos en la cuenta de que Tomás renovó la teología pero no la cambió ni la adulteró sino que se mantuvo fiel a la fe de la Iglesia, a la Tradición y al Magisterio. No fue un *teólogo de avanzada* sino la poderosa avanzada de la fe en el mundo difícil y convulso en el que le tocó vivir. Y seguirá siendo esa avanzada toda vez que la verdad católica debe ser testimoniada, defendida y restablecida.

2. Theología mentis et theología cordis

Pero Tomás no fue sólo una poderosa inteligencia: la acompañó con el ardor de una caridad admirable. El Padre Martín Grabmann, O. P., en su excelente trabajo *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, ha señalado como los tres rasgos característicos de la espiritualidad del Angélico la Sabiduría (*Sapientia*), la Caridad (*Charitas*) y la Paz (*Pax*). Tras un minucioso examen de las Actas del proceso de canonización, concluye el ilustre dominico afirmando:

Ante todo hay tres rasgos fundamentales que claramente se nos ofrecen en estos testimonios. Tomás es celebrado como contemplativo, como pensador, que enteramente vive en el mundo de lo suprasensible, sobrenatural y divino; además se pone de relieve su ardiente amor de Dios, que se expresa principalmente en su vida de oración y en la consagración de todo su ser a Dios, en la dedicación al Señor de su actividad exterior e interior; finalmente es celebrado su carácter armónico, igual, no turbado o desviado por pasión alguna desordenada [...] Querría expresar estos tres rasgos fundamentales en las palabras Sapientia, Charitas y Pax¹⁰.

Estos rasgos se traducen de manera inequívoca en su Teología. En ella esplende, en efecto, el sello, la *impressio*, de esa *Sapientia* suprema y soberana, la Sabiduría Eterna de Dios. Por eso es principalmente especulativa porque su fin es llevar al hombre a la contemplación de esa Sabiduría en la que consiste, como hemos dicho y reiterado, nuestra bienaventuranza. Pero si Tomás ha enseñado que la bienaventuranza es una operación del intelecto también ha dicho que esa operación se

10. Martín Grabmann, *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires (sin fecha de edición), página 70

acompaña de la delectación de la voluntad ya que la bienaventuranza es el gozo de la verdad, como enseña Agustín, y el gozo mismo es la consumación de la bienaventuranza. Tal gozo no es sino efusión de la Caridad, la única de las tres virtudes que permanecerán en la Patria.

La teología de Tomás es, por tanto, raptó de la inteligencia (*theología mentis*) y consumación del amor (*theología cordis*). De esta consumación unitiva del amor Tomás habló con palabras que causan asombro: *inhesión*, *licuefacción*, *transfixión*, *éxtasis*. Por eso pudo escribir:

El conocimiento se perfecciona porque lo conocido se une al cognoscente según su semejanza; pero el amor hace que sea la misma cosa amada la que de algún modo se une al amante. Por tanto, el amor es más unitivo que el conocimiento¹¹.

También comparó la unión del amante y del amado a la de una unión *simpliciter* como la de una forma a su materia:

Hay dos clases de unión: una que hace algo uno relativamente (secundum quid) como la unión de cosas reunidas que se contactan superficialmente; y esta no es la unión del amor puesto que el que ama traspasa el interior del amado; otra, es la unión que produce algo uno en absoluto (simpliciter) como la unión de los continuos o la de la forma y la materia; y tal es la unión del amor porque el amor hace que el amado sea forma del amante¹².

Tal como dijimos en otra parte, abrigamos la idea de que fue la contemplación, anticipada en esta vida, de este amor la causa del silencio en el que cayó Tomás hacia el final de sus días, silencio solo interrumpido por aquella conmovedora oración con la que recibió por última vez a Cristo en la Eucaristía, oración que debiera ser tenida como modelo en medio del desierto teológico de nuestros días y ante el bullicio de tantos “teólogos” contestatarios y reformistas:

Te recibo, precio de la redención de mi alma, viático de mi peregrinación; por amor a ti estudié, velé y trabajé. Te prediqué, te enseñé y nunca dije nada contra ti, a no ser por ignorancia, pero no me empeño en mi error; si he enseñado mal acerca de este sacramento o sobre cualquier otro, lo someto al juicio de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia salgo ahora de esta vida. Amén.

11. *Summa Theologiae*, I-IIae., q 28, a1, ad 3.

12. *In Sententiarum* III, d 27, q 1, a 1, ad 5.



OFERTA ESPECIAL

— por tiempo limitado —

COLECCION COMPLETA

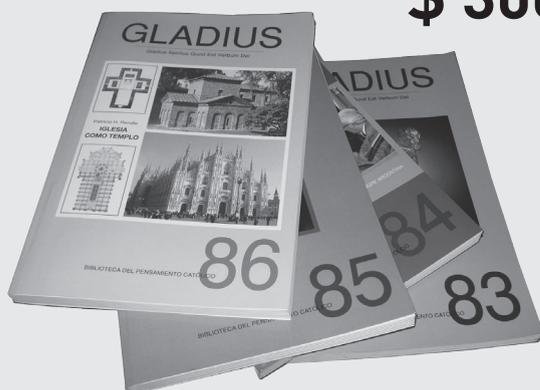
REVISTA GLADIUS,

Biblioteca del Pensamiento Católico Gladius

VOLUMENES 5 al 90

incluye Índice General

\$ 3000



Ademas...
**DESCUENTOS
ESPECIALES por
COMPRAS EN
CANTIDAD**

DIRIGIR SOLICITUDES A:

FUNDACION GLADIUS, Suipacha 128, PB "I" CP (1008) CABA, Bs As, Arg.
o vía mail a fundaciongladius@gmail.com

Depósito o Transferencia bancaria: Banco Santander Río, Cuenta Corriente
Nº 370-000540 /1, CBU 0720370920000000054018, CUIT 20-20682925-8

Esclavitud e Iglesia: ¿cambió la doctrina o no? Objeciones y respuestas

P. DR. JAVIER OLIVERA RAVASI

“Reprochar a la Iglesia de los primeros tiempos por no haber condenado a la esclavitud en el principio, y por haberla tolerado de facto es culparla por no haber permitido desatar una espantosa revolución, en la cual quizás, toda la civilización habría perecido”
(Paul Allard)

“¡Con cuánta dulzura y prudencia la Iglesia extirpó la terrible peste de la esclavitud!”
(León XIII, *In plurimis*)

En diversos medios periodísticos y, a raíz del famoso *Sínodo de las familias* (2014–2015), han surgido ciertas objeciones no sin malas intenciones respecto a la posibilidad de un cambio de doctrina por parte de la Iglesia en ciertos temas muy sensibles. Esto significa que, si la Esposa de Cristo cambia en algún punto, mañana podría hacerlo también en otros tantos.

Veamos algunas de las afirmaciones:

- “*La Iglesia hace algunos siglos aceptaba pacíficamente la esclavitud y cambió de idea porque hubo una evolución en la doctrina y eso sigue pasando (...). Si repetimos lo que dijimos siempre, la Iglesia no crece*”¹.

1. Palabras de Mons. Víctor Manuel Fernández, rector de la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires (Diario *La Nación*, 9/10/2014: <http://www.lanacion.com.ar/1734012-si-repetimos-lo-que-dijimos-siempre-la-iglesia-no-crece>).

- “La Iglesia... convivió durante siglos con el escándalo de la esclavitud sin advertir su sustancial incoherencia”².
- “Así como la Iglesia cambió de doctrina sobre la esclavitud, así también deberá hacerlo ahora con los homosexuales”³.

Más allá de cierto interés personal que pueda tener cada quien en este cambio, las acusaciones de por sí, resultan infundadas desde el punto de vista histórico; en realidad, sería más honesto afirmar, como hacen algunos encumbrados, que Dios y la Iglesia no es, para ellos, un punto fijo e inmutable en sus principios, sino un “devenir” y un “hacerse” en dirección al “progreso indefinido”. No otra cosa hace sin empacho el ahora cardenal Kasper:

“Un Dios entronizado sobre el mundo y la historia como un ser inmutable es una ofensa al hombre. Debemos negarlo por el bien del hombre, porque reclama para sí una dignidad y un honor que pertenecen por derecho propio al hombre. Debemos resistir a un Dios tal, no sólo por el bien del hombre sino también por el del propio Dios (...). Si a un ser tal lo llamamos Dios, entonces, en razón del Absoluto debemos volvernos ateos absolutos. Tal Dios surge de una cosmovisión rígida; es el garante del *statu quo* y enemigo de lo nuevo”⁴.

Ahora bien, puesto que no es nuestra intención aquí analizar las opiniones teológicas de nadie, trataremos de ir al punto atacado y puesto como excusa, para ver si hubo o no un cambio de doctrina respecto de la esclavitud⁵

Comencemos por el principio, entonces.

-
2. José María Poirier, director de la revista “*Criterio*”, en artículo titulado “*Un encuentro abierto a temas complejos*” (cfr. *La Nación*, 19/10/2014: <http://www.lanacion.com.ar/1736784-un-encuentro-abierto-a-temas-complejos>).
 3. Palabras de Mons. John Ha Tiong Hock, cardenal y presidente de la Conferencia Episcopal de Malasia, Singapur y Brunei, en el Sínodo. (Sandro Magister, 22/10/2014, www.chiesa.espressonline.it).
 4. “Gott in der Geschichte”, Gott heute: 15 Beiträge zur Gottesfrage, (Mainz, 1967). Traducción del pasaje tomado de “El nuevo enfoque pastoral del Cardenal Kasper sobre divorciados vueltos a casar”, 12 de abril de 2014, *Documentation Information Catholique Internationales*, [Accedido el 2 diciembre de 2014], <http://www.dici.org/en/documents/the-new-pastoral-approach-of-cardinal-kasper-to-the-divorced-and-remarried/> (las cursivas son nuestras).
 5. Puede consultarse el tema con mayor profundidad en la *Enciclopedia Católica* (http://ec.aciprensa.com/wiki/Esclavitud_y_cristianismo). Para estas páginas iniciales puede verse la “Declaración del Instituto de Filosofía Práctica” de Buenos Aires, del 27/10/2014, firmada por los Dres. Bernardino Montejano y Enrique

1. EL EVANGELIO Y LOS SANTOS PADRES DE LA IGLESIA

El texto paulino que usamos al principio resulta más que claro para ver la postura evangélica respecto de la esclavitud; allí, decía el Apóstol: “En Cristo... ya no hay judío ni griego, ni libre ni esclavo, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál 3, 27–28).

Pero no es el único. En la *Carta a Filemón*, de nuevo San Pablo explica cómo debe ser tratado el esclavo neo-converso, Onésimo, por su antiguo amo:

“Aunque tendría plena libertad en Cristo para ordenarte lo que es justo, prefiero apelar a tu caridad... te suplico por mi hijo a quien entre cadenas engendré, por Onésimo (...) que te remito (...). Tal vez se te apartó por un momento, para que siempre le tuvieras, no ya como siervo sino como hermano amado, muy amado para mí, pero mucho más para ti, según la ley humana y según el Señor (...) acógele como a mí mismo. Si en algo te ofendió o algo te debe, ponlo en mi cuenta, yo Pablo, te lo pagaré” (Flm 1, 10–19).

Gran parte de la ciudad antigua, como la llamó el gran Fustel de Coulanges, se apoyaba y giraba alrededor de la institución de la esclavitud, por lo que, al surgir la Iglesia, la misma se encontró con un fenómeno de hecho. Poco a poco, sin embargo, la Esposa de Cristo comenzará a exhortar, por un lado a los amos a que tratasen humanamente a sus esclavos y, por otra, a los esclavos para que, por medio del vínculo de la obediencia, obedecieran en todo lo que fuera justo a sus amos (cfr. Ef 6, 5–9) pues “*todos son libres en Cristo, iguales ante el Padre Celestial y hermanos en Jesucristo*” (1 Cor, 7, 21–23).

Pero principalmente San Pablo trasladará a la esclavitud desde el ámbito jurídico –donde se hallaba– al de la *caridad*. Erosionará sus fundamentos, como señala el destacado teólogo protestante Emil Brunner, “*la institución de la esclavitud se disuelve desde dentro hacia afuera, y se sustituye por el orden de la comunidad de amor, sin la interferencia del orden mundanal... los cristianos tenían algo mucho más importante que hacer en lugar de protestar contra algo que no podían modificar, y que*

Roulet: <https://ia902608.us.archive.org/4/items/DeclaracionESCLAVITUD3/declaraci%C3%B3n%20ESCLAVITUD3.pdf>. Texto indispensable e iluminador es la monumental obra del historiador decimonónico cubano, JOSÉ ANTONIO SACO, *Historia de la esclavitud* (6 vols.), Biblioteca de autores cubanos, La Habana 2006.

una lucha abierta contra esa injusticia en aquella situación, no habría conseguido suprimirla, antes bien, por el contrario, habría provocado un aumento de dicha injusticia”⁶.

Pero **no solamente en el Nuevo Testamento** puede verse la doctrina de la Iglesia respecto de esta práctica, sino también en aquellos primeros doctores y obispos, llamados **los Padres de la Iglesia** que rigieron, con su ejemplo y sus escritos, los siglos iniciales del cristianismo.

La Iglesia, desde entonces, desplegará contra la esclavitud, un ataque tan vasto y tan variado como eficaz que, con el tiempo y sin un golpe violento, terminará derritiendo las duras cadenas cual cera ante el sol. Primero, se enseñará en alta voz la igualdad *en cuanto a la dignidad* de todos los hombres y confutando las teorías degradantes de algunos filósofos de la antigüedad. Luego se intentará aplicar la suavidad en el trato de los esclavos, luchando contra el despotismo ante la vida y la muerte de sus amos, al punto que los mismos templos se transformarán en asilos de contención para los más débiles.

Así, a pesar del hondo arraigo que tenía la esclavitud en la sociedad antigua, del trastorno que había implicado la invasión de los bárbaros, de las tantas guerras y calamidades de todos géneros, con que se inutilizaba en gran parte el efecto de toda acción reguladora y benéfica, se vio –no obstante– que la esclavitud, esa “lepra que afeaba a las civilizaciones antiguas”, al decir de León XIII, irá disminuyendo y regulándose poco a poco en las naciones cristianas, hasta terminar por desaparecer por completo en el siglo XIX.

Basta recordar que, ya acristianado, **Constantino** prohibirá marcar en la cara a los esclavos o crucificarlos, declarando culpable de homicidio al amo que mate a alguno como a cualquier otro hombre; Justiniano castigará el raptó de una mujer esclava con la misma pena que la de una libre y permitirá a los senadores desposarse con esclavas como si fuesen mujeres libres.

Lactancio, uno de los padres de la Iglesia afirmará: “*para nosotros no hay siervos sino que a éstos los consideramos y llamamos hermanos en el espíritu*”⁷; San Gregorio Nacianceno declarará incompatible a la esclavitud con el cristianismo y el Papa Calixto (antiguo esclavo roma-

6. EMILE BRUNNER, *La justicia*, UNAM, México 1961, 134-135.

7. LACTANCIO, *Divinae Institutiones*, V, 15.

no), incluso en contra de la leyes, autorizará el matrimonio de libres con esclavos o libertos; San Ambrosio venderá los vasos sagrados para liberarlos y San Clemente Romano exaltaré el ejemplo de los cristianos heroicos que se sometieron a esclavitud para liberar a otros cuya fe y costumbres estaban en peligro...

Pero sigamos...

San Clemente de Alejandría, un gran conocedor del mundo greco-romano, no sólo borraré la diferencia entre amos y esclavos, sino que hasta los hará superiores en algunos aspectos:

“Quitad a las mujeres sus adornos y a los amos, sus esclavos, ¿en qué se diferenciarán de los esclavos comprados, pues tienen el aire y lenguaje de ellos? Sin embargo, se diferencian en que son más débiles que sus esclavos, y en que la educación ha enervado su constitución”⁸.

Y san Juan Crisóstomo, el gran Padre de la Iglesia de oriente declarará:

“La palabra ‘Iglesia’ no debe causar pena a los amos, si se ven así confundidos con sus domésticos. *La Iglesia no conoce diferencia entre amos y esclavos: sólo por las buenas o por las malas acciones es como ella hace alguna distinción...* porque en Jesucristo no hay diferencia entre amo y esclavo⁹ (...). No creáis que lo que se hace contra esclavos será perdonado como hecho contra esclavos. Las leyes del mundo conocen la diferencia de las dos razas, pero la ley común de Dios la ignora; porque Dios hace el bien a todos y abre el cielo a todos sin distinción”¹⁰.

Como vemos, la doctrina de la igualdad natural de los hombres en cuanto a su dignidad, hacía mella en los primeros años del cristianismo.

2. LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO

En el medioevo, esa época en que “la filosofía del Evangelio gobernaba los estados”, sin que la institución desaparezca del todo, irá tomando un nuevo rumbo, como afirma Belloc:

8. SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pædagog.*, III, 6, tom. I, p. 274.

9. SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Sermón I sobre la Epíst. a Filemón*, I.

10. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Ephes.*, VI, 5-8, *Homil. XXII*, 2, tom. XI, p. 167.

“La Iglesia Católica, que era ya la religión de la sociedad greco-romana, hizo, entre otras, dos cosas capitales para colocar a Europa en el plano político y detener la caída que la precipitaba en el caos. **Humanizó la esclavitud** y estimuló el matrimonio permanente. Muy despacio a través de los siglos, esas dos influencias estaban destinadas a producir la civilización estable de la Edad Media, en la que el esclavo ya no era un esclavo sino un campesino; y por todas partes la familia se convirtió en la unidad fuertemente arraigada y establecida de la sociedad (...). **La Iglesia jamás refutó el derecho de tener esclavos, pero fue el espíritu de la Iglesia lo que transformó gradualmente su condición** (...). La emancipación era alentada como un acto de caridad (...). Sin embargo, la esclavitud subsistía durante los primeros cinco siglos. En este período fue fundada la *cristiandad* y posteriormente aceptada como la base de toda la sociedad. La unidad social tipo era el estado aldea, de propiedad de un solo hombre, conteniendo cierto número de hombres libres y algunos recientemente emancipados, **pero obligados a hacer trabajos de esclavos en las faenas agrícolas (...)** Mas la masa de la sociedad, ahora cristiana, estaba compuesta por esclavos; esclavos casados, esclavos en su mayoría dedicados a las tareas agrícolas, viviendo en hogares estables de una generación a otra, pero asimismo esclavos”¹¹.

En este sentido advierte el Padre Iraburu con Cortés López:

«*Estas tres palabras (“siervo”, “cautivo” y “esclavo”) que hoy día pueden parecer sinónimas, debieron tener acepciones diferentes, pero en los documentos no aparecen bien delimitadas por lo que pueden originar errores de interpretación (...)*”. Por lo que a los autores escolásticos se refiere, cuando ellos hablan de la condición del *servus*, hay que entender en principio que están hablando de los *siervos medievales*, no de los *esclavos* del mundo pagano antiguo o contemporáneo. Es significativo en esto que precisamente “la palabra *esclavo* se va imponiendo abrumadoramente y en gran cantidad de documentos del siglo XVI”. Predominó desde entonces el término *esclavos* porque eran conscientes de que se trataba de una categoría distinta de los *siervos medievales*»¹².

11. HILAIRE BELLOC, *La crisis de nuestra civilización*, Sudamericana, Buenos Aires 1950, 65-67.

12. JOSÉ MARÍA IRABURU, *Algunas notas sobre la esclavitud en la Iglesia*, en *Arbil* 42 ([http://www.arbil.org/\(42\)irab.htm](http://www.arbil.org/(42)irab.htm)) (cfr. José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la*

Lo cierto es que, **lingüísticamente hablando el término “esclavo”, no se advierte sino a principios del siglo XV**, y en un período bien marcado: luego de la caída de Constantinopla por manos de los turcos, hecho fundamental que hará no sólo que se dé un cambio semántico, sino incluso político.

En efecto, “esclavo” (*slave*) proviene de “eslavo”, es decir, un **adjetivo gentilicio** que se remonta a los habitantes de las cercanías del Mar Negro donde varios de sus pobres habitantes eran sometidos a esclavitud por parte de judíos, cristianos y musulmanes.

“Además de los hombres libres, había por cierto un gran número de siervos. También esta expresión ha sido a menudo mal comprendida, quizás a raíz de que en la antigüedad romana la palabra *servus* era sinónimo de «esclavo». Y así se confundió la *servitudo*, propia de la Edad Media, con la esclavitud que caracterizó a las sociedades antiguas y de la que no se encuentra vestigio alguno en la sociedad medieval (...). La situación del siervo en nada se asemejaba a la del esclavo. A diferencia de éste, no estaba sometido a un hombre —el amo—, sino adherido a un terreno determinado (...). Es cierto que a diferencia del *villano*, aldeano libre, que podía abandonar voluntariamente su tierra, el siervo estaba adscripto obligatoriamente a la suya, pero en compensación de ello la tierra de este último era inembargable, y en caso de guerra, no estaba obligado a la prestación de ningún servicio militar. El propietario libre, en cambio, se veía sometido a toda suerte de responsabilidades sociales (...) ello era visto como algo tan ventajoso que algunos textos de la época hablan del «privilegio que tienen los siervos de no poder ser arrancados de su tierra», conociéndose innumerables casos de aldeanos libres que se hacían siervos para estar tranquilos y protegidos (...). El siervo debía «radicarse» en su *terruño*, ararlo, sembrarlo, recolectar las cosechas (...). El siervo gozaba de los mismos derechos que el hombre libre: podía casarse, establecer una familia, la tierra que trabajaba pasaría a sus hijos después de su muerte, lo mismo que los bienes que hubiese podido adquirir (...). Como se ve, la situación del siervo era totalmente diferente de la del esclavo (...). Seríamos ciertamente injustos si no señaláramos las limitaciones de esta institución social. La adscripción del siervo a la *gleba* implicaba diversas restricciones a su libertad, como consecuencia de su misma asignación al suelo. En caso de abandono de la tierra

España peninsular del siglo XVI, Universidad de Salamanca, salamanca 1989, 16).

que estaba a su cuidado, el señor tenía sobre él lo que se llamaba el «derecho de persecución», es decir, que podía hacerle volver a la fuerza a su terruño, ya que, como hemos señalado, al siervo no le era lícito abandonar su tierra; la única excepción era para los que iban a peregrinación o se enrolaban en alguna cruzada. Asimismo el señor poseía lo que los franceses denominaron el «derecho de *formariage*», que al comienzo significaba la prohibición para el siervo de casarse fuera de su feudo, pero que con el tiempo se fue convirtiendo en una compensación que éste debía dar a su señor por las pérdidas que tal hecho podía producirle; con todo *la Iglesia* no se contentó con esta mitigación sino que *protestó sin cesar contra la costumbre en vigor* que parecía atentar contra la libertad de establecer espontáneamente la propia familia¹³ (...). *En suma, la restricción fundamental impuesta a la libertad del siervo era no poder abandonar la tierra que cultivaba*”¹⁴.

Y algo similar nos dice la gran Régine Pernoud sin complejos, especialmente hablando de Francia:

“La esclavitud es, probablemente, el hecho que más profundamente marca la civilización de las sociedades antiguas. Sin embargo, cuando se analizan los manuales de historia, se observa con sorpresa la discreción con que tal hecho se evoca; y la sorpresa aumenta al ver la extraña reserva con que se trata *la desaparición de la esclavitud al comienzo de la Edad Media* y más aún *su brusca reaparición a principios del siglo XVI*... Si uno se entretiene, como yo lo he hecho, en revisar los manuales escolares de las clases secundarias, se comprueba que *ninguno de ellos señala la desaparición progresiva de la esclavitud a partir del siglo IV*. Evocan con dureza la servidumbre medieval, pero silencian por completo –lo que resulta paradójico– *la reaparición de la esclavitud en la Edad Moderna* (...) *cuando el paganismo incipiente del Renacimiento va desmoronando la cristiandad medieval*. En línea con tal actitud, traducen la palabra siervo –*servus*– por esclavo. Contradicen formalmente la historia

13. Señala Daniel-Rops que aquí está el origen del llamado «derecho de pernada», sobre el cual se han dicho y escrito tantas tonterías. Al señor correspondía autorizar a su siervo o sierva la facultad de casarse; pero como en la Edad Media todo se expresaba con gestos simbólicos, para mostrar su consentimiento ponía su mano sobre la pierna del siervo o sobre el lecho conyugal.

14. ALFREDO SÁENZ, *La Cristiandad y su cosmovisión*, APC, Guadalajara 2012, 177-181 (cursivas nuestras).

del derecho y de las costumbres que evocan, pero se quedan tan tranquilos... La realidad es que no **hay punto de comparación entre el *servus* antiguo, el esclavo, y el *servus* medieval**, el siervo, ya que el primero era una cosa y el segundo un hombre»¹⁵.

¿Por qué surgen estos siervos, entonces? Quizás la explicación de Paul Allard, un gran estudioso en materia de la esclavitud, pueda servirnos:

“En este período la Iglesia se encontró convirtiéndose en una gran propietaria. Los bárbaros conversos la dotaron en gran parte con propiedades inmuebles. Como estas propiedades estaban provistas de siervos asignados al cultivo del suelo, la Iglesia se convirtió por la fuerza de las circunstancias en una gran propietaria de seres humanos, para quienes, en esos tiempos tumultuosos, *esta relación fue una gran bendición*. Las leyes de los bárbaros, enmendadas a través de la influencia cristiana, *les dio a los siervos eclesiásticos una posición privilegiada*: sus rentas fueron fijadas; ordinariamente estaban obligados a dar al propietario la mitad de su trabajo o la mitad de sus productos (...). Un concilio del siglo sexto (Eauze, 551) ordena a los obispos a exigir a sus siervos un servicio más liviano que el desempeñado por los siervos de propietarios laicos, y remitirles a ellos un cuarto de sus rentas”¹⁶.

Y aquí vale la pena aclarar un punto que puede traer confusión: la servidumbre que recibió el cristianismo tiene su origen en la *servidumbre romana*, es decir, en ese *derecho real* de cosa ajena en beneficio de un fundo o persona determinada. Ante el derrumbamiento de Imperio Romano de occidente, cada uno de los reinos cristianos aplicará dicha normativa **según su derecho propio** (como las leyes de las *Partidas* en España, por ejemplo), por lo que, a partir de entonces, **no habrá un estatus jurídico único para los siervos**; es decir, no será lo mismo ser *siervo* en Italia que en Francia, en España que en Alemania; esta diversidad, aunque clara en los hechos, a veces ha confundido a no poco a los historiadores.

15. *Ibidem* (cfr. RÉGINE PÉROUD, *¿Qué es la Edad Media?*, Magisterio Español, Madrid 1979, 125-127).

16. PAUL ALLARD, “Slavery and Christianity” en *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14, New York 1912 (cfr. http://ec.aciprensa.com/wiki/Esclavitud_y_cristianismo; cursivas nuestras).

El caso de España, quizás sirva como muestra de diversidad; allí por ejemplo, **en el siglo XV, habían desaparecido los siervos de la gleba**, pero persistía la esclavitud como pena. Es decir, el régimen de siervos–esclavos, no es homogéneo en Europa.

Para ver lo que los más grandes teólogos de la cristiandad medieval plantearon desde el punto de vista doctrinal, traigamos las posiciones de las dos más grandes y preclaras inteligencias que ha dado la Iglesia: San Agustín y Santo Tomás de Aquino respecto de la sujeción de un hombre a otro:

El santo obispo de Hipona lo dice claramente:

“Lo prescribe el orden natural, así creó Dios al hombre; le dijo que dominara a los peces del mar, a las aves del cielo y a los reptiles que se arrastran sobre la tierra. *La criatura racional hecha a su semejanza, no quiso que dominase sino a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre al bruto* (...). La condición de la servidumbre fue con razón impuesta al pecador; y por esto no encontramos en las Escrituras la palabra ‘siervo’ hasta que el justo Noé la arrojó como un castigo sobre su hijo culpable. De lo que se sigue que *este nombre vino de la culpa, no de la naturaleza*”¹⁷.

Es decir, **la esclavitud es hija del pecado** como fruto de la desobediencia lo que hace que el estado de la esclavitud (o servidumbre) es *una consecuencia del pecado, no una ley natural*; como la peste, como la guerra, como el hambre u otras cosas semejantes. En esa misma línea argumentaba el Aquinate:

“El dominio tiene doble acepción. 1) *Una*, como opuesto a la *servidumbre*; y en este sentido domina quien tiene un siervo. 2) *Otra*, referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. *El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia; mientras que el segundo ciertamente era posible*”¹⁸.

Y agregaba, al analizar la diferencia entre el derecho natural y el positivo–humano:

17. SAN AGUSTÍN, *De Civit. Dei*, 1. 19, 14, 15, 16.

18. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 96, a. 4.

“El hecho de que este hombre, al considerarlo en absoluto, sea más siervo que otro no tiene ninguna razón natural, sino sólo, ulteriormente, una utilidad consiguiente, en la medida en que es útil a aquél que sea dirigido por uno más sabio, y a éste que sea ayudado por aquél, como se dice en *I Pol*. Luego la servidumbre, que pertenece al *derecho de gentes*, es natural en el segundo modo, *pero no en el primero*”¹⁹.

Es decir, **nadie “nace”, naturalmente esclavo**, sino que puede volverse así por causa del derecho²⁰.

Es decir, la servidumbre “no podía existir en el estado de inocencia”, como tampoco existía el *vestido* y fue impuesta “no por la naturaleza, sino por la razón natural para utilidad de la vida humana. Y así no se mudó la ley natural sino por adición”²¹.

Con enorme **honestidad intelectual**, podemos decir con J. B. Jaughey que la Iglesia,

“no admite, pues, ni la esclavitud en sentido pagano, es decir, el pleno dominio sobre la persona misma de otro, ni la esclavitud en sentido restringido, es decir, reservando la persona, pero extendiéndose sin excepción y sin límites a todas las acciones y a todos los trabajos, ni tampoco, por último, la esclavitud sin fundamento alegable o motivo justo. *Admite, sí, que por una pena justamente impuesta se pueda reducir a un criminal al estado de servidumbre*; admite que en ciertas guerras antiguas, atendido el estado del mundo en lo político y lo moral, los vencidos hayan alguna vez podido ser sometidos al yugo de la esclavitud antes que pasados a cuchillo; *hasta admite también que en circunstancias dadas, por libres y justos convenios, un hombre o una familia puedan ceder a un amo el*

19. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-IIae, q. 57, a. 3, ad 2um; véase también II-IIae, q. 57, a. 4, ad 2um.

20. Dicen Andrés-Gallego y García Añoveros siguiendo al capuchino Moirans: “la libertad que procedía del derecho natural no podía ser abolida por derecho humano y exigía que no pudiera realizarse nada en perjuicio de ella. Ciertamente, por usar mal de su libertad, Adán la perdió: por el pecado, no sólo se introdujo la muerte temporal, sino también la muerte civil, que era la esclavitud. Pero, así como nadie era condenado a muerte por los hombres sino por el pecado, nadie podía ser condenado a la esclavitud sino por el pecado. Solamente por el pecado se hacían siervos” (JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO y JESÚS MARÍA AÑOVEROS, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, EUNSA-Astrolabio, Navarra 2002, 140).

21. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II^{ae}, q. 94, a.5 ad 3^{um}.

pleno dominio de sus trabajos y de sus fuerzas físicas (servidumbre) pero todo esto sin perder el dominio 'de nosotros mismos, de las facultades de nuestra alma y los miembros de nuestro cuerpo, de nuestra memoria, de nuestro entendimiento, de nuestra voluntad y de nuestra vida' (...). Admite asimismo la Teología no ser absolutamente contrario a justicia y razón el que un hombre ceda a favor de otro, hasta de por vida, el trabajo que cada día le vemos comprometer a favor del patrón o del amo. Pero enseña también que esa cesión a perpetuidad está poco en armonía con los principios del Cristianismo; que deberán en todo caso quedar a cubierto los derechos de la conciencia, de la familia y de la Religión; que así la Iglesia como el Estado tienen cada uno en su línea derecho a abolir la esclavitud mediante una indemnización; que la fuga del esclavo cruelmente tratado o arrastrado a la perdición por un amo impío, inmoral, es a menudo legítima y aun a veces obligatoria, caso de ser posible; que la venta de los esclavos, para ser tolerada no debe herir ninguno de estos principios, y que, en fin, la 'trata de negros' es un abominable crimen"²².

Ésta y no otra ha sido la doctrina cristiana; como prueba, entre otras varias, tenemos lo sucedido respecto del matrimonio de los esclavos: sabido es que, en la antigüedad, no era reputado como tal, y que ni aun podían contraerlo sin el consentimiento de sus amos, so pena de considerarse nulo. ¿Cuál fue la postura de la Iglesia ante dicha praxis? La rechazó sin rodeos, como se ve en el caso del papa Adriano I (s. VIII):

“Según las palabras del Apóstol, así como en Cristo Jesús no se ha de remover de los sacramentos de la Iglesia ni al libre ni al esclavo, así tampoco entre los esclavos no deben de ninguna manera prohibirse los matrimonios; y si los hubieren *contraído contradiciéndolo y repugnándolo los amos, de ninguna manera se deben por eso disolver*”²³.

Es que la Iglesia no quería, no podía consentir que el hombre estuviera al nivel de los brutos, viéndose forzado a obedecer al

22. “Esclavitud” en J. B. JAUGEY, *Diccionario apologético de la Fe Católica*, vol. 1, Madrid s/f, San Francisco de Sales, 1084. Algunos, como Soto, no sólo decían que la esclavitud era consecuencia del pecado, sino hasta “fruto de la misericordia”, como cuando ella conmuta una pena de muerte o por ella se libra a la persona de una opresión mayor (Cfr. DOMINGO DE SOTO, *Iustitia et iure*, IV, 2, 2).

23. ADRIANO I, *De conjug. serv.* 1. 4, t. 9, c. 1.

capricho o al interés de otro hombre, sin consultar siquiera los sentimientos del corazón²⁴.

Fueron los tiempos y las personas las que cambiaron, **no la doctrina**.

Pero una cosa fueron los siglos de cristiandad reluciente y otra serán los siglos venideros **con el Renacimiento**. El cambio surgido a partir del siglo XV y XVI será fundamental para nuestro tema; y esto no sólo porque el humanismo imperante, con sus bienes y sus males, sino porque, cronológicamente, la situación política del mundo conocido estaba cambiando y, con ella, la misma esclavitud, principalmente de los negros. ¿Por qué?

Tres son los puntos a tener en cuenta aquí para comprender por qué hay un “resurgir” de la esclavitud en estos siglos: **En primer lugar, la caída de Constantinopla**, pues, al cerrarse los mercados esclavistas del Mar negro, esto llevará a que ya no pudiesen comprar allí “eslavos”, es decir, “esclavos” para sus empresas, como se hacía antes; habrá que buscarlos en otros lados, a saber, en el África negra; **en segundo lugar, por la necesidad de explotar las plantaciones en los archipiélagos de las costas africanas**, entonces descubiertas por Portugal y España y, **en tercer lugar, por el reciente descubrimiento de América y la prohibición de esclavizar allí a los indios**.

Será entonces cuando *aparezca, como tal, el vocablo “esclavo” como contraposición al de “siervo”*; y será aquí cuando **la Iglesia intervendrá una y otra vez, incluso contra algunos de sus miembros dislocados**: el Papa Pío II calificará a la nueva praxis esclavista como “*un gran crimen*” (1462); Paulo III (1537) excomulgará a quienes redujesen a los indios a la esclavitud; el Papa Gregorio XVI (1837) publicará una encíclica exhortando a los obispos del Brasil a que utilizaran todos los medios para acabar con una situación tan lamentable y anticristiana, etc.

3. LAS CAUSAS DE LA ESCLAVITUD

Pero veamos, ¿cuáles eran por entonces, las causas *legítimas* de la esclavitud a mediados del segundo milenio?

24. El mismo Aquinate diría, en este sentido, que en el caso del matrimonio, “*no deben los esclavos obedecer a sus dueños*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica, II-IIae, q. 104, a. 5*).

Hasta 1698 eran consideradas por la universidad de la Sorbona²⁵, resumidamente, las siguientes: guerra, sentencia penal y compraventa (*iure belli, condemnatione et emptione*). Sin caer en anacronismos pero tampoco justificando moralmente las acciones, veamos los casos.

La guerra, siempre que fuera justa, podía y solía producir esclavos lícitos, pues mediante ella los prisioneros quedaban cautivos bajo el dominio del vencedor, y como sucede hoy en las cárceles, despojados de importantes libertades civiles. **La sentencia penal** por graves delitos también podía reducir a esclavitud lícitamente, viniendo a ser entonces una pena semejante a la cadena perpetua que conocemos hoy. **La compraventa** podía, en fin, dar lícito origen a esclavos, siempre que se cumplieran ciertas exigencias: mayoría de edad del vendido, beneficio real para él, etc.

Como señala el Padre Iraburu en un párrafo que suscribo por entero:

“Europa, a partir del XVI, admite sin mayores problemas el crecimiento de la esclavitud, que se multiplica después más y más. Entonces la esclavitud, más o menos como hoy el aborto, llega a verse como un *mal admisible y justificable* (...). Los teólogos y la iglesia en general mantuvieron diferentes tendencias: algunos *cerraron los ojos* ante ella y se abstuvieron de ningún comentario; otros se preocuparon de *denunciar la violencia* de la trata, y otros se detuvieron a hacer un inventario de las ventajas y los inconvenientes, llegando a reconocer *la necesidad* de mantener el «statu quo» establecido (...). Y, como ocurre siempre, *los cristianos mejores* son los que menos toleran los males de su siglo, aunque estén muy generalizados. Así, por ejemplo, el padre de Santa Teresa, según ella misma cuenta: «Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos, y aun con los criados; tanta, que *jamás se pudo acabar con él tuviese esclavos*, porque los había gran piedad (...). **¿Cómo pudo resistir la conciencia cristiana** un crimen histórico tan horrible? Lo toleró sin perder por eso el sueño. *La conciencia renacentista e ilustrada era mucho menos cristiana que la conciencia medieval*”²⁶.

25. JOSÉ LUIS CORTÉS LÓPEZ, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, 38.

26. JOSÉ MARÍA IRABURU, *op. cit.*

“La conciencia renacentista e ilustrada era mucho menos cristiana que la conciencia medieval”. ¡Cuánta verdad en esta frase!²⁷

Es decir, el mal existió y resucitó como un hecho motivado por la contingencia política pero aapañado por la cosmovisión renacentista, pasada la Edad Media y con sus bemoles. ¿De dónde entonces “la aceptación pacífica de la Iglesia?” de la esclavitud? ¿De dónde “la convivencia de siglos” sin levantar la voz?

Con intención meramente pedagógica, podríamos resumir lo dicho hasta aquí del siguiente modo:

a) La esclavitud pertenecía, a la llegada del cristianismo, al *derecho natural luego del pecado original* y aún no saneado por la ley de Cristo, que consideraba la existencia de una desigualdad ontológica entre los hombres.

b) La llegada de la *Nueva Ley*, abolirá la esclavitud (“ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre...”, es decir, nadie “nace esclavo”), aunque la tolerará en regímenes donde aún la cristiandad, o no estuviese instituida, o bien no fuese prudente hacerlo. Recién cuando los estados sean cristianos (cuyo máximo exponente se dio en la Edad Media, cronológicamente hablando), se irá regulando poco a poco en las legislaciones y tolerando más o menos según los lugares (recordemos: ni servidumbre es esclavitud ni toda esclavitud es igual por doquier) y, como decía Balmes, “dondequiera que se introduzca el cristianismo, las cadenas de hierro se trocarán en suaves lazos, y los hombres abatidos pueden levantar con nobleza su frente”²⁸.

c) Pasada la Edad Media y ya en épocas del *Renacimiento*, la *praxis* volverá, en algunos lados, contra la doctrina de la dignidad natural del hombre mientras que los Papas, con sus más y sus menos, alzarán nuevamente la voz, también con sus altibajos.

27. En la cultura clásica, imperante en el Renacimiento paganizante, “la esclavitud no se consideraba como una situación inhumana en sí mismo, sino como algo precisamente humano (...). Había que reconocer –con Aristóteles (...)– que no todos los hombres eran iguales: había unos naturalmente sabios y otros naturalmente rudos y era también natural –de naturaleza– que aquellos gobernarán a éstos y que éstos sirvieran a aquéllos, simplemente por el buen orden de la comunidad. Había, pues, en palabras del filósofo griego, una *servidumbre natural*, de la que hablarían de hecho, invocando a Aristóteles, el dominico Domingo de Soto en 1542 y, tras él, varios de los teólogos y juristas” (JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO y JESÚS MARÍA AÑOVIROS, *op. cit.*, 98).

28. JAIME BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, Lebevre, París 1853, 138.

4. LA IGLESIA Y LA ESCLAVITUD DE LOS NEGROS

La aparición de América para Europa marca un antes y un después en la historia del mundo, sin lugar a dudas. Y también sucederá lo mismo en la historia de la Iglesia.

Descubierto el gran continente y por deseo expreso de los reyes católicos y de Alejandro VI, los indios debían ser bien tratados y no podían ser esclavizados; a esto, se sumaba la necesidad de mano de obra para los trabajos más duros, a los cuales muchos de los americanos no estaban preparados. ¿Qué hacer entonces? La esclavitud de los negros se vería como una solución transitoria, según algunos (Las Casas mismo, por ejemplo, en sus primeros años, como veremos). Todo esto motivó una nueva intervención pontificia por parte de Paulo III, en un *breve* dirigido al arzobispo de Toledo donde prohibía,

*“la esclavitud en Indias, no sólo en la persona de los indígenas, sino en la de otras gentes cualesquiera: ‘Occidentales ac Meridionales Indos, et alias gentes’. Pero el alias gentes pasó desapercibido”*²⁹.

Veamos entonces qué sucedió con el tema de la esclavitud de los negros³⁰.

Pues veámoslo.

Los primeros negros llegaron a América como criados de los españoles muy probablemente a partir de 1511, según se tiene noticia. Y no fue sino con el tiempo y el beneficio que implicaban para los indios las *Leyes de Indias* y el testamento de Isabel la Católica, que –sumado a la poca resistencia al trabajo de los locales– “algunos religiosos aconsejaron que se introdujeran negros bozales de la Guinea, y así, el que había sido hasta entonces un flujo puramente doméstico –de señores con sus criados– se empezó a convertir en un verdadero comercio ‘especializado’, en el que iban a competir negreros portugueses, ingleses, franceses y holandeses principalmente durante más de trescientos años”³¹.

Lo cierto es que no habían pasado cincuenta años cuando, en 1560, fray Alonso de Montúfar, dominico y arzobispo de México, escribía a Felipe II planteando ciertas objeciones:

29. José Andrés-Gallego, *op. cit.*, 11.

30. Seguimos en todo aquí, el trabajo de JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO y JESÚS MARÍA AÑOVEROS, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, EUNSA-Astrolabio, Navarra 2002, 22, 33-35.

31. *Ibidem*, 22.

“En esta tierra Vuestra Majestad ha proveído cristianísimamente por muchas sus reales cédulas cómo los indios naturales deste Nuevo Mundo gocen de la libertad que gozan y usan los que están debajo del santo bautismo y así por Vuestra Majestad está proveído y cumplido en todas estas partes que los indios que eran captivos fuesen puestos en libertad y así lo están, de lo cual no pequeña corona Vuestra Majestad terná en la gloria y vuestros padres y agüelos de buena memoria, porque así lo ordenaron y proveyeron; y **muy contrario a tan justa y católica provisión pasa en estas partes con los negros (...). No sabemos qué causa haya para que los negros sean captivos más que los indios (...)**. La presente no es para definir causa tan grave, mas de para hacer saber a Vuestra Majestad lo que de hecho pasa, y *el escrúpulo que de ello nasce* y se trata entre muchas personas de letras y conciencia, suplicando a Vuestra Majestad, si hay causas que el dicho captiverio de los dichos negros escusen y permitan, nos lo mande hacer saber para *que depongamos los escrúpulos que de lo susodicho han nacido*”³².

Y sí: antes, los gobernantes tenían conciencia y hasta escrúpulos, aunque ud. no lo crea...

Pero no sólo el clero objetaba; Frías de Albornoz, formado en Osuna y profesor en derecho civil de la Universidad de México, planteaba también por aquella época sus quejas a las tres causas “lícitas” de la esclavitud recogidas por Castilla del derecho romano (vencido en guerra, penas privativas de la libertad por parte de las leyes de los mismos negros, y la venta del padre al hijo):

“Pues que yo no las entiendo. La primera [vencidos en guerra sujetos a servidumbre] ni según Aristóteles (que él alega) ni **según nadie es justa, y mucho menos según Jesucristo, que trató diferente filosofía que los otros**. Aristóteles dice que las cosas tomadas en la guerra son de los que las toman. Esto es muy diferente de hacer esclavos. [...] ¿Pues qué diremos de niños y mujeres que no pudieron tener culpa? ¿Y de los vendidos por hambre? No hallo razón que me convenza a dudar de ello, cuánto más a aprobarlo”.

32. PASO Y TRONCOSO (recopilador), *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Porrúa, México 1939-1942 (16 vol.), en JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO y JESÚS MARÍA AÑOVEROS, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, EUNSA-Astrolabio, Navarra 2002, 22, 33-35 (cursivas nuestras).

Y negaba la licitud de la servidumbre en cualquiera de los casos, incluso en aquellos comprados para conmutársele la pena de muerte:

“Qué sé yo si el esclavo que compro fue justamente cautivado. Porque la presunción siempre está por su libertad. En cuanto ley natural, obligado estoy a favorecer al que injustamente padece y no hacerme cómplice del delincuente”³³.

Como vemos, no había una actitud pacífica al respecto. Pero veamos las diferentes posturas.

a. **A favor de la esclavitud pero con reservas**

Como señala Dumont, no se puede obviar la situación histórica de España con la de su real cronología en tiempos en que la conquista y reconquista de la península era casi contemporánea:

“Esta esclavitud residual de moros y algunos negros hechos prisioneros en las luchas contra el Islam no era sino una réplica a la esclavitud que el propio Islam, turco o de Berbería, imponía a los españoles que hacía prisioneros, o a los que pura y simplemente capturaba en las correrías llevadas a cabo en las costas españolas o contra los navíos que surcaban el Mediterráneo. Así fue como Cervantes, el autor de *Don Quijote*, fue capturado en un barco frente a Marsella y enviado como esclavo a Argel”³⁴.

El sabio jesuita **Alonso de Sandoval**, inspirador del gran **San Pedro Claver**, el “esclavo de los esclavos”, dedicaría al asunto un tratado completo³⁵; allí, limitándose a hacer suyas las causas de licitud de la esclavitud recogidas en las *Partidas*, insistirá en que **todo ser humano propendía por naturaleza a la libertad** y que, las excepciones al régimen general de libertad, eran justamente para defenderla, de allí que se amenazara con la esclavitud a quienes intentaran conculcarla:

33. BARTOLOMÉ FRÍAS DE ALBORNOZ, *Arte de los contractos*, Valencia 1573, Pedro de Huete, lib. III, tít. IV, f. 130-131.

34. JEAN DUMONT, *El amanecer de los derechos del hombre*, Folia Universitaria, Guadalajara 2003, 22.

35. ALONSO DE SANDOVAL, *De instauranda aethiopum salute: Historia de Aethiopia, naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres, ritos y catecismo evangélico, de todos los aethiopes con que se restaura la salud de sus almas*, Madrid 1647, Alonso de Paredes, 88 pp.

“Si los hombres es justo que pierdan por sus delitos la vida, ¿cómo no será justo que por éstos u otros pierdan la libertad, que es de menor valor y estima? Y si los vencedores tal vez pueden a los vencidos sin pecar quitar la vida, mejor podrán quitarles la libertad y hacerles gracia de la vida, pues no hay duda, sino que los vencidos huelgan de ser antes esclavos que muertos (...). Lo cual se ha de entender cuando la guerra fuere justa, porque en la injusta no puede haber señorío sobre el vencido, ni el vencedor le puede adquirir”³⁶.

¡Si hasta los mismos jesuitas –declara Sandoval– tenían sus esclavos! Y hay diversas fuentes que lo corroboran:

“Nosotros y los padres [jesuitas] del Brasil compramos estos esclavos para nuestros servicio sin escrúpulo ninguno. Y digo más, que cuando alguien podía excusar de tener escrúpulos, son los moradores de esas partes, porque como los mercaderes que llevan estos negros los llevan de buena fe, muy bien pueden comprar a tales mercaderes sin escrúpulo ninguno, y ellos los pueden vender: porque es común opinión que el poseedor de la cosa con buena fe, la puede vender y se la puede comprar”³⁷.

Se entiende entonces quizás –y esta es una hipótesis– porqué el gran apóstol de los negros, san Pedro Claver, no se pusiese a discutir sobre la esclavitud sino que, al igual que haría luego San José Cafasso con los condenados a muerte, se limitase a evangelizar a los que cumplían una pena.

Más allá de todo esto, hay que recordar –sin aligerar la carga, desde ya– que **muchos de estos esclavos, optaban serlo de buena gana**, al vivir en las estancias jesuíticas y a sus cuidados. Porque, digámoslo de una vez, **la esclavitud no fue la que los cuáqueros anglosajones nos han legado en sus películas.** ¡Si hasta a veces se veía con malos ojos el manumitir a los esclavos al llegar a cierta edad o al estar enfermos, como signo de una canallada! Pero no nos detengamos en la condición de la esclavitud, pues esto da para volúmenes y volúmenes.

Volvamos a las posibles **causas, lícitas e ilícitas de la esclavitud** por aquel entonces; si bien hemos señalado resumidamente tres, eran en total nueve, a saber:

36. ANDRÉS-GALLEGO y JESÚS MARÍA AÑOEROS, *op. cit.*, 57-58.

37. *Ibidem*, 59-60.

1) Que la guerra en la cual habían sido constituidos como esclavos, no fuera injusta: ante esta disposición, **el problema era saber entonces, si en la guerra** en la que los vencidos habían perdido la libertad ambulatoria, **se habían dado o no las condiciones de la guerra justa.**

El problema estaba en que dichas guerras, las más de las veces, no eran entre potencias cristianas contra paganas; muchas de ellas se suscitaban entre los mismos negros entre sí; de este modo, cuando los reyezuelos africanos se enteraban de la llegada de contingentes europeos (principalmente portugueses) que incursionaban con el fin de comprar esclavos, **aprovechaban para declarar la guerra a las tribus más débiles** con el fin de vencerlos, esclavizarlos y venderlos. Sobre el punto decía el ya citado Mons. Alonso de Montúfar en su carta a Felipe II que los negros, “como son bárbaros, no se mueven jamás por razón, sino por pasión, ni examinan ni ponen en consulta el derecho que tienen... y andan a la caza unos de otros como si fuesen venados”³⁸.

La injusticia, entonces, de aquellas guerras viciaba la compra del esclavo

2) El nacimiento: aquellos que eran hijos de esclava, debían serlo por la condición social de la madre. Era éste el razonamiento –nos guste o no– de la época; quien había nacido de reyes tenía sangre real y quien había nacido de labriego, sangre labriega; se trataba de una sociedad estamental.

3) La venta de sí mismo: bastaba con que se verificase el hecho jurídico para que fuera lícita la venta de sí.

4) Los padres que vendían a sus hijos: se aducía el caso de “extrema necesidad”. La razón de esto la explicaba fray Francisco de García en 1583: “el hijo es como cosa del padre (...); pues aquél le dio el ser y la vida que tiene, y el sustentamiento para conservarla, y le ha remediado en sus necesidades cuanto ha podido y ha sido menester; y así es razón que le pague en la misma moneda”³⁹; lo que había que comprobar es que esa necesidad extrema existiese.

Así planteado, era la doctrina aristotélica con un barniz de cristianismo.

5) La esclavitud como castigo por parte de los mismos negros: era el caso de analizar si la autoridad legítima había impuesto la pena de

38. *Ibidem*, 106.

39. *Ibidem*, 112-113.

modo justo. Sucedió que, como decía fray Tomás de Mercado en 1571, entre los negros africanos **eran frecuentes las penas de esclavitud por delitos menores como robar una gallina**. Por lo tanto, *para que la esclavitud fuera lícita, el delincuente africano debía haber cometido un delito semejante al que en España o Portugal conllevaba la pena de galeras o poco menos; y el comprador tenía obligación moral de hacer lo posible para anoticiarse de la causa.*

6) El engaño: nadie dudaba que algunos mercaderes portugueses atraían a los negros por medio de engaños, juguetes y baratijas, de manera que caían en la tentación de entrar en los barcos para, luego, ser capturados; tal práctica era tenida por todos como absolutamente ilícita. Ni quienes los capturaban, ni quienes los compraban, ni quienes los poseían podían retenerlos como tales; esto era doctrina común.

7) La conmutación de la pena: se trataba de los condenados a muerte por las autoridades africanas que, en vez de ser ajusticiados, eran vendidos. *Por lo general era considerada una práctica no sólo lícita, sino hasta cristiana y misericordiosa*⁴⁰.

8) El beneficio de cristianizarlos y civilizarlos: “se les sacaba –decían– de la miseria en que vivían en el África y se les introducía en una cultura mejor” haciéndolos –además– cristianos. Este era el pensamiento, por ejemplo de **Francisco de Vitoria** uno de los padres del derecho internacional público.

Y no tardó en considerarse hasta un beneficio, como planteaba el oidor don Francisco de Anuncibay en 1592, pues “*con la esclavitud los negros no recibían agravio, porque les era muy útil a los míseros sacarlos de Guinea, de aquel fuego y tiranía y barbarie y brutalidad, donde sin ley ni Dios vivían como brutos salvajes*”⁴¹.

El planteo es importante por más que choque a la mentalidad contemporánea; es más como señalan Andrés–Gallego y García Añoveros, *los mercaderes portugueses se hubieran admirado si alguien hubiese querido suscitarles algún escrúpulo ante esto*, pues ellos pensaban que hacían algo completamente cristiano al alcanzarles la verdadera Fe y una vida material más digna.

Hoy, por ejemplo, a ninguno de aquéllos les parecería pecado el que a los pobres africanos que mueren ahogados antes de llegar a la isla

40. Así lo planteaba Soto (Cfr. DOMINGO DE SOTO, *Iustitia et iure*, IV,2,2).

41. *Ibidem*, 120.

de Lampedusa, se les ofreciera una vida digna en Europa a cambio de veinticinco años de trabajo para un patrón. Al contrario; verían en esto un signo de humanidad. Claro que nuestra mentalidad, hoy, es otra.

9) El provecho de América: era un argumento pragmático; **“en los siglos XVI–XVII, ni un solo teólogo o jurista... aceptó la razón de que los negros hacían falta en las Indias, aunque fuera cierto que dependiera de ello la felicidad de esos territorios y de sus gentes”**⁴².

Un caso singular lo presenta el fraile dominico, Fray Bartolomé de las Casas, como dijimos más arriba, como narra Dumont:

“En una carta al Consejo de Indias fechada el 20 de enero de 1531 llega a **recomendar el envío «a cada una de estas islas [las Antillas]» de «quinientos o seiscientos negros, o los que pareciere que al presente bastaren».** Y **no se crea, como han repetido muchos historiadores, que esta complicidad activa en la esclavitud de los negros no era en él más que una ceguera pasajera,** simple producto de su dilección por los indios, a los que quería aliviar recurriendo a la mano de obra africana. **En Las Casas hay también un desprecio básico por los negros, un racismo hacia ellos ingenuo pero explícito. En el capítulo XXIX de una obra tan tardía como su Apologética historia, escrita y aumentada antes y después de 1550, puede leerse acerca de los negros que tienen «las cabezas y cabellos ásperos y feos», «y los miembros también no buenos», y que sus «ánimas siguen las cualidades malas del cuerpo en ser de bajos entendimientos, y costumbres silvestres, bestiales y crueles».** Esto lo explica Las Casas por «el muy gran calor» que sufren sus lugares de origen, que *les ha moldeado así como una especie de subhombres.* Pues el determinismo geográfico que causa según Las Casas la perfección y la superioridad de los indios, que viven «en las regiones más favorables de todo el mundo» (ya veremos cómo lo expone en la Controversia), causa también la abyección e inferioridad congénitas de los negros, moldeados por el horno africano”⁴³.

Vayamos ahora a quienes se encontraban de la vereda de enfrente.

42. *ibidem*, 130-131.

43. JEAN DUMONT, *El amanecer de los derechos del hombre*, Folia Universitaria, Guadalajara 2003, 120; cursivas nuestras.

b. En contra de la esclavitud sin condiciones: dos capuchinos “revoltosos”

Como bien señala Caponnetto, “no faltaron voces condenatorias de la esclavitud, ni misioneros consagrados a los hombres de color, como los Padres Juan Bautista Spetch, Fray Domingo Soto, Francisco P. Rauber, Nicolás Carvajal, Alfonso de Sandoval –el autor del opúsculo *De la salvación de los negros*–, Lope de Castilla, Andrés Feldmann, Bartolomé Alborno, Pedro de Avendaño o Ignacio Chamé. La *Política Indiana* establecía que ‘conforme reglas de derecho y buena teología’ debían estar ‘bien tratados, sin castigarlos ásperamente ni exponerlos a riesgos y peligros notorios de vida’. Y en las *Ordenanzas* de 1545 se estipulaba a quienes poseyeran esclavos ‘darles buen tratamiento como que son prójimos y cristianos... y proveer a su adoctrinación’”⁴⁴.

Así, por ejemplo, el 23 de septiembre de 1516, el **Cardenal Cisneros** publicaba un despacho que decía:

“Nuestra merced e voluntad es de suspender, e por la presente suspendemos, todas las dichas licencias (se refiere a las que habilitaban el tráfico esclavista), e por esta nuestra cédula vos mandamos que por virtud de ella **no permitáis ni consintáis pasar a las dichas islas (americanas) ningunos esclavos ni esclavas a ninguna persona**”⁴⁵.

Pero **serían dos capuchinos** los encargados de levantar bien en alto la voz para que en la península se oyeran sus reclamos: Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans quienes, en 1681 y 1682⁴⁶, plantarían un pica en Cuba.

El P. Jaca, propugnaría sin más **la total abolición de todo tipo de la esclavitud**, enervándose contra quienes caían en las sutilezas casuísticas de la “compra de buena fe”, del “poseedor legítimo”, o de la “ignorancia del origen” (“*la ignorancia que les puede competer no es otra que la de Judas vendedor y de los judíos compradores de*

44. ANDRÉS-GALLEGO y JESÚS MARÍA AÑOVEROS, *op. cit.*, 191.

45. ANTONIO CAPONNETTO, *Hispanidad y leyendas negras*, Cruzamante, Buenos Aires 1989, 190 (cursivas nuestras).

46. FRANCISCO JOSÉ DE JACA, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después ya cristianos* (1681) y EPIFANIO DE MOIRANS, *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis justa defensio* (1682).

Cristo Jesús”⁴⁷, decía). No sólo planteaba la libertad, sino **incluso la indemnización de los cautivos**, poniendo el dedo en la llaga al explicar que, en el caso de convertirse al cristianismo, esos esclavos ya no podían seguir siéndolo, dado que no estaba permitido hacer esclavos más que a los “gentiles”.

“Pues ¿quién ignora que el parto sigue el vientre de la madre? *Partus ventrem sequitur* y, por tanto, los hijos se alzan con sus privilegios [los de la madre]. Como, pues, Nuestra Santa Madre [la Iglesia] sea libre, de quien somos engendrados, según afirma el apóstol san Pedro, como niños recién nacidos (1 Pe, 2, 2), ¿qué dificultad hay que, hallándonos en sus pechos, de cuya real sangre somos sustentados, habemos de ser todos sus hijos libres, y de toda vileza de esclavitud exentos?”⁴⁸.

Menos vehemente y, por ende, más certero en sus ataques era **el padre Moirans** quien, hablando de la *guerra justa* como causal de esclavitud, recordaba las condiciones: 1) que la declarase una autoridad con plena soberanía, 2) que la causa fuese justa y no quedara otro remedio y 3) que la finalidad de la guerra fuera la paz; ninguna de estas razones se daban en África, decía.

Y concluía:

“1) Nadie puede comprar o vender alguno de los esclavos negros de África, como comúnmente se les llama. 2) *Todos los que poseen algunos de ellos están obligados a manumitirlos bajo pena de condenación eterna.* 3) Están obligados sus señores a manumitirles, a restituirles sus trabajos y a pagarles indemnización (...). 4) Los negros que habitan en los lugares de las Indias trabajando en propiedades familiares, llamadas *sucreries* por los franceses o ingenios por los españoles, deben por obligación divina de derecho natural marcharse y buscar territorios en los cuales atiendan a su salvación eterna (...). Y profetizaba además –basado en fuentes bíblicas– 5) Debido a la injusticia inferida a los negros trasladados de sus tierras y transportados a las Indias, huirán de sus territorios los príncipes cristianos y los perderán, y los obispos y clérigos también emigrarán de esas tierras y atravesarán los mares huyendo (...). Los que se callen, los que no se resistan (a esta manera de actuar) navegarán a América

47. ANDRÉS-GALLEGO y JESÚS MARÍA AÑOVEROS, *op. cit.*, 74.

48. *ibidem*, 77.

huyendo de la futura persecución (desatada contra ellos) en todo el orbe, una persecución como no han visto jamás los cristianos desde que se fundó la Iglesia de Cristo, que resultará con todo menor que la mayor de todas, que se desencadenará en el futuro tras la llegada del anticristo⁴⁹.

El caso fue que fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans no se limitaron a levantar la voz, sino incluso a **negar la absolución a los penitentes en la confesión si no se arrepentían de tener esclavos**. Como se puede imaginar, el zumbido de aquellos abejorros comenzaba a molestar; y el hilo se cortó –como siempre– por lo más delgado, terminando, ambos frailes, **suspendidos a divinis, excomulgados y procesados por la jurisdicción eclesiástica**. Enviados desde Cuba en condición de detenidos a un castillo de Europa (1682), fueron luego liberados con la condición de no volver nuevamente a América.

Pero sus quejas no serían en vano.

El mismo Carlos II tomaría cartas en el asunto por medio de una cédula real (1683) donde pedía “muy particular cuidado en el tratamiento de los esclavos” para, dos años después, pedir una respuesta al *Consejo de Indias* sobre lo siguiente: a) si convenía que hubiera negros en América y qué daños se seguirían de que no los hubiera, b) si se había reunido una junta de teólogos para dictaminar sobre la licitud de comprarlos y asentarlos en Indias y c) si había autores que hubieran escrito sobre este particular.

El Consejo no dudó en responder a lo primero afirmativamente (que convenían los negros en América), a lo segundo que no (nunca, dijeron, había habido junta) y a lo tercero, enumerando un elenco de escritores, explicó la necesidad de los negros en estas tierras.

Enterado de la respuesta, el padre Jaca, desde Europa, aprovechó la ocasión para enviarle al Papa un grupo de proposiciones a condenar por el Sumo Pontífice, lo que sucedió el **20 de marzo de 1686**, cuando el mismísimo Santo Oficio (la Inquisición), zanjó la cuestión.

He aquí las **proposiciones condenadas** y, por lo tanto, la respuesta oficial de la Iglesia; se condenaba:

1. *Que sea lícito con fuerza y fraude hacer esclavos a los negros, y con otros salvajes, aunque no dañen alguno.*

49. *Ibidem*, 79-80.

2. *Que sea lícito vender o comprar tales negros, o salvajes, hechos esclavos con la fuerza, y con el engaño, y hacer con ellos cualquier otro contrato.*
3. *Que cuando tales negros agarrados injustamente son mezclados con otros justamente vendibles, sea lícito comprar tanto los buenos como los malos.*
4. *Que los compradores no están obligados a investigar acerca de la legitimidad del título de esclavitud, aunque sepan que muchos de ellos han sido hechos esclavos injustamente.*
5. *Que los poseedores de tales negros y otros salvajes agarrados con dolo y fraude no están obligados a manumitirlos.*
6. *Que tampoco están obligados los dueños y compradores a compensarles los daños.*
7. *Que sea lícito a los mismos poseedores con autoridad privada exponer a manifiesto peligro de muerte, herir o matar los dichos negros u otros esclavos.*
8. *Que sea lícito bautizar los negros y otros infieles sin instrucción en los misterios de la fe necesarios para la salvación, y dejarlos sin tal noticia después de bautizarlos y también instruidos los venden.*
9. *Que los dueños de los negros u otros esclavos no están obligados a impedir que no vivan en concubinato.*
10. *Que sea lícito tener en servidumbre los esclavos incluso después del bautismo, hayan sido o no justamente agarrados.*
11. *Que sea lícito comprar los negros mediata o inmediatamente a los heréticos, o vendérselos, y después de cualquier contrato posterior a los mismos mantenerlos en servidumbre.*

Como vemos, la Santa Sede se cuidaba de condenar **la pena de esclavitud en sí misma**, pero sí lo hacía respecto de **la esclavitud de los negros como venía dándose**. En suma, la Santa Sede planteaba que no era lícito hacer esclavos entre los negros y demás salvajes (*sylvestres*) por medio del dolo, si no habían perpetrado ninguna ofensa que lo justificase; tampoco venderlos, por tanto, ni hacer contrato alguno sobre la base de su esclavitud. Para retener como esclavo a una de esas personas, era imprescindible moralmente comprobar la justicia de su cautividad, sin la cual, estaba moralmente obligado a manumitirla e indemnizarla.

Es decir, el trabajo de los capuchinos había tenido sus frutos.

Podríamos preguntarnos con José Andrés-Gallego, “¿por qué, a pesar de todo, no se adoptaron en Roma medidas más expeditivas contra los reyes de las Españas y los de Portugal”⁵⁰ si la Inquisición (es decir, la Iglesia) había condenado la esclavitud? Y acá entramos en el terreno político y no doctrinal, donde los intereses humanos no quedan exentos.

* * *

Llegamos al final del trabajo y conviene hacer una suerte de recapitulación a modo de conclusión.

Dentro del cuerpo doctrinal de la Iglesia no todos sus puntos gozan de la misma claridad y explicitación; así, una cosa es la declaración acerca de la Maternidad virginal de María Santísima, otra la referida al aborto de los niños no nacidos y otra la licitud o no de la pena de muerte, la usura o la esclavitud, para citar algunos ejemplos.

Sin embargo, a raíz de los textos estudiados y expuestos más arriba, estamos en condiciones de concluir de la siguiente manera:

a) Desde los orígenes apostólicos, la Iglesia ha mantenido siempre que la dignidad de todo ser humano surge a raíz de ser él mismo *imagen y semejanza* de Dios; *nadie nace con “alma” de esclavo* como nadie nace con “alma” de delincuente. Es esta la doctrina de la Iglesia. La esclavitud entonces, en cuanto tal, es una consecuencia de la naturaleza caída del hombre –supuesto el pecado original– y, por lo tanto, una realidad existente a la primera venida de Cristo.

b) Dado el estado de las cosas y para evitar males mayores (incluso para los mismos esclavos) desde los orígenes del cristianismo, la Iglesia mitigó y suavizó el trato infligido a los esclavos, haciendo que, de casi simples *res* (cosas) que eran en el derecho romano pasasen a ser “hermanos en Cristo” y “coherederos del cielo”.

c) En tiempos de *cristiandad*, es decir, en tiempos en que la filosofía del Evangelio gobernaba los estados, si bien las condiciones de los siervos eran diversas según los diversos reinos cristianos, la esclavitud primitiva, ante el influjo cristiano, trocó en algunos estados en la institución de la *servidumbre medieval*, coexistiendo, en algunos casos, con la pena de la *servidumbre-esclavitud* de los vencidos en guerra justa.

50. JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO, “Los argumentos esclavistas y los argumentos abolicionistas: reconsideración necesaria” en *CESLA* 7 (2005), 75.

d) Fue recién a partir del siglo XV y durante el Renacimiento que, a raíz de la caída de Constantinopla y la consiguiente falta de mano de obra *eslava* que se conseguía cerca del Mar Negro, sumado a la necesidad que existía en el Nuevo Mundo, resurgió nuevamente la *praxis* (y el problema) de la esclavitud, y específicamente, la esclavitud de los negros.

Este renacimiento de la esclavitud, que duró hasta el siglo diecisiete, se ha planteado como una mancha contra la civilización cristiana gracias la propaganda anti-hispanista que, al final de cuentas, no es más que un “tiro por elevación” contra la Iglesia, como si la aceptación de la esclavitud hubiese sido pacífica... Es verdad que, con el tiempo, algunos hombres de Iglesia –incluso pontífices– vacilaron entre la condena y el favorecimiento de la misma, limitándose a que se corroborasen las condiciones legítimas de la esclavitud (delito grave, venta de sí mismo, pena colectiva, etc.), pero nunca –en ningún caso– plantearon que hubiese hombres “menos hombres” que otros y que, por ello, merecían la esclavitud.

f) Lo que habría que estudiar más bien, para llegar al fondo del asunto es ver cómo es que ha nacido esta idea de que *la esclavitud es la condición infrahumana por excelencia mientras que, durante siglos, la concepción no era esta*. Planteamos, a modos de hipótesis, dos ideas: la primera es que la esclavitud no era planteada de modo continuo como infrahumana, porque era considerada una *forma de castigo entre muchas otras, quizás de las más fuertes*, análoga a la cadena perpetua de hoy; y, por ello, no discutida por todos; la segunda, es que, más allá de que nuestra sensibilidad haya cambiado, se desconoce hoy generalmente cómo era realmente el régimen de un esclavo y por qué, en algunos casos, algunos preferían esa condición a ser manumitidos.

g) Sólo llegando a mediados del siglo XIX y, posteriormente al siglo XX, la Iglesia condenará con enorme vigor el esclavismo, a partir de León XIII, como una doctrina contraria a la dignidad humana.

Finalizando y volviendo a las preguntas iniciales de este trabajo, podemos ver que ni hubo aceptación pacífica de la esclavitud ni una evolución de la doctrina en cuanto a la igualdad y dignidad de los hombres, aunque sí diversa aplicación en la práctica, sino más bien la evolución de una misma doctrina que culminó, con el tiempo, en derretir las cadenas de dicha institución.

La única reliquia de sta. Juana de Arco vuelve a Francia

MARÍA DELIA BUISEL



Nada quedó de Juana de Arco salvo su signature en una carta intimoando a los ingleses a la rendición.

Después de la hoguera de Rouen, sus cenizas y su corazón palpitante e incorrupto fueron arrojados al Sena junto con todos sus despojos. Nada para honrarla y recordarla subsistió.

Pero, ¿qué ocurrió con el anillo regalado por sus padres, tal vez para la 1ª comunión, al que se hace referencia en uno de los pasos del proceso de Rouen?



P. Cauchon: “¿Tenéis anillos?”

Juana: “Vos téneis uno mío. Devolvédme lo. Y los borgoñones tienen mi otro anillo. Vos tenéis uno, mostrádmelo”.

P. C.: “¿Quién os ha dado el anillo que tienen los borgoñones?”

Juana: “Mi padre o mi madre, y creo que tiene escrito en su interior los nombres “Jhesus-Maria”. No sé quién se los hizo escribir; me parece que no tenía piedras, me fue regalado en la ciudad de Domrémy”.

P.C.: “¿Habéis curado a alguien con alguno de los anillos?”

Juana: “Jamás curé a nadie por medio de dichos anillos”.

Jean de la Fontaine: “¿De qué metal era uno de vuestros anillos sobre los cuales estaban escritos estos nombres: Jhesus-Maria?”

Juana: “No lo sé exactamente; si él era de oro o de una aleación, no era de oro puro. Creo que sobre él había tres cruces y ningún otro signo, que yo sepa, excepto: Jhesus-Maria”.

J. F.: “¿Por qué mirabais gustosamente este anillo, cuando ibas a alguna batalla?”

Juana: “Era por gusto y en honor de mi padre y madre; y yo, teniendo este anillo en mi mano derecha, he tocado a santa Catalina que se me apareció visiblemente”.

Veamos cómo ha obrado la Providencia:

(La información la debemos a Jean-Louis Tremblais que la publicó como primicia en *Le Figaro Magazine* del 5 de marzo de 2016, p. 29).

El 24 de febrero de 2016 un abogado renombrado y con casos muy importantes en los estrados judiciales de París, Jacques Trémolet de Villers, por añadidura poeta, narrador e historiador, autor de un libro recién editado sobre los aspectos jurídicos del 2º proceso contra Juana de Arco [*Jeanne d'Arc. Le procès de Rouen (21 février - 30 mai 1431)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 316 pages], comunica a su amigo Philippe de Villiers, que en dos días, o sea el 26 de febrero se remata en una subasta londinense el anillo de la doncella de Donrémy en la casa Timeline Auctions.

Rápido de reflejos el fundador del parque histórico Puy du Fou, en pleno corazón vendeano, muy cercano a Saint-Laurent-sur-Sèvre, a Cholet y a Nantes decide comprar el anillo para lo que debe reunir en menos de dos días una suma muy alta, objetivo que logra con un centenar de donaciones privadas y no estatales, aunque informa previamente al gobierno del proyecto, suma con la que su hijo Nicolás, director del parque temático, cruza el Canal de la Mancha y se presenta en el remate ofertando en encarnizada puja con coleccionistas británicos, americanos y asiáticos, y logrando rescatar para Francia, debidamente autenticado, el anillo tan deseado por 376.833 €.

Vemos por el texto arriba transcrito de las *Actas* del proceso –según la edición del mismo realizada por R. Brasillach, Gallimard, 1941-, que Juana se lo reclamó a su inicuo juez, pero este no se lo devolvió. Pasó en 1431 por entrega o venta de Cauchon a manos del obispo de Winchester, cardenal Henri de Beaufort, supervisor de la ejecución en la hoguera, tío del rey Enrique V de Inglaterra.

Los borgoñones y los ingleses tenían especial interés en arrebatarle el anillo porque le suponían poderes mágicos para derrotarlos y ello servía de pretexto para acusarla de hechicera y condenarla.

En las *Actas* se habla de dos anillos. ¿De cuál se trata? ¿Del que le quitaron los borgoñones o del que le arrebató Cauchon? ¿Qué habrá ocurrido con el otro? Por ahora solo Dios lo sabe.

De acuerdo con la minuta del Proceso, se trataría del anillo que estuvo en posesión de los borgoñones, los que vendieron a Juana a los ingleses en Compiègne y precisamente no la habrían entregado sin el anillo tan codiciado por sus enemigos.

Como prenda de guerra el anillo pasó a Inglaterra y fue transmitido de generación en generación por el rey Enrique VII en manos de la familia Cavendish-Bentinck y sus descendientes hasta que llegó a las manos de Ottoline Morrell, aristócrata inglesa del llamado grupo de Bloomsbury, quien lo regaló a su pareja circunstancial, el pintor escocés Augustus John; este, a su vez, en 1914 lo vendió a un guardián de los escudos de armas reales, hasta que su poseedor llegó a ser el hijo, residente en Londres, de un médico francés que cruzó con de Gaulle a Inglaterra en 1940.

Ahora después de 585 años ha retornado al lugar de donde nunca debió salir, aunque Dios permitió que así ocurriera.



Ante la posibilidad de que se tratase de una falsificación la joya fue sometida a varios expertizajes; el primero por los mismos británicos en diciembre de 2015 en el laboratorio Oxford X-ray Fluorescence Ltd. concluyendo que se trata de un objeto de arte en plata del s. XV. De Villiers, no obstante lo hizo analizar por expertos franceses que ratificaron la información inicial y añadieron más precisiones.

Habiendo estudiado su forma y sus grabados, Anne-Sophie Aimé, especialista en joyería antigua, es catégorica: “Por su apariencia y por los medios de fabricación utilizados, estamos en presencia de un anillo que corresponde perfectamente a la tipología de ese clase de joyas del siglo XV”. Su colega Louis-Guillaume Piéchaud, experto en orfebrería, confirma: “No hay ninguna duda de que se trata de un trabajo que puede datarse en el siglo XV”.

Es un anillo con base de plata o aleación semejante, no de oro como el del nibelungo wagneriano o el tolkieniano de *El señor de los anillos*; el de Juana tiene las iniciales de NSJC y de Su Madre grabadas sobre el mismo con tres cruces y otras incisiones, que tal vez los expertos deberán discernir.

Exámenes más detallados revelan a simple vista trazas de metal amarillo en varias partes del mismo, por lo que la misma experta Anne-Sophie Aimé sostiene que se trata de un anillo de plata repujado con laminillas de oro, trabajo denominado “*vermeil*”. Importan las incisiones, según Vanessa Soupault, experta en alhajas antiguas y modernas, Dra. en Historia del Arte y Arqueología, “las inscripciones sobre el anillo, **IHS** de un lado, **MAR** del otro, se corresponden con las indicadas por Juana en las *Actas del proceso*”.

Las *Actas* mencionan dos anillos, ¿qué habrá ocurrido con el otro? Por ahora solo Dios lo sabe.

Es preciso recordar otra coincidencia providencial: en 1429, cuando el pueblo de Francia, que no quería ser inglés, necesitaba la salvación política ansiada como una gracia divina, habiendo salido Juanita para realizar su misión por apremio celestial –se encontraba ya en Poitiers-, no pudo ir al santuario de Le-Puy-en-Velay, donde se conmemoraba el jubileo del Gran Perdón de Notre Dame concedido cada vez que el 25 de marzo, día de la Anunciación y Encarnación coincidía con el Viernes Santo, una vez cada 141 años, y del cual se esperaba una respuesta política de la Ssma. Virgen.

Su madre, Isabel Romée, la suplió haciendo 125 leguas desde Donrémy, aceptando y encomendando su misión. Como no existía Lourdes por aquel entonces, Le- Puy-en-Velay, situado en una de las rutas francesas del camino a Santiago de Compostela, era el santuario más importante de Francia y el más concurrido.

¡Qué señal significativa que el anillo haya retornado en idéntica circunstancia, porque en 2016 han coincidido ambas fiestas otra vez y se ha renovado el Jubileo!

Desde el 4 de marzo está en su tierra natal este fragmento de la historia de Francia, el 20 se ha realizado la recepción oficial del anillo de indiscutible valor patrimonial, en el patio del castillo de Puy du Fou, y a partir de ese día, cualquier persona, francés o extranjero ya puede verlo en un lugar destacado del parque histórico, construido especialmente con todas las medidas de seguridad factibles.

Desde su creación en 1977, el parque histórico de Puy du Fou, premiado con galardones de excelencia cuatro veces, es una obra que bajo la dirección de la flia. de Philippe de Villiers, se ha entregado entera al objetivo de contribuir a la irradiación de Francia y de su historia y consecuente con su misión ha puesto fin al exilio de esta reliquia, símbolo de un momento culminante en que la tierra se unió al cielo en la pequeña Juana, la mayor heroína de Francia, como no se ha dado en ningún otro pueblo.

La ceremonia de recepción del 20 de marzo ha sido apoteótica y ha conmovido hasta las lágrimas las fibras íntimas de cada francés allí presente e incluso las de quienes no pudieron concurrir o no son franceses. El patio del castillo estaba atestado de gente en un día de sol esplendoroso. La entrada estaba libre para el desplazamiento de una banda militar que con aires marciales abrió la fiesta, seguida por los

cadetes oficiales de la Escuela Militar de Saint-Cyr, que flanquearon el paso con el sable levantado al acercarse el anillo y veteranos de la II guerra mundial. Luego con cánticos y música del siglo XV una procesión de niños con ramilletes de flores amarillas, precedieron a la portadora de la oriflama de Juana con reproducción de su armadura, seguida de jóvenes que levantaban los estandartes de todas las provincias de Francia y otras comunidades con sus respectivas insignias y lábaros, todos al viento desplegados en una magnífica sinfonía de colores y de sonos. Finalmente en un palanquín llevado por caballeros con armadura medieval apareció bajo palio en una sencilla urna de cristal el anillo depositado bajo el balcón que hacía de palco oficial.

Los discursos de Nicolás de Villiers, de su padre Philippe, de Trémolet de Villers, del historiador L. Ferrand, breves, certeros y contundentes, se cerraron con el agradecimiento conmovedor a Juana de una niña lorenesa y ganaron el alma de todos los allí presentes con enfervorizados aplausos y asentimiento.

Sirva este retorno de presagio para la recuperación de lo profetizado por san Remy en la fuente bautismal de Reims en 498 a la hija mayor de la Iglesia.

La Misa solemne

Conferencia

JOSÉ LUIS (DIMAS) ANTUÑA GADEA

PRESENTACIÓN DEL EDITOR

Dimas Antuña (+ 1968) es conocido para los lectores de *Gladius* a través de una reseña biográfica y bibliográfica¹ a la que había precedido la publicación de varios de sus escritos, poesías y conferencias² y de cartas³ de y a algunos amigos del grupo intelectual que fundó en Buenos Aires los Cursos de Cultura Católica, predecesores de la Universidad Católica Argentina, grupo que fundó la revista *Criterio* y otras revistas de vida más efímera⁴.

-
1. Horacio Bojorge, "José Luis (Dimas) Antuña Gadea 1894-1968. Vida y obra de un profeta rioplatense desconocido", en *Gladius* 28 (Navidad 2011) N° 82, pp. 31-55.
 2. "La Iglesia: Casa de Dios" *Gladius* (Abril de 1993) n° 26, pp. 57-80. "Carta a un escultor para hacer una imagen de San José" *Gladius* 10 (1993) N° 28, pp. 73-79 donde puede verse en la página 74 una foto de Dimas Antuña joven. "El Misterio del Reino de Dios" *Gladius* 10 (1994) N° 30 pp. 17-31. "El sacerdote" *Gladius* 10 (1994) N° 31 pp. 43-52. "Beatus vir" (Himno en latín a San José y traducción castellana, con foto de Dimas adulto) *Gladius* 13 (1997) N° 39 pp. 56-57. "La unión con Dios en San Pablo" *Gladius* 17 (1999) N° 46 pp. 117-132. "Mulier amicta Sole. Conferencia sobre la imagen de Nuestra Señora del Luján" *Gladius* 18 (2000) N° 49 pp. 23-44 (Hay que advertir que esta conferencia aparece por error con el solo título de "El Testimonio" por el libro del que fue tomada); "El Bautismo" 20 (2003) N° 56, pp. 11-30.
 3. Véase: "Algunas cartas de Dimas Antuña" en *Gladius* 13 (1997) n° 40, pp. 115-132 dirigidas a Juan Antonio Spotorno, Rafael Gigena van Marke, al R.P Pablo Mauro Saenz OSB, Carlos Sáenz; Martina Spotorno "Cartas de Dimas Antuña a Juan Antonio Spotorno" en *Gladius* 28 (Navidad 2011) N° 82, pp. 57-72
 4. Véase la monografía histórica de Isabel De Ruschi Crespo, "*Criterio*" un periodismo diferente. Génesis y fundación. Un respuesta católica al desafío de la prensa en la Argentina en la década de 1920. Ed Fundación Banco de Boston – Nuevohacer, Grupo editor latinoamericano, (Col. Temas) Buenos Aires 1998. La autora menciona a nuestro autor en el grupo fundador de Convivio en la página 90: "Así el Convivio, de tan flexible y ágil estructura, centro de expansión juvenil, y

Dentro de ese grupo, Dimas Antuña, desprovisto de títulos académicos pero aplicado autodidacta, tuvo dentro de aquel grupo, sin pretenderlo, un tan hondo como discreto ascendiente, primero por su testimonio de vida y luego por su erudición litúrgica, teológica y patristica. Juan Antonio Spotorno se lo reconoce en carta de 3 de mayo de 1962: “Mucho me acuerdo de Usted en múltiples ocasiones. Es lástima que este río tan ancho nos separe. Tal vez Usted no se imagina qué gran lección de vida cristiana fue para mí tratarlo tan de cerca durante tantos años. Dios se lo tendrá en cuenta”.

Dimas Antuña dejó entre sus papeles una obra inédita, sobre la Santa Misa Solemne en el rito Gregoriano. Dicha obra está contenida en cinco grandes y abultadas carpetas que contienen esquemas, borradores sobre el sentido espiritual de los actores de la Santa Misa, sus diversas partes, sus ritos y oraciones.

Si alguien emprendiese un día la tarea de ordenar esos papeles y eventualmente publicar esa gigantesca obra, le ayudará tener como hilo conductor el texto de la conferencia que presentamos. Dimas Antuña sintetiza en ella su contemplación entrañable del misterio de la santa Misa. Puede decirse que en esta conferencia encierra el guión de la obra sobre la que trabajaría toda su vida.

Se conservan en el archivo cuya custodia me confió su viuda Angélica Valla de Antuña, tres versiones mecanografiadas y anotadas a mano, de esta conferencia que pronunció en diversas ocasiones y que se fue perfeccionando a través de los años. La primera redacción es de 1932 y fue pronunciada en Córdoba.

Entre los varios exordios que se conservan, he elegido el pronunciado en el Centro Dom Vital de Río de Janeiro en 1943. Nos muestra cómo se consideraba a sí mismo Dimas Antuña más como quien comparte que como quien enseña⁵.

como el más espontáneo, fácil y eficaz instrumento de irradiación para las ideas, se constituye, a juicio de los que han pasado por los Cursos, en uno de sus elementos más memorables, acaso su corazón, y que si bien reúne desde el comienzo a figuras como Jijena Sánchez, Dondo, Bernárdez, Lara, Camino, Ballester Peña, Basaldúa, Anzoátegui, Antuña, Juan Antonio y otros, indudablemente se identificará posteriormente con la extraordinaria personalidad de César E. Pico, en quien todos reconocen un maestro incomparable”

5. Otros dos exordios más breves pueden verse como anexos al final de la conferencia; se puede estimar que no carecen de interés.

Los escritos de Dimas Antuña están cuajados de citas bíblicas implícitas o alusiones a pasajes bíblicos o a hechos y textos de la Escritura. Para su publicación he señalado las citas en notas al pie de página. Dimas Antuña maneja familiarmente el latín y pasa del castellano al latín como a segunda lengua. Hemos conservado en latín sus continuas referencias a las oraciones latinas de la misa, agregando a veces su traducción castellana en nota o en el texto mismo.

El presente texto es el resultante de la compulsión – no científica – y de la combinación de tres manuscritos. Combinación que produjo un texto que sobrepasa bastante la posible duración de una conferencia y lo acerca a la categoría del ensayo y a las dimensiones de un librito. Bien puede considerarse como una síntesis de la obra que José Luis (Dimas) Antuña, dejó inconclusa.

Me auguro que los amantes de la liturgia de la misa gregoriana que recomendó el Papa Benedicto XVI en *Summorum Pontificum* leerán con provecho y devoción las líneas que siguen. A ellos las dedica Dimas Antuña por mano de este editor, Horacio Bojorge. Montevideo 15 agosto 2013

LA MISA SOLEMNE - CONFERENCIA

Exordio

Reverendos Padres, Señoras, Señores:

Voy a hacer uso de la palabra en esta sala de estudios del Centro Dom Vital⁶. Permitidme que, antes de hacerlo, agradezca a vuestro Presidente el alto honor que me dispensa.

Vuestra Casa, que cuenta en su seno hombres de valor auténtico y que procura habitualmente a la juventud de Río la palabra de altos maestros, al invitarme a mí, ha querido ofrecerme, por contraste, una palabra SENCILLA. La palabra de un fiel sin docencia, desprovista de las disciplinas de las ciencias y que habla entre vosotros no como quien enseña sino como quien RECUERDA.

6. Centro que fue el precursor de la Universidad Católica de Río de Janeiro, análoga y contemporáneamente a los Cursos de Cultura Católica que en Buenos Aires fueron precursores de la UCA. La conexión era a través del apostolado intelectual de los PP. Benedictinos de ambas ciudades.

No soy doctor, soy poeta, mi intento es proferir una palabra que no estorbe la música.

Mi deseo es departir, fraternalmente, con vosotros de un tema eminentemente, exclusivamente RELIGIOSO; recordando en común cosas que todos sabemos y haciéndolo con aquella amable confianza que me dan vuestra cultura y vuestra fe.

Vuestra fe os hará inteligible, aún en mi castellano, que, fuera de la fe, y de la vida que produce la fe, no tiene ningún sentido. Y vuestra cultura os permitirá SUPLIR, y sea benévola, os lo ruego, las deficiencias de mis palabras.

Hablemos pues, (y en castellano ya que por desgracia no puedo hacerlo en vuestro hermoso idioma) hablemos del ORDEN y MOVIMIENTO que tienen las ceremonias de la MISA SOLEMNE en nuestro rito romano, tal como pueden ellas verse comúnmente en las celebraciones habituales de nuestras iglesias.

O, si queréis, para precisar más, tal como he tenido el íntimo placer de verlas aquí en Río de Janeiro en esa bellísima misa conventual de vuestra abadía de São Bentos.

Intento

Señores: Mi intento en este momento es mostraros la estructura, es decir, el orden y movimiento, la composición orgánica y las relaciones internas de la Misa. Y al hacerlo me es forzoso tomar en cuenta la Misa Solemne de rito romano, es decir, la misa como se ofrece a nuestros ojos cuando es celebrada con ministros y coro.

Actores

Sabéis que en este drama hay dos personajes: Dios y el pueblo, y que ambos, diversificados maravillosamente, mantienen a lo largo de la acción litúrgica, una comunicación ininterrumpida. En la misa, como en la Encarnación, “Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios”. El pueblo, antes no-pueblo, pero ahora pueblo y reunión, es llamado a conocer y a padecer⁷ los misterios divinos.

7. Una anotación a mano sobre la palabra “padecer” la explica como “integrarse en.”

Propósito

“Hijo del Hombre⁸, dice el Espíritu al profeta, Hijo del hombre, mira con tus ojos, y oye con tus orejas, y aplica tu corazón a las cosas que te mostraré acerca de las ceremonias de mi Casa”. Ver, oír, atestiguar: este es mi único propósito.

La Misa es una cosa una, coherente y viva. Sus partes están en relación armoniosa, arquitectural, como las partes del Partenón o como puedan estarlo los miembros del cuerpo humano.

Lo que empieza y lo que sigue en ella, empieza porque conduce a tal momento, sigue provocado por lo que era antes, exigido por lo que vendrá luego, y así esa lógica de principio, medio y fin da a las sagradas ceremonias un movimiento dramático.

La Iglesia – Lugar, espacio litúrgico

Decían los antiguos que el escenario es el primer personaje de la tragedia. ¿En dónde está el aposento, en donde coma yo la Pascua con mis discípulos?⁹

Cualquier iglesia donde entremos presenta dos partes: el santuario y la nave. El *santuario* con el altar en medio, y la *nave* que es el lugar del pueblo. Y con esto, al mostrar las dos partes en que se divide el espacio litúrgico, designamos otra vez a los dos actores del drama: Dios y el pueblo, Cristo y su Iglesia.

El santuario con todo lo consagrado a Dios, con el altar, y las ofrendas y las luces, y el sacerdote y los ministros, y la nave con el pueblo que recibe la acción de Dios y sus dones.

El sacerdote celebra ordenadamente, asistido por los ministros: el diácono, el subdiácono, los dos acólitos, el turiferario, y la asamblea cristiana asiste y asiente a esos misterios. Pero ¿cómo?

Mirad, Moisés, que era tartamudo, dice al Señor: – Señor, ¿cómo hablaré yo, pesado de lengua? El Señor le responde: – Toma a tu hermano contigo: Arón será tu boca. Moisés y Arón, es decir, el pueblo y el coro. Mirad, señores, cómo recibe el pueblo la acción de Dios en la Misa, y cómo, por el coro, que es su boca, responde. El coro canta, gime, clama, asiente; boca, expresa las pasiones.

8. En nota a mano titula subrayado lo que sigue: Propósito

9. Lucas 22, 11

Así pues, al hablar del movimiento dramático de la liturgia, no imaginemos que el drama es aquello que ocurre en el altar y que nosotros somos espectadores del presbiterio.

No, el sacerdote y los ministros son *acción de Dios sobre el pueblo*, y, a esa acción recibida, el pueblo responde por medio del coro. En esta unión de Cristo y la Iglesia no hay espectadores. La novia no es espectadora de la boda; los comensales no son espectadores del banquete, y la sala misma adonde estamos reunidos, la iglesia material, es simplemente *el palio del altar*, algo así como la cifra del Nombre sobre la realidad de la Presencia.

Nosotros no somos espectadores; al contrario, *espectáculo hemos sido hechos*¹⁰. Cuando nos reunimos para el sacrificio el continuo anhelo de las creaturas nos rodea.

División

Los expositores dividen comúnmente la misa en dos partes, una de preparación y otra que es el sacrificio propiamente dicho. Llaman a la primera la ante-misa o misa de los catecúmenos y a la segunda: Eucaristía.

Dentro de esas dos grandes divisiones que tienen profunda razón de ser, en la primera existen dos partes: la Sinaxis o reunión preparatoria, y las Lecciones, y, en la segunda, tres: el Ofertorio, la Acción y la Participación. Podemos pues considerar el movimiento de la misa, – para decirlo de algún modo siguiendo mi comparación,– como *un drama en cinco actos*, y, en cada uno de estos actos hallaremos lo que me atrevo a llamar ‘escenas,’ es decir, momentos en los cuales los dos personajes del drama sagrado tienen una acción, ya recíproca, ya coincidente, ya paralela o simultánea, pero una acción una, que expresa por sí misma *una sola idea espiritual*.

Introito

Consideremos la primera de estas escenas, consideremos el Introito. Va a empezar la misa. El pueblo ocupa la nave de la iglesia; el coro

10. Cita implícita de 1ª Corintios 4, 9 “Deus nos apostolos novissimos ostendit tamquam morti destinatos quia spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus”. “El Señor nos muestra como destinados a la muerte porque hemos sido hechos espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres” como los gladiadores en el circo.

acaba de cantar Tercia, está de pie, en su lugar, un lugar intermedio entre el santuario y la nave; se escuchan algunas notas del órgano, y, en el altar, ya han encendido los seis cirios, tres a la derecha y tres a la izquierda del crucifijo¹¹.

Y ved aquí que, *en este momento*, entran el sacerdote y los ministros, revestidos de los ornamentos sagrados. Vienen precedidos por dos niños acólitos con luces y por el turiferario. Cuando llegan delante de las gradas del altar, saludan, se descubren y quedan allí, de pie.

Cuando llegan al plano del presbiterio, delante de las gradas del altar, saludan, se descubren y quedan de pie.

En el mismo momento de su entrada, el pueblo se pone de rodillas y el coro empieza a cantar el Introito. El pueblo, de rodillas, ve y oye. Ve los que están de pie delante del altar, y oye lo que canta el coro.

El canto del coro se desarrolla así: primero, todo el coro canta una antífona, *lenta, pausada, llena de riquezas de sentido y expresión*. Luego, una voz, sola (el hebdomadario), canta un verso, y a ese verso responde todo el coro. Luego la misma voz canta el '*Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto!*' y le responde de nuevo todo el coro. Finalmente todo el coro canta una segunda vez y con la misma música, aquella extensa antífona del principio.

Dicen los santos Padres que en la antífona del Introito se interpreta el deseo de los antiguos patriarcas; que su verso cifra el anuncio de los profetas; que el Gloria denuncia la predicación de los apóstoles, y que, en la reiteración de la antífona, se significa *cómo* la Iglesia actual, es decir, nosotros, los que estamos aquí de rodillas (y que en el momento de la reiteración nos sentamos), recibimos, ahora, aquello mismo que desearon los patriarcas, anunciaron los profetas, enseñaron los apóstoles.

La *estructura* del Introito tiene ciertamente esta disposición mística. Pero si atendemos, no a la forma alternada del canto sino al sentido de las palabras, hallamos que esta antífona tiene *el carácter de anuncio*¹². Es una *revelación*, una *proposición*, un *mensaje*¹³. Tiene el color del

11. Dimas Antuña no se detiene aquí a explicarlo, pero se forma así el árbol de luz, el candelabro de siete brazos de la liturgia judía, donde la luminaria central es el Cristo Crucificado, Luz del mundo.

12. ANUNCIO con mayúsculas en el original.

13. REVELACIÓN, PROPOSICIÓN, MENSAJE, están destacadas con mayúsculas en el original

tiempo [litúrgico]; da la nota del día. Resumen del Oficio Divino, nace cada día de la profundidad de la noche y comunica al pueblo, cada día, un determinado misterio.

Este canto, el Introito, es como el porche de una catedral. Va de afuera hacia adentro con figuras enlazadas que dialogan; perfila en profundidad el espesor del muro y abre de par en par la puerta – una puerta de gloria – por donde se ve toda la iglesia, hasta el altar. Pero qué hacen allí de pie, precisamente ante las gradas del altar, el sacerdote y los ministros?

Mirad, primero recitan (en voz baja, para ellos solos) el salmo 42: “¿Por qué estás triste alma mía?”. Luego, el Yo pecador. Luego unas preces, y, finalmente (en un momento que coincide por lo general con la reiteración de la antífona que hace el coro) suben las gradas del altar.

Durante el canto del Introito, pues, el sacerdote y los ministros se estaban disponiendo a subir al altar. Hecha la señal de la cruz, el sacerdote dijo: – Subiré al altar de Dios, y, al decir eso, halló que era hombre.

El salmo 42 expresa la turbación del hombre delante de Dios. Pero no solo es hombre, es también pecador. Hombre, teme; pecador, se acusa. Pero no es pecador solamente, es también cristiano. Las preces son el diálogo de la humildad cristiana que espera en el Señor.

En fin, el sacerdote y los ministros (en un momento que coincide comúnmente con la reiteración de la antífona por el coro y el sentarse del pueblo) *suben las gradas*, purificándose en voz baja con el “*Aufer a nobis*”¹⁴, suben las gradas y, *al llegar al altar*, el sacerdote se inclina y lo besa. Besa la piedra consagrada¹⁵, la piedra que guarda las reliquias de los santos. Es decir, se une a Cristo (*altare quidem Sanctae Ecclesiae, ipse est Christus*)¹⁶, y se apoya en la comunión de los santos, pone sus manos extendidas en aquello mismo que está recibiendo el pueblo, en este momento, con la reiteración de la antífona.

El canto del coro manifiesta la entrada del Sacerdote al altar, y, conforme a la revelación que contiene esa entrada y en cuanto esa entrada es la de Cristo, el pueblo accede al misterio.

14. “Quita de nosotros” es el comienzo de una oración que en castellano: “Quita de nosotros, te pedimos Señor, nuestras iniquidades para que merezcamos entrar con mentes puras al Santo de los Santos”

15. Llamada ‘ara’, es decir ‘altar’.

16. “Y que el altar de la santa Iglesia es el mismo Cristo”

Tal es la economía del Introito. En el *altar*, en el *santuario*, procesión y estación de los ministros; en la *nave*, postración del pueblo, y, entre ambos, el coro, de pie, que canta con una cierta progresión, con una cierta economía, con un cierto orden, primero la antífona, luego el verso, luego la doxología (entre los ministros de pie y el pueblo de rodillas) y finalmente, una segunda vez, la antífona, mientras los ministros suben las gradas del altar y el pueblo se sienta.

Es realmente un introito, una entrada, pero una triple entrada: entrada del sacerdote al altar; entrada del pueblo a los misterios; entrada, en fin, de los días, que salen cada día de la profundidad de la noche, y buscan cada día aquel descanso que – aun dentro de cada día – Dios ha llamado ‘hoy’¹⁷.

Kyries

El Introito es puerta y conduce al altar. Sus grandes correspondencias están en la oración Colecta, en las Lecciones, en el Prefacio, pues *entramos* para orar, para oír, para ofrecer y dar gracias. Sin embargo, después del Introito, vienen los Kyries.

Al terminar el Introito el pueblo se sienta, y mientras el pueblo está sentado, el coro canta nueve veces Kyrie o *Christe eleison*¹⁸. Mientras tanto el sacerdote y los ministros rodean el altar con incienso.

Ved ahí que tenemos lo que yo me atrevo a llamar la segunda escena de la misa. Mirad: el pueblo que está sentado; el coro que canta los Kyries; el sacerdote y los ministros que rodean el altar de incienso.

Sentarse es propio del que considera. Estar sentado significa contemplar, y la contemplación tiene dos objetos: la gloria y la miseria. *Noverim me, noverim Te*, dice el santo¹⁹. Este pueblo que se sienta, *se sienta sobre sí mismo*, sobre su propia miseria. Se sienta como Job, en la ceniza; como Jeremías, en la caverna, y, de esa consideración de sí mismo, sale un grito de dolor. El Coro es su boca. Por el Coro salen los Kyries.

Los Kyries no son otra cosa que el “*memorare quae mea substantia*”²⁰, de la consideración. Somos fragilidad, somos miseria,

17. Al margen anota Dimas: “La suscepción; ejemplos concretos: Pentecostés, Pascua, Bodas, Asunción, Requiem.

18. Señor, Cristo, ten misericordia de nosotros

19. “Conózcame a mí, conózcate a ti” dice San Agustín. (*Soliloquios* II. I-II)

20. “Acuérdate de lo que estoy hecho”, que es como decir: “Acuérdate de lo que soy”

delante del Padre omnipotente; ignorancia, tinieblas, delante del Hijo, luz y verdad eterna; malicia, rechazo delante del Espíritu Santo santificador, y nuestro clamor es el clamor de los ciegos.

El cristiano – por la fe – es un ciego que oye. Ha oído el anuncio del Introito y, considerando su miseria, *clama*²¹. Entretanto, el sacerdote y los ministros *rodean de incienso el altar*. Es decir que *la consideración de nuestra miseria* – que es contrición en el pueblo y clamor en el coro ante la Cruz, y en el plano de la mesa que lleva las seis luces, y saliendo de la caída de los manteles, y elevándose de la base del altar – es nube y es perfume. Es decir, es presencia del Espíritu en medio de nosotros, y, conforme a la obra de ese fuego que transforma, conjuntamente con el incienso, rodea lentamente aquella piedra consagrada, y es allí, sobre el altar desnudo, *buen olor de Cristo, para Dios*.

En los Kyries hay conocimiento de sí. La luz de este conocimiento la da el anuncio del Introito y este conocimiento es doloroso porque el cristiano se sabe miembro de Cristo. Aquí el ¡Conócete a ti mismo! es: *ifode parietem!*²². Nuestro pecado profana las paredes del templo. Mientras la Iglesia clama por las ignorancias del pueblo, la criatura ve su horror y su locura. Los Kyries son el clamor de los ciegos y dicen: ¡Señor! ¡Señor!, pero no en vano.

Tenemos altar y Sacerdote; no estoy en mí, dentro de mí: *estoy dentro de mí in Ecclesia. ¡Peccavi! ¡Pequé!* Es sacrificio. Nuestro Dios es fuego. Desde el dolor, del clamor, de la vista interior de aquel: “¡Esto hiciste y callé!”²³ se levanta el incienso sobre el altar vacío.

Todo sacrificio destruye; todo sacrificio transforma, transfigura. El pueblo considera su miseria en silencio. El sacerdote ofrece el incienso en silencio. Nueve veces clama el Coro, veinticinco veces brota el incienso... La confusión trae: Gloria.

Gloria

Terminados los Kyries, *el pueblo se pone de pie*, y el sacerdote en medio del altar – de espaldas al pueblo, teniendo a los ministros también a su espalda, uno detrás de otro, el diácono en la segunda grada, el subdiácono en la tercera – , el sacerdote, pues, en medio del altar,

21. CLAMA con mayúsculas en el original

22. Ezequiel 8,8 “abre una brecha en la muralla

23. Salmo 49, 21, Vulgata: “Hoc fecisti et tacui”

extendiendo y elevando las manos, eleva la voz y canta (en el tono correspondiente a la fiesta), estas solas palabras: “*Gloria in excelsis Deo...*”²⁴.

El sacerdote habla aquí “in persona Dei”²⁵, para darnos revelación de la gloria, y luego entrega al coro ese himno que llamamos el Gloria de la misa.

Mientras el coro lo canta, el pueblo se sienta. Sentarse es propio de la consideración, dijimos. Pero la consideración de ahora no es dolorosa sino gozosa. No estamos sentados con Job en la ceniza; estamos sentados con María, a los pies del Señor, y el Señor también está sentado, está sentado allí, en majestad, figurado por los tres ministros²⁶.

Sabéis que los ángeles se alegran de la contrición del pecador. El grito de los Kyries *provoca* a los ángeles. A la contrición responden *los que anuncian la paz*; a la noche de los ciegos *sigue la Noche Buena*. Era noche oscura y se ha hecho noche *pacífica*.

Vosotros sabéis lo que es el Gloria. El Gloria es un himno. Yo sólo busco aquí su significación. El Gloria no emerge, como los Kyries, de la contrición del pueblo, ni sale, como el Introito, de la entrada de Cristo. Su primera palabra es una palabra dada. Y dada de lo Alto: una palabra que viene del cielo. Para elevarse hasta ella, para recibirla y mantenerla en el “evangelio” de gozo con que la dan los ángeles, es necesario el himno. Solamente en el himno hay un arranque de luz, de amor, de vida, suficientemente fuerte y activo como para poder llevar esa alabanza sin empañar la claridad de Dios que la envuelve, ni disminuir el gozo grande que trae.

La palabra de los ángeles: “¡*Gloria in excelsis Deo!*”²⁷ es de una serenidad incomparable.

El himno se tiende y acude a ella con invocaciones repetidas, llenas de pasión y de gozo *Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi*!²⁸. Y levanta luego, como quien llevara ramos, los nombres divinos: *¡Domine Deus, Rex coelestis, Deus Pater,*

24. Gloria en las alturas a Dios...

25. En la persona o en el lugar de Dios, en nombre de Dios...

26. Dios Trino evocado, figurado dice Dimas, por los tres ministros

27. Lucas 2, 16

28. Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias

Domine Fili, Unigenite, Jesu-Christe, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris!

Este himno celeste (y de la tierra), angélico ciertamente, pero tan humano, es el canto de la distinción del Padre y del Hijo. El Gloria canta, pues, el secreto del cristiano, la fuente del gozo exultante. Tres veces nombra al Padre, tres al Hijo; tres veces refiere el Hijo al Padre. Y los nombres de las Personas se equilibran, Padre, Hijo, distintos pero iguales en poder, majestad y gloria.

El *Jesu Christe*, uno con el Padre, uno con la Iglesia. Señor, y Señor absoluto, Señor Dios, pero también propiciación: *Agnus*, Cordero; gloria del Padre, en los cielos; paz de los hombres, en la tierra, llena de resplandores. Y da los grandes ritmos al Gloria.

Su nombre de *Cordero* introduce la súplica, salta de nuevo el grito del amor extático. Otra vez los nombres divinos: *¡Tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus!*²⁹.

Y aquí el canto vacila, se embriaga y se gloria, se gloria en su gloria, ien el *Jesu-Christe*, toda la realidad de la Iglesia!

Como si la Encarnación y el Nacimiento nos acabaran de descubrir a la vez al Padre y al Hijo, Cristo, que es gloria del Padre en los cielos y paz de los hombres en la tierra, llena de resplandores esta alabanza, y, en él, y por é, los dos temas alternados de aclamación y súplica (el angélico y el humano).

Y ese radiante, victorioso, casi lento: “*Jesu Christe cum Sancto Spiritu in Gloria Dei Patris*” con la mención final del Espíritu Santo, desata la doxología, (velando un instante por el suspiro breve del Amén).

Lo más admirable del Gloria de la misa es su sosiego. La paz, la luz, la certeza tranquila, segura para siempre. Todo eso que se manifiesta durante el canto en el misterio del altar desnudo y de pueblo sentado ante los ministros, también sentados.

Mientras los Kyries cubren el altar de incienso, el Gloria lo entrega, radioso. El altar muestra el brillo sereno de las seis luces mientras los ministros están sentado con la cabeza cubierta y las manos extendidas sobre las rodillas. “Sóla la Trinidad se sienta, dice el divino san Bernardo”.

29. Tú solo Santo, tú solo Señor, tú solo Altísimo

Sentado manifiesta el Señor su majestad; la cabeza cubierta permite el canto; las manos sobre las rodillas indican la clemencia. La Omnipotencia descansa en la clemencia; la majestad comunica al hombre de algún modo su gloria; la inmovilidad divina, por ministerio de los ángeles, desata el himno. El himno brota y canta, victorioso y sereno, triunfante y quieto. El himno se mueve en la luz. Tal es el Gloria.

Dominus vobiscum

Pero ved ahí que, terminado el canto del Gloria, el pueblo se pone de pie. El Sacerdote y los ministros vienen al centro del altar y se colocan uno detrás del otro, de espaldas al pueblo.

El sacerdote pone las manos extendidas sobre el altar, se inclina y lo besa en el medio. Luego se endereza y, volviéndose al pueblo, comunica ese beso: abre los brazos en forma de saludo, los eleva ligeramente, diciendo: – *Dominus vobiscum*³⁰. Y el pueblo, por boca del coro, responde: – *Et cum spiritu tuo*.

El *Dominus vobiscum* es un saludo. Aquí por primera vez vemos el rostro del Sacerdote vuelto hacia nosotros. Por primera vez nos dirige la palabra, y todo esto grave, solemnemente, y después de besar el altar.

Este beso es la raíz del saludo. Es su gracia, su eficacia. Por este beso el saludo es un saludo de paz.

Cuatro veces más durante la misa el sacerdote besará así el altar y comunicará al pueblo la paz. Pero este primer saludo aquí, después del Introito, de los Kyries, del Gloria (después de esos tres cantos de profunda significación, que llegan al alma) tiene un carácter especial. Es como el ademán de quien calma, de quien detiene. Parece una palabra de maestro, una palabra que dice: Aquietaos, el Señor está con vosotros. No le buscaríais si no lo hubierais hallado; no clamaríais a él si él no estuviera ya con vosotros.

Notemos que hasta ahora, en la Misa, nosotros no hemos hecho otra cosa sino *entrar*. Hemos entrado en el Introito a los misterios; en los Kyries, hombre adentro; en el Gloria, hasta el Padre y hasta nuestro Adán en Dios, el Cordero. Hemos entrado, pero ¿quién nos ha recibido?

30. El Señor con vosotros. En los misales de los fieles se traducía “El Señor esté con vosotros”. Dimas interpreta “El Señor está con vosotros”

Ved ahí: el Señor nos recibe. El sacerdote besa la piedra y comunica el beso: “Vuelve el Señor a nosotros su rostro y nos da su paz”³¹. Beso comunicado. Abrazo comenzado. Rostro vuelto a nosotros. Manos que muestran las palmas³². El *Dominus vobiscum* es un saludo de paz. Y el que entró en la Iglesia en el Introito, aquí es recibido. Y el que entró en sí mismo en los Kyries, aquí es consolado. Y el que alzó los ojos a lo alto, en el Gloria, aquí le son mostradas las manos.

Dominus vobiscum: El Señor con vosotros, habéis hallado gracia. Cuando el ángel saluda a la Virgen, María queda en suspenso, pensando qué salutación será ésa. Pero el ángel le dice: – No temas, María, haz hallado gracia.

El *Dominus vobiscum* a la Iglesia, plural del *Dominus tecum* de la anunciación a la Virgen, es una anunciación semejante a la Iglesia. Nos introduce en el misterio a los que entramos.

El Sacerdote, que también es ángel, dice a la Iglesia, que también es Theotokos³³: – Has hallado gracia, el Señor es contigo. Y, como en el Ave María esta palabra descubre en nosotros y en medio de nosotros el misterio de su presencia, de un Dios-con-nosotros que es anterior al saludo mismo.

Como el Profeta al Rey y a su pueblo cuando les salió al encuentro, el *Dominus vobiscum* nos dice: – ¡Oídmme, Asa, y todo Judá y Benjamín, el Señor con vosotros porque vosotros con él!³⁴. No le buscarías en el Introito si no le hubiérais hallado. No clamaríais a Él en los Kyries y el Gloria si Él no estuviera ya con vosotros.

Vuelve el Señor su rostro y recibe a su pueblo. Muestra el Señor a los hijos las palmas de las manos y les da su paz. La Iglesia que ha entrado, rodea el altar y canta, en este saludo es recibida, reunida, incorporada.

31. Evoca la bendición que Dios dicta a Moisés y Arón para bendecir al pueblo en Números 6, 24-26. En la Misa se agrega el beso comunicado al pueblo, proclamado al pueblo de parte de Dios por boca del Sacerdote.

32. Como el resucitado al mostrar sus llagas gloriosas a los discípulos en las apariciones

33. Madre de Dios

34. 2 Crónicas 15,2: *Dominus vobiscum quoniam vos fuistis cum eo. Si quaesieritis eum inuenietus: si autem dereliqueritis eum, derelinquet vos.* El Señor está con vosotros porque estuvisteis con Él, si por el contrario lo abandonaréis Él os abandonará. “El Señor con vosotros”, el Emmanuel, es lo que llaman los exegetas “La fórmula de asistencia” que asegura el auxilio de Dios en los contextos de Guerra Santa.

Y ¿qué hará ahora la Iglesia? Reunida y junta a Dios ha sido hecha a sus ojos “como la que halla paz”. Reunida *in ósculo sancto*, la Iglesia encuentra ahora que ella también tiene boca y palabra. El Dominus vobiscum comunica un beso. Es un beso. La Iglesia, en ese beso – el beso de la Boca de Dios – se dispone a orar.

Colecta

Terminado este saludo, el sacerdote y los ministros van hacia el lado de la Epístola y el Sacerdote haciendo un ademán con las dos manos juntas ante el pecho como de quien junta algo elevado, como de quien recoge muchas cosas³⁵ canta: ‘Oremos’, y luego, teniendo las manos separadas con los brazos en alto, recita la oración llamada *Colecta*.

La Colecta es la primera oración solemne de la Misa, y es a la vez la oración de la misa: congrega, junta, reúne al pueblo. Es una oración pública, oficial, solemne, colectiva (por eso se llama colecta), no individual del sacerdote, sino del pueblo, de todo el pueblo reunido: el sacerdote la pronuncia en ejercicio de su carácter³⁶ como cabeza de la Iglesia, como presidente de la asamblea cristiana.

El Sacerdote asume aquí el sentir de todos y, en ejercicio de su carácter sacerdotal de los fieles, como quien está ordenado para ofrecer preces, se dirige a Dios considerado en su Ser, en su Eternidad, en su Omnipotencia; lo invoca en alguno de sus atributos, o recordando el misterio propio del tiempo, o la memoria del santo cuya fiesta nos reúne, y luego expone brevemente el pedido de todos.

Ahora bien, durante todo el tiempo mientras invoca, recuerda, pide, el Sacerdote mantiene las manos separadas y en alto: actitud del orante. ¡No tiene nada, y lo espera todo del Cielo! Pero después del pedido, el Sacerdote dice al Padre quién pide, dice por quién eleva las manos; dice: *Per Christum Dominum nostrum*. Y este nombre le hace juntar las manos ante el pecho

Esta conclusión muestra el gran misterio de la oración cristiana, como acto íntimo de la Iglesia dentro de la vida misma de Dios. Porque si el hombre se dirige al Padre en un Espíritu y eleva manos puras, el secreto de su estar de pie y la razón que tiene, en Dios mismo, para

35. Tachado: que están en el aire. Quizás como recogiendo, re-colecta-ndo, en uno la oración de todos los fieles a la que alude inmediatamente.

36. Tachado: sacerdotal

ser oído es: ¡Cristo, el Hijo, el Amado, el Mediador! Hijo de Dios e Hijo del Hombre; uno con el Padre y Señor nuestro; nuestra cabeza, nuestra vida, nuestro cuerpo, nuestro ser, el espíritu de nuestra boca, el Cristo Señor, el que con el Padre vive y reina en la unidad del Espíritu Santo.

Con la obsecración terminan las palabras recitadas por el Sacerdote y el pueblo concluye la oración diciendo: Amén.

La unidad, la claridad, la conexión lógica, el ‘cursus’ de la oración de la misa es algo notable. Ningún sentimentalismo, ninguna efusión interior. Una invocación al Padre, sobria, brevísima. Un recuerdo, un pedido, nuestra razón de orar – (nuestra razón de ser) – Cristo nuestro Señor. Y, como conclusión, el pueblo, que fue llamado a orar en el *Oremus*, cumple ahora la oración, que es “su” oración, en el Amén.

La Colecta no es un anuncio como el Introito, no es un grito como los Kyries, no es un himno como el Gloria. La Colecta es la expresión razonable y justa de la prudencia mística. Palabra “eclesiástica”³⁷ por excelencia. La Iglesia; que contempla el Ser perfecto, inmutable y eterno, lo que falta a estos hijos de su seno ¡y que *no son!* Paralelo del Ser y del no-ser, de *El que Es y de los que crecen*³⁸; de la Trinidad inmóvil por la plenitud de todo bien; y de la Iglesia reunida en un Espíritu y del tiempo, que aspira a ser eterno porque el Verbo hecho carne le ha dado eternidad. La Colecta es la Iglesia reunida que ora. Con esta oración termina la Sinaxis o primer acto de la misa.

La Reunión preparatoria o Sinaxis - Síntesis

Señores: Cuando el hombre baja al corazón del hombre encuentra allí *las cuatro pasiones*, las cuatro heridas que recibimos en Adán: temor, dolor, gozo y esperanza. A la purificación o escitación³⁹ de esas pasiones están ordenados estos cuatro actos de la reunión preparatoria.

El Introito dice: – Señor, oí tu anuncio, y temí⁴⁰: ¡Señor, tu obra, en medio de los días, dale vida!⁴¹

37. Aclaración a mano: “de la Iglesia”

38. En boca de Dimas Antuña la expresión “los que crecen” encierra la evocación de sus escritos sobre San José, cuyo nombre hebreo Yosef significa “el que crece”, “el que recibe incremento”. Su libro sobre San José se titula así: “El que crece”.

39. Así en el original

40. Alusión a la respuesta de Adán pecador interpelado por Dios en el Paraíso Génesis 3, 10

41. Ver Vulgata Habacuc 3,2: “*Domine, audivi auditionem tuam et timui, Domine, opus tuum, in medio annorum vivifica illud; in medio annorum notum facies; cum iratus fueris, misericordiae recordaberis*”

Los Kyries reciben del Introito el temor, el temor que es intuitivo, y dicen (con la profundidad del dolor): *iMemorare quae mea substantia!*⁴²

El Gloria es gozoso; halla conveniencia con ángeles y se goza santamente *in gloria Dei Patris*, en el Creador nacido⁴³.

La Colecta, por fin, es la palabra de la esperanza.

Sin temor (que es sentido del culto) no se puede oír el Introito.

Sin dolor (que es negación de sí) no se pueden cantar los Kyries.

Sin gozo (sin un gozo fundado en Cristo) no tiene sentido el Gloria.

Sin esperanza, finalmente, (ya que la esperanza es 'teologal') nadie puede estar de pie, ni pedir.

Dice la Escritura: "antes de la oración, prepara tu alma"⁴⁴. Con dolor y gozo, con Kyries y Gloria. Y la fuerza de nuestra oración esté en la profundidad de aquellos dos afectos⁴⁵.

Dice también la Escritura: "Guarda tu pie al entrar— y acércate para oír"⁴⁶. El Introito *guarda nuestro pie al entrar*, lo pone en los pasos peregrinos de los Padres, en las pisadas de los Profetas, en las huellas de los pies desnudos de los Apóstoles. Y la Oración *nos acerca para oír*. Nos acerca por dolor y gozo y esperanza.

Pero ¿qué hemos de oír?: Las Lecciones. En la Sinaxis el hombre, la Iglesia, llama, en las Lecciones el Señor abre, y responde.

Lecciones

*Multifariam*⁴⁷: de muchos modos, con muchas voces, habla el Señor a su pueblo; pero, comúnmente, sólo se dan tres lecciones en la

42. Salmo 88, 48 "Recuerda, Señor, lo corta que es mi vida y lo caducos que has creado a los humanos"

43. En el manuscrito otras opciones para "El Creador nacido": 1) en el misterio manifestado y 2) tachada: 'y canta la victoria de Xto' *in gloria Dei Patris*'

44. "Antes de la oración prepara tu alma, y no seas como quien tienta a Dios". En otras versiones "Antes de hacer tu voto..."Vulgata: "*Ante orationem praepara animam tuam, et noli esse tamquam homo qui tentat Deum*" Eclesiástico 18, 23

45. Es decir: dolor y gozo.

46. "Guarda tu pie al entrar en la casa de Dios". Vulgata: "*Custodi pedem tuum ingrediens domum Dei et appropinqua ut audias*" Eclesiastés 5, 1

47. Vulgata: "*Ut ignotescant multifariam sapientiam Dei*" Efesios 3, 10. Ver Hebreos 1, 1 "De muchas maneras habló Dios..."

misa: la primera es la Epístola o lección de los enviados (Apostólica); la segunda es el Gradual o lección del Coro; la tercera es el Evangelio, es decir: el Hijo.

Vosotros sabéis, Señores, que la iglesia cristiana es un edificio *orientado*. Los cristianos oramos de cara al Oriente (Cristo que nos visita) en recuerdo del jardín, que perdimos; en deseo del relámpago que esperamos. Ahora bien, en esta Casa que tiene Oriente y Occidente el altar tiene Norte y Sur. Llamam al lado sur del altar *cuerno de la Epístola* o lugar de los judíos; y el lado norte, *cuerno del Evangelio* o lugar de las naciones.

Estos dos cuernos o extremos del altar tienen su importancia pues, en las lecciones, cada lección tiene lugar y ministro propios y ceremonias propias, llenas de luz, y que no son sin intención ni por accidente.

– “Hijo de hombre – dice el Espíritu al profeta – Hijo de hombre, *ve* con tus ojos y *oye* con tus orejas”⁴⁸. Lo primero pues, sea *ver*, ver con los ojos de la cara y ver ‘lo que tenemos delante’ (lo más difícil de ver).

Epístola

Consideremos el rito de la primera lección: Después del *Amén* de la Colecta el pueblo se sienta y el Subdiácono, de pie, en el lugar de los judíos, empieza a recitar la Epístola. Lee de espaldas al pueblo, colocado detrás del sacerdote que también está de espaldas al pueblo. Y el pueblo – sentado – recibe esa palabra de un rostro que no ve. Este ministro está revestido de una túnica que se llama túnica estrecha, y se le exigió, al ordenarle, que tuviera una voz “castigada”.

Señores: es oficio del Subdiácono cuidar de los vasos sagrados – no de su contenido; eso corresponde al Diácono; ni del sacrificio que se ofrece en ellos; eso es del Sacerdote – sino de su limpieza. Él debe llevarlos, guardarlos y presentarlos al altar: vacíos.

Ahora bien, en estos vasos hay tres cosas: la *materia*, que ha de ser preciosa; la *forma*, que ha de ser sagrada y no de ignominia; y la *limpieza*, que exige que sean presentados al altar completamente vacíos y puros.

Y ved ahí: lo que hará el Subdiácono en la misa con los vasos sagrados lo hace ya, en la Ante-misa, al recitar su lección, pues nosotros –

48. Ezequiel 44, 5

todo el pueblo y cada alma – somos esos vasos, y esta primera lección nos dispone y nos limpia para recibir el vino del Evangelio.

Nos dispone en cuanto a la *materia* y en cuanto a la *forma*. En cuanto a la *materia* que es preciosa, los hijos de Sion no son vasijas de barro⁴⁹, dice el Profeta cuando nos revela con palabras de sabiduría el valor inestimable del alma. Nos dispone *en cuanto a la forma* que ha de ser conforme al Modelo mostrado en el Monte⁵⁰, cuando nos instruye acerca del misterio de Cristo, ya sea directamente, ya con figuras o profecías. Y nos dispone *en cuanto a la limpieza* cuando nos predica el despojo y la desnudez de Cristo.

La Epístola despierta a los que duermen, intima juicios de Dios, revela su consejo, su plan, su propósito. Su objeto es limpiar la Imagen, restablecer la semejanza, y, para eso, toma el alma y la ensaya como se ensaya el oro en el fuego. Ordenada al Evangelio, la Epístola de la misa es la primera palabra acerca del misterio otrora prometido, y anunciado, y propuesto, y luego realizado, y aquí, y ahora, y dado a nosotros, – en la institución que hizo de él el Señor mismo – y para cuya celebración, ahora, el Subdiácono, ministro de la mesa, ministro que mira solamente al altar, nos instruye conforme a su orden.

Y así, la Epístola, desde el lugar de los judíos, lugar de origen y preparación, muestra espaldas de Dios, y, de espaldas nos habla: para que entendamos que no por persuasión de hombres sino por comunicación de la sabiduría que hay en Dios, que es oculta, hemos sido redimidos y nos integramos en Cristo.

Gradual

Señores: Cuando el Subdiácono termina de recitar la Epístola, el coro canta el Gradual. El Sacerdote y los ministros lo escuchan sentados. El pueblo también lo recibe sentado. He aquí pues, la segunda lección. Lección inspirada. Lección del Coro. Radicada en la música, entregada al canto. No tiene lugar propio en el Altar ni ministro propio. Y se mueve sobre el pueblo como el Espíritu sobre las aguas. El gradual, dice Santo Tomás, significa el adelanto en la vida espiritual.

49. Lamentaciones 4, 2, Ver Jeremías 19, 11

50. Hebreos 8, 5 citando a Éxodo 26, 30

La Epístola dice al pueblo: – Levántate tú que duermes, y te iluminará Cristo⁵¹. El Gradual dice: – Abriré en el Salterio mi proposición⁵², rebosaré misterios escondidos desde el principio⁵³.

El Gradual es una voz que canta, y canta porque ama. El Gradual es una palabra sabrosa, oscura, que, no en lo que dice solamente, ni mayormente, sino en lo que modula, comunica lo inefable. Sube de la abundancia del corazón y florece entre las dos lecciones de dicción distinta, y no es la palabra en la boca que los dientes dividen, sino voz, y voz en la garganta, la sede del deseo.

El Gradual como lectura no agrega nada a la Epístola, y si nos atuviéramos a sus palabras apenas sería su eco. Pero como lección, y como lección que canta, tiene carácter, autonomía, operación propia, y nos es dado gratuitamente, desinteresadamente por si alguno acaso hubiera ya gustado “que el Señor es suave”⁵⁴. Por si alguno reconoce las joyas de la Esposa en la voz que canta.

Palabra de amor, tiene, como el amor, dos extremos: *el gemido* del deseo y *el júbilo* de la posesión – y así, halla su perfección de dos modos: ahora en el júbilo, y eso es el Alleluia; ahora en el gemido, y eso es el Tracto.

Alleluia y Tracto, júbilo y gemido, son los dos modos que terminan el Gradual. El Alleluia llevando la palabra que canta hasta el exceso, hasta la voz inarticulada. El Tracto haciéndola más densa y dándole el tono grave del alma que conoce su herida.

Ya antes de ahora hemos encontrado en la misa el dolor y el gozo, en los Kyries y el Gloria, pero aquello era otra cosa, tenía otro carácter. Aquel dolor era dolor del hombre pecador; aquel gozo, gozo del hombre redimido. Pero aquí *no es del hombre* lo que se oye. El misterio propio de esta Lección es que no da un eco del gemido inenarrable: es *la voz de la Paloma oída en nuestra tierra*⁵⁵.

“Hazme, Señor, gustar por amor – dice San Anselmo – lo que oigo por conocimiento; sienta por afecto lo que entiendo por inteligencia”.

51. Efesios 5, 14

52. Salmo 48, 5

53. Ver Mateo 13, 35

54. Ver Salmo 33, 9

55. “*Vox turturis audita est in terra nostra*”, “El arrullo de la tórtola se deja oír en nuestros campos” Cantar de los Cantares 2, 12

El Gradual da a sentir por amor lo que contiene la Epístola, y mueve por afecto, o por extremo afecto, cuando un movimiento en el altar anuncia el Evangelio que llega.

Y de ahí sus dos movimientos: uno que depende de la Epístola recibida; el otro del Evangelio que llega. El primero canta, el segundo pone de pie y exulta.

Finalmente, en algunos días, aún después del júbilo o del gemido, se oye otra palabra: es la Prosa. La Prosa que significa el vuelo del espíritu corona en ciertas solemnidades esta admirable lección del Coro. Meditación del Alleluia; si es que el sublime Alleluia – entréme donde no supe – puede ser meditado.

La Prosa es como la danza de David, el Rey, alrededor del Arca del Señor: es la contemplación *circular* de un misterio.

Evangelio

Señores: Habitualmente los últimos neumas del Alleluia acompañan un movimiento en el altar. Los seis ministros que hemos visto moverse en el Introito, el Sacerdote, el Diácono, el Subdiácono, los dos acólitos, el turiferario, se mueven igualmente ahora y concurren de una manera precisa para el canto del Evangelio.

El Evangelio es el rito visible más solemne que tiene toda la Misa.

El Sacerdote impone el incienso y luego bendice y envía a su ministro, el Diácono. Enseguida la procesión, con luces e incienso parte del medio del altar y se dirige al Norte, al lugar de las naciones y se preparan para anunciar el Evangelio.

El Subdiácono se pone de pie, mirando al Sur. A su derecha e izquierda se colocan los dos niños acólitos. El Subdiácono recibe el libro de los Evangelios y lo sostiene en alto, dándolo a leer: el libro abierto le tapa la cara. Los dos acólitos con los candeleros encendidos alumbran el libro; y frente a ellos se colocan: el Diácono – ministro propio de esta Lección – y el turiferario. Leamos en este rito.

Ese Subdiácono representa al pueblo judío: sostiene materialmente el Evangelio y lo entrega abierto a las naciones, pero el libro (la Letra) le tapa los ojos. Junto a él esos dos niños con luces son Moisés y Elías: son la Ley y los Profetas, que, como en la Transfiguración del Señor, dan testimonio del Evangelio. Esas dos luces son la Epístola y el Gradual, las dos lecciones preparatorias, las dos lecciones sin las cuales

*tenemos ojos y no vemos*⁵⁶. Y ved ahí que, frente al Subdiácono y a los niños, el Diácono, antes de cantar esta Lección, se persigna e incienso el libro de los evangelios.

Señores: El Evangelio nos enseña a adorar al Padre en Espíritu y en Verdad; la verdad del Evangelio, (su verdad desnuda) es la Cruz, y su espíritu es espíritu de oración. El Evangelio es *Verbum Crucis*, es palabra de cruz. No puede *recibirlo* quien no esté tres veces señalado con este signo de la sabiduría de Dios, y no puede *retenerlo* quien no tenga en sí mismo, de algún modo, el fuego y la nube.

Finalmente, notaréis que, mientras todo esto ocurre del lado del Norte, en el lugar de las naciones, el Sacerdote (a quien hemos visto de espaldas durante el tiempo de la Epístola) ahora, desde el lugar de los judíos, mira a los que anuncian la palabra con el rostro vuelto hacia ellos y a la Iglesia. Mira en figura de Aquél que vuelve el rostro a nosotros, en su Hijo, para darnos nueva vida.

La Lección Evangélica no necesita comentarios; enunciar su rito es declarar su sentido. El Evangelio no es un comienzo, es perfección y cumplimiento. Es el término de la Ley y de los Profetas, el término de la Epístola y del Gradual, de la lección que intima y de la lección que canta.

Y los dos niños acólitos dan testimonio al Evangelio y lo iluminan, no porque el Evangelio necesite luz – ¡es la Luz misma! – sino porque nosotros necesitamos de esas dos luces para poder alzar los ojos y para recibirlo de pie.

Hijo de hombre, dice el Espíritu Santo al profeta: “Hijo de hombre, ponte sobre tus pies y hablaré contigo”⁵⁷. “Ponte sobre tus pies”: así habla al pueblo la Epístola. “Y entró en mí el Espíritu después que me habló”⁵⁸ dice el profeta: Veis ahí el Gradual, el Alleluia, el Tracto, la Lección sin ministro, la palabra oscura infundida al alma: “Entró en mí el Espíritu después que me habló”; “y *afirmome sobre mis pies y oí al que me hablaba*”⁵⁹. Epístola y Gradual, llamado y moción. Y luego: la Palabra misma, que dice, y se manifiesta, y es revelación y es presencia, para los que han sido *afirmados sobre sus pies*.

56. Salmo 115, 13; ver Juan 9, 41

57. Ezequiel 2, 1

58. Ezequiel 2, 2a

59. Ezequiel 2, 2b

Credo

Después del Evangelio el Sacerdote viene al centro del altar (como hizo cuando el Gloria) y canta estas palabras: *Credo in unum Deum*. Aquí el Sacerdote – *in persona Dei* – así como antes nos dio la revelación de la gloria, ahora se manifiesta autor de la fe. El Coro y el Pueblo toman el Credo de la boca del Sacerdote y lo cantan.

Vosotros sabéis lo que es el Credo de la misa. No puede pedirse nada más noble, más fuerte, más simple. El pueblo cristiano se divide como en dos bandos que van alternando esos magníficos, esos gloriosos artículos de nuestra fe. El Credo de Nicea tiene una sublime adolescencia; es una cosa fuerte, serena y triunfal. Cuando se lo oye sentimos *la enormidad de nuestra caída*, sentimos *lo que hubiera sido el mundo!* si hubiera recibido la fe.

Después de las tres lecciones, el Credo es *una respuesta*. Es *el Amén de la inteligencia* que ha recibido la doctrina; es *la palabra de la fe* que guarda las enseñanzas; es la afirmación orgánica, “total”, algo así como el “cuerpo del espíritu” que asimila, – en el sentido de la Tradición y de la Fidelidad – aquella admirable luz de las tres Lecciones divinas.

Pero si por un lado el Credo recibe las lecciones, por el otro, *protege los misterios*. Con relación a la Ante-misa es el Amén de la inteligencia; con relación a la Misa es como la *Espada de fuego*.

La Iglesia no puede entregar lo santo a los perros. Solamente los que confiesan *la integridad de la fe* pueden franquear este límite y llegarse, *como hijos*, hasta *el árbol de la vida*.

Síntesis de la Ante-Misa

Señores: ha terminado la primera parte de la misa, la parte ordenada a la preparación de los fieles. La *Sinaxis* los redujo a la unidad de la oración. Las *Lecciones* los han llevado, por iluminaciones sucesivas, *hasta la unidad de la fe*.

Aquel *Introito* lleno de sentidos y misterios termina en este *Credo*. Y entre esos dos momentos perfectamente definidos el pueblo cristiano *se ha puesto de pie dos veces*: una vez para *orar*, la otra para *oir*. Y las dos veces, después de haberse preparado por *dos modos diferentes de estar sentado*.

Sentados con dolor y gozo en los Kyries y el Gloria *nos pusimos de pie para orar*. Sentados con dolor y gozo en la Epístola y el Gradual

nos pusimos de pie para oír. Kyries y Gloria, “integrantes” de la oración; Epístola y Evangelio “integrantes” del Evangelio. Entre el Introito y el Credo, pues, *dos cosas solamente* hemos hecho: *hemos pedido y hemos recibido*.

Transición de la Ante-Misa a la Misa⁶⁰

Hemos pedido, y hemos recibido. Hemos llamado, y nos abren. *¡Bienaventurado el que comerá pan en el Reino de Dios!*⁶¹. He aquí la Misa. La Misa es el banquete preparado por el Rey para celebrar las Bodas de su Hijo.

La Ante-Misa corresponde al deseo profundo de la criatura; está ordenada a lo que hay en el interior del hombre; se descubre y se explica por lo que hay en el interior del hombre. Pero la Misa es otra cosa. Para tener *un presentimiento siquiera de lo que es la misa* debiéramos estar en ella como el discípulo aquel, a quien Jesús amaba, y que estuvo en la Cena *recostado sobre su pecho*. No basta aquí saber *lo que hay en el interior del hombre*, aquí necesitamos conocer *lo que hay en el interior de Dios*.

Ofertorio

Señores: Así como en Dios hay *Tres personas divinas* así en la Misa, que es sacramento de unidad, hay tres misterios inmensos: el Ofertorio, la Eucaristía y la Participación.

Consideremos el rito del Ofertorio. Terminado el Credo todos nos ponemos de pie y el Sacerdote, después de besar el altar, se vuelve al pueblo y lo saluda: – *Dominus vobiscum*. El pueblo responde: – *Et cum spiritu tuo*. Luego el Sacerdote, vuelto de cara al altar y elevando las manos, canta la única palabra: – *Oremus*.

Este *Oremus* es el punto de partida de todo el Ofertorio, es decir, de *dos series simultáneas de actos*. Una que tiene lugar en el altar y la otra en la nave.

Después de este *Oremus*, *en el altar*, los ministros presentan al Sacerdote los vasos sagrados con el pan y el vino, y el Sacerdote los toma

60. Anotación a lápiz bajo el título Transición: OMNIA PARATA VENITE AD NUPTIAS (Todo está preparado, venid a las nupcias)

61. Lucas 14, 15

de sus manos, *sucesivamente* y los *eleva delante del Señor* y los pone sobre el altar.

Entretanto, *en la nave*, los acólitos van de escaño en escaño presentando a los fieles *la bolsa para la limosna*, mientras el Coro canta *la antífona del Ofertorio*. Como veis, este rito es doble: es como aquel libro *escrito dentro y fuera*⁶². Dentro, en el altar, *las ofrendas*, Fuera, en el pueblo, *el precio de las ofrendas*.

Pero no sólo son dos series paralelas de actos sino que cada una tiene *su modo o espíritu*, algo así como un *ángel* que la acompaña. El pueblo presenta la limosna depositándola en la bolsa que le es presentada, y la antífona que canta el Coro es el “espíritu, el afecto”⁶³ de esa limosna”. La antífona del Ofertorio, dice santo Tomás, significa la alegría de los que ofrecen.

Por su lado el Sacerdote, al disponer las ofrendas recita ciertas oraciones: al ofrecer el pan, la oración *Súscipe*. Al mezclar el vino y el agua, la oración: *Deus qui humanae substantiae*. Al ofrecer el cáliz, la oración: *Offérimus tibi*. Al inclinarse, la oración: *In spiritu humilitatis*.

Y estas oraciones son *el espíritu, la intención de las ofrendas*. Acompañan el gesto de las manos pero *exceden a esa presentación de pacíficos*, a esa simple presentación del pan y del vino.

El ángel custodio que acompaña al niño, acompañándole “mira el rostro del Padre que está en los cielos”⁶⁴. Estas oraciones que acompañan la presentación de las ofrendas, acompañándolas *contemplan ya desde ahora* la Pasión del Señor, es decir, el Sacrificio perfecto que *vendrá después*.

Pero ved ahí que, en seguida de la invocación: *Veni Sanctificator*, el Sacerdote empieza *el rito del incienso sobre el altar y las ofrendas*.

Tenemos ahora la segunda parte del Ofertorio que también es doble y se desarrolla así: *Fuera*, en la nave, el coro ha terminado de cantar la antífona y da lugar al órgano. Y el pueblo, que ha terminado de dar la limosna, *oye, por vez primera en la misa, la música sola*. Y *ve* – algo así como a través del velo del incienso que sube allá en el altar, y del altar

62. Apocalipsis 5, 1

63. Dimas anota a lápiz como sinónimo: afecto. Y al margen también a lápiz: “*música movet affectus*”: la música suscita el afecto.

64. Mateo 18, 10

baja ordenadamente al Coro, y del Coro volverá de nuevo al altar, y le será ofrecido – ve lo que hace el sacerdote.

Pero ¿qué hace allá *dentro* el Sacerdote? El Sacerdote ante las ofrendas *preparadas* va a recitar la oración *Super Oblata*, sobre las cosas ofrecidas, que es *la oración del misterio, la oración misterial*, es decir, *determinante de todo este rito*. Pero antes de ese acto grave, – estrictamente sacerdotal, suyo, de él solo, tiene algo así como tres escrúpulos:

Teme estar sucio: y se lava las manos (*Lavabo*). Teme por sus manos vacías: y las junta en medio del altar con memoria de los misterios de Cristo (*Súscipe Sancta Trinitas*). Teme estar solo, y volviéndose dice a los ministros, sólo a los ministros y con voz deprimida: *Orate fratres*. Y en este momento solemos ver su rostro a través del velo del incienso.

Los ministros le responden: *Suscipiat; reciba el Señor el sacrificio de tus manos, etc*. Y él, cuando ha terminado de oír toda esta respuesta, *ofrece*, es decir, recita la oración *Super Oblata* o *Secreta*; oración que es, podemos decir, *la única* de todo el Ofertorio, pues, todas las otras oraciones *acompañan* sus diferentes *fases preparatorias*, pero mirando a otra cosa, mientras que ésta lo *especifica*. Ésta, mira solamente al Ofertorio, y lo cumple.

Tan importante es la oración *Super Oblata* o *Secreta*, que, después de haberla recitado el Sacerdote en secreto – conformándose a la ley que hace que *todo acto sacerdotal al ofrecer dones sea secreto* – alza la voz, y con la *exfónesis*⁶⁵ del *per omnia saecula saeculorum*, pide el asentimiento del pueblo para el acto que acaba de realizar, él solo, por todos. El pueblo se pone de pie y da ese *Amén*.

Así termina el Ofertorio. Este *Amén* responde al *Oremus* inicial, y, entre ambos, pasan las dos series simultáneas de actos, una dentro, la otra fuera.

Primero, *en el altar* (dentro) las ofrendas y la oraciones acompañantes; y *en la nave* (fuera), la limosna, precio de las ofrendas y la antífona acompañante.

Pasa *luego* el rito del incienso, que reitera a su modo aquel *Oremus* del principio y lo hace visible, y como él, *se cierne, largamente, sobre el altar y el pueblo*. Y con el incienso, la música. La música *que es dada al pueblo para ayudarle a orar*.

65. Pronunciación en voz alta, pregón.

El Ofertorio nos dice, como el Señor a los discípulos en el huerto, *Estaos aquí sentados mientras voy y hago oración allí*. Y como el Señor en el huerto pide ser acompañado y no abandonado. El Ofertorio pide *que el Sacerdote, que ofrece en el altar, sea acompañado de la oración del pueblo*.

Señores: El hombre es criatura con cuerpo y alma. Dos cosas hay en la Iglesia *para ayudar al hombre en la oración* según su cuerpo y su alma: los bancos y el órgano.

En los bancos dejamos el cuerpo para que no estorbe al alma. En la música dejamos el alma para que no estorbe al espíritu. Asientos y órgano están *propter infirmos* para ayudar nuestra debilidad.

Frente al Sacerdote que ofrece, frente a aquél que está delante del Cáliz, sólo dos actitudes son posibles al pueblo, sentado y distante. O tiene conciencia del sacrificio y entonces vigila y ora, y es para el Sacerdote como él ángel confortador de Jesús en la agonía, es decir, asiste y ofrece. O no sabe qué responder y duerme o divaga porque “sus ojos están cargados de sueño”⁶⁶.

Sentado – actitud de quien considera – el pueblo *ve* y *oye*: *ve* al Sacerdote y *oye* la música del órgano. Esta música *mide la distancia de un tiro de piedra* que separa al Señor de sus discípulos en el huerto y nos hace *padecer* el misterio sacerdotal.

Por el Coro *el pueblo responde*. Por la música *co-responde*, y cuando el acólito le ofrece el incienso y cuando el Sacerdote, elevando la voz, le pide su Amén, el pueblo se pone de pie y se inclina al perfume y asiente a la oblación, con clara conciencia de lo que ha dado y de lo que le es pedido.

¿Qué ha dado? – Monedas. Pero ¿de lo superfluo o de lo necesario? – De lo necesario; puesto que *en manos del Sacerdote* esas monedas son *pan y vino*, son *su pan y su vino*, es decir, nuestro sustento y nuestra fortaleza.

Y ¿cómo las dio? ¿Cómo quien paga el impuesto para librarse del fisco o como quien ofrece el fruto de sus manos, de su labor y vigilancia para quedar, para permanecer en medio de la vida, o como quien *permanentemente* en la memoria de su pueblo?

66. Mateo 26, 43

Hemos dado y nos hemos dado. El Sacerdote que dice al Señor: *Súscipe*, recibe, es el mismo que dice *Suscipiamur a te: seamos recibidos por Ti*. El pueblo está *unido al sacrificio como los vasos a las ofrendas*, y más: *como la gota de agua al vino, en el Cáliz*.

El Ofertorio es un sacrificio inicial, abierto, *ordenado por completo a la eucaristía que lo sigue*. Aquí presentamos *la materia del sacramento del sacrificio perfecto* y no queremos quedar extraños a *la Pasión del Señor*. Nuestro Amén nos abre paso: y ved ahí la Eucaristía.

Acción - Prefacio

Señores: la Acción sagrada o Eucaristía tiene dos partes. La primera es el Prefacio; la segunda el Canon. El Prefacio es público. El Canon es secreto.

El Prefacio empieza con un diálogo solemne entre el sacerdote y el pueblo. Aquí, después del habitual '*Dominus vobiscum*' ya no se trata solamente de aquel *Oremus* que abre o preside el Ofertorio y que nos deja sentados, a lo lejos. Aquí el Sacerdote *de pie dialoga con el pueblo* también *de pie* y lo invita a entrar *activamente* en la alabanza. El corazón ha de estar *ad Dominum*⁶⁷ y el espíritu ha de tributar gracias: *gratias ágere*, hallando *en sí mismo* y proclamando que *ello es digno y justo, debido*⁶⁸ *y saludable*.

En el Prefacio *el hombre ejerce con pleno discernimiento* lo que en el hombre hay de más alto y noble: *la razón, el juicio, la justicia*. Reformado en su dignidad, coronado nuevamente con gloria y honor, el hombre está *de pie*, y toda la creación se une y se incorpora a él *en Cristo*, y él *en Cristo y por Cristo*, – pontífice único y eterno –, eleva las manos y ofrece al Padre Omnipotente el sacrificio de alabanza, *fruto de los labios que conocen y pronuncian su Nombre*.

En el Prefacio comienza, pues, la *Eucaristía*. La Iglesia se llega *al monte Sión*, a la ciudad del Dios vivo, Jerusalem la celestial, a la compañía de millares de ángeles⁶⁹. Se llega y pide que *su voz sea admitida en los cielos*.

67. Vuelto al Señor

68. En una de las versiones "equitativo", en otra posterior: "debido"

69. Hebreos 12, 22

Pero, al llegar aquí, el rito se divide. Como tuvimos en el Ofertorio, como ocurrirá en la Participación, tenemos de nuevo *un dentro y un fuera*. Dentro, el Canon. Fuera, el Sanctus. *Dentro*, la entrada de nuestro Sacerdote al Tabernáculo perfecto, y *fuera*, el pueblo de rodillas, en el anonadamiento de la adoración.

Ciclo Sacrificial

Sanctus

El Canon es el *Misterio de fe*, es decir la *conversión*⁷⁰ del pan y del vino y el Sanctus es: *como el velo que cubre ese Misterio*. Es la adoración que clama, y se interrumpe, y vuelve a clamar, y se suspende, y queda en suspenso – como el abismo delante del abismo⁷¹ – hasta que el Sacerdote *alza la voz y pide finalmente al pueblo el Amén* del sacrificio.

Estamos en este momento central y esencial de la Misa como los israelitas delante del Tabernáculo de la Alianza: *Cada uno mirando a la puerta de su pabellón, mirando las espaldas del Mediador* y viendo todos *cómo la columna de nube está parada a la puerta del Tabernáculo*⁷². Ellos, leemos, por la puerta de sus tiendas, adoraban. Consideremos *qué forma reviste* esta adoración para nosotros.

Sanctus – Velo del Canon

Pidió la Iglesia en el Prefacio que su voz fuera admitida en los cielos, y ved ahí que *los cielos dejan oír su voz en la Iglesia*. El Sanctus comienza con *el trisagio de los serafines*. Los ángeles se asocian así a nosotros por causa de Cristo⁷³, *nuestro jefe común*, – más nuestro que de ellos – y *adoran la divinidad* con aquel clamor incesante de los que se dan voces, uno a otro, diciendo: *Santo, Santo, Santo es el Señor Dios de Sabaoth*⁷⁴.

Pero, de pronto, esta aclamación se interrumpe y *la música solamente mantiene sus cuatro notas sublimes* dando lugar así a que sea

70. En las versiones anteriores se leía “consagración”.

71. Salmo 41, 8

72. Véase Éxodo 33, 8ss

73. En versiones anteriores: Jesús

74. Isaías 6, 3 Tsebaot = de los ejércitos

bien manifiesto al pueblo el gran misterio de la fe, es decir, la consagración, *separada*⁷⁵, de la Hostia y del Cáliz⁷⁶. El Cuerpo y la Sangre son elevados *sucesivamente*⁷⁷ y ofrecidos a la adoración del pueblo.

El pueblo, *avisado por la campanilla*, alza los ojos para mirar el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Es decir, ve: la primera vez la Hostia y la segunda vez el Cáliz, y, *en ambas, la columna de nube del incienso a la izquierda del altar*. Y dice, cada vez, en su corazón, aquel anonadante: *¡Señor mío y Dios mío!* del reconocimiento del Apóstol⁷⁸.

Y cuando termina la elevación, que nos ha mostrado *distintamente esa separación*⁷⁹ mística del cuerpo y de la sangre de Cristo, en la cual *consiste y se consume sacramentalmente el sacrificio*, el Coro vuelve a tomar el canto del Sanctus, pero, ahora, *no ya con el trisagio de los ángeles sino con la aclamación de los niños*.

Los ángeles se callan – por reverencia a la Encarnación, diría, por reverencia a esa naturaleza humana y no angélica que tomó el Verbo – y el hombre, *no hallando en sí mismo una voz más pura para adorar la humanidad de aquél que ha reparado su naturaleza, se llega a Cristo con la voz de los niños*. El Coro canta: *Benedictus qui venit in Nomine Domini*.

Y cuando, con el *Hosanna in excelsis* terminan las palabras de este Sanctus de la Misa, todavía seguimos oyendo sus notas un momento: el órgano fuga ese tema *hasta que el Sacerdote llega al final del Canon, y, desde “los años eternos”, nos llama con el Per omnia saecula saeculorum, y pide al pueblo el Amén del sacrificio*.

Tal es el ‘argumento’ del Sanctus de la misa. Ésa es la forma que toma nuestra adoración delante del Sacrificio del Altar. *Ángeles alaban la divinidad de Cristo, Niños alaban su sagrada humanidad, y, entre las dos confesiones, la columna de nube – y la fe del pueblo que alza los ojos y ve el Cuerpo de Cristo primero y luego el Cáliz de la Alianza en su Sangre*.

75. SEPARADA, con mayúsculas y subrayada a lápiz en el original, insistiendo en que la consagración es por separado. Como, por otra parte, fue por separado el ofrecimiento del pan y del vino.

76. Tachado: en el cual consiste el sacrificio.

77. SUCESIVAMENTE con mayúsculas y subrayado junto con lo que sigue.

78. Juan 21, 28

79. SEPARACIÓN resaltado de nuevo con mayúsculas y subrayado

Canon

Ahora, si me preguntáis qué hace el Sacerdote durante este tiempo, desde que dejamos de oír su voz en el Prefacio hasta la Consagración, y hasta que nos llamó en la exfónesis, os confesaré mi ignorancia⁸⁰.

El Canon de la misa es *el lugar terrible*, “*el Santo de los Santos*” de nuestros misterios. El Canon de la misa es de aquellas cosas absolutamente sagradas y divinas, que piden *suspensión y admiración y temor*. Es como la zarza ardiendo, como el misterio de la Encarnación. Nadie puede entrar en ellas si ellas no descienden primero del cielo, de Dios.

Y ciertamente que yo también, como cualquiera, puedo leer el ‘texto’ del Canon, y poner el oído a las diez oraciones que van del *Te igitur* al *Per ipsum*. Y puedo trazar las figuras de esos signos, y mostrar cómo *los dos enclaves*⁸¹ cortan aquí o allí, su línea: el Memento de los vivos, porque conviene que el recuerdo del hermano haga dejar un momento la ofrenda que se está ofreciendo; y el Memento de difuntos, porque *ies grande el ardor de aquella llama!*⁸².

Y podría también evocar los números sagrados que rigen en la enumeración de los santos: aquéllos veinte y cuatro del Comunicantes y los quince del *Nobis quoque peccatoribus*; los doce Apóstoles y los doce mártires; los ocho varones y las siete mujeres. Veinte y cuatro, quince y doce y ocho y siete – números místicos que denuncian misteriosamente al Israel de Dios y la peregrinación de nuestra vida, y el círculo del año, y el ciclo de la regeneración y las siete mujeres que echaron mano de Cristo y tomaron un varón para librarse del oprobio.

Y aun podría enumerar *los siete órdenes de cruces* que hace el Sacerdote sobre la hostia y el cáliz; y espiar cómo pone las manos en el *Hanc igitur* y cómo apoya lo codos en la Consagración. Pero todo esto, con ser tan alto, apenas si es balbuceo de niños.

80. Al margen anota: “Lo que veo, Subdiácono→” y debajo “Lo que sé”

81. Enclaves: Dimas Antuña nota cómo ambos mementos están como incrustados en el misterio del Canon, como oraciones de intercesión que en ambos momentos entrecortan la continuidad de la línea sacrificial. Se podría agregar al Memento de difuntos el subsiguiente *Nobis quoque peccatoribus* que es oración del sacerdote por el orden sacerdotal del que forma parte, y va unido al Sumo sacerdote como a su cabeza.

82. Parece evocar la queja del rico condenado a las llamas en la parábola, Lucas 16, 24.

El Amén del Canon

Para nosotros *la entrada de este misterio está en aquel AMÉN* que nos es pedido *cada día*. Amén que es como la puerta angosta del Evangelio: *ipocos dan con ella!*⁸³ El Amén del Canon es el Amén de los que han *elegido la muerte* para dar *todo honor y gloria* al Padre. Este Amén ‘configura’ y significa el ‘Fiat’, la ‘exinanitio’, o sea *el aniquilamiento de la criatura* por perfecta ‘con-formidad’ con el Hijo, y con el Hijo *desamparado y crucificado*.

Mas, si la puerta de este misterio es Amén: su explicación tiene que ser conforme al Sanctus. *El Sanctus tiene que darnos lo que el Sanctus nos vela*. Hemos de ver el Canon a través del Sanctus *por llama de fuego o balbuceo de niños*. Es decir, por conocimiento *inocente o trascendente*⁸⁴.

Conocimiento “inocente”, balbuceo de niños, son esos *círculos de la Sabiduría* que he indicado antes, esos *signos celestes* que el Espíritu Santo *a quien quiere cierra y a quien quiere abre*.

Y en cuanto al otro conocimiento... Mirad: el profeta Isaías *nos da testimonio del Sanctus* cantado por los *Serafines*, que son llamas de fuego. El Apóstol san Juan *nos lo revela en el Apocalipsis* cantado por *Querubines* que están por dentro llenos de ojos. Esa transformación en inteligencia, de la llama de fuego en cuerpo *llenos de ojos*, es *lo único* que podría manifestar, realmente, el Canon⁸⁵.

Todas las otras explicaciones desfallecen. Porque aquí, *como en el Calvario: ténebrae factae sunt*⁸⁶. El Canon es misterio de fe. En el Canon, la Sangre ha oscurecido la luz.

Participación

Señores: el Amén del Canon termina la Eucaristía. Terminado el sacrificio, veamos ahora la Participación de la víctima a que somos admitidos.

83. Mateo 7, 13

84. Inocente o trascendente escrito a mano sobre las palabras tachadas: simple o por transporte.

85. Es decir la combinación de los atributos de los dos órdenes angélicos: Serafines y Querubines.

86. Cita de Lucas 23, 44 Sobrevinieron tinieblas

La Participación o comunión, – último acto de la Misa – tiene una parte clara, el Padre Nuestro, y otra secreta.

Después del Pater el rito se divide y volvemos a la estrella doble, al libro escrito por dentro y por fuera⁸⁷, a las dos series gemelas, correspondientes:

el Silencio – y la Fracción

el Agnus Dei – y el Beso de Paz

la Música – y la distribución del Pan

la antífona de la Communion – y la adoración del pueblo.

Hasta que el sacerdote saluda por sexta vez a la asamblea con el *Dominus vobiscum* y tras de ese saludo recita la Post Communion que es la conclusión de este rito y la última oración solemne de toda la Misa.

Pater

Consideremos el Padre Nuestro. Antes de recitarlo, en el prólogo del “*Praeceptis salutaribus moniti*” el Sacerdote se excusa en cierto modo de lo que va a hacer. ¡Se excusa de que va a llamar *Padre* a Dios! Luego eleva las manos con la palmas vueltas al altar, mostrando bien al Señor y al pueblo que no somos hijos sino en la medida de nuestra conformidad con el Hijo y con el Hijo crucificado. Y, con los ojos fijos en la Sagrada Hostia, se *atreve* a decir: *Padre Nuestro que estás en los cielos*

Entre las Lecciones y el Ofertorio, dijimos del Credo, que el Credo es con relación a las Lecciones el Amén de la inteligencia; con relación a los misterios es como la espada de fuego

Luego, entre el Ofertorio y el Canon, entre la ofrenda del pan y el vino y la *eucaristía* del pan y el vino, hemos visto que el Prefacio, sacrificio de alabanza, nos une a la jerarquía⁸⁸ y junta a la tierra los cielos.

Este Padre Nuestro de ahora, entre el Canon y la Comunión, entre el sacrificio y la participación de sacrificio, es el primer fruto de la Misa. Los Dones piden las Bienaventuranzas. El Padre Nuestro nos da Padre en los Cielos y pan del cielo en la tierra. En el Padre Nuestro el Espíritu

87. Ezequiel 2, 9

88. Angélica de los Serafines

nos da testimonio de ser *hijos*, y nos hace elevar las manos diciendo: Abbá, Padre.

Y el Padre, que ve en su Hijo Único al *primogénito* de muchos hermanos⁸⁹ dice a su Iglesia, a toda su Iglesia reunida: - Me llamarás Padre y no cesarás de ir en pos de Mí, no cesarás de santificar mi Nombre, no cesarás de recibir mi Reino, no cesarás de hacer mi Voluntad, en el Amor.

Pero, como sabéis, el Sacerdote no recita todo el Padre Nuestro. Cuando llega a la sexta petición, se detiene y el Coro canta: *¡Sed libera nos a Malo!*⁹⁰ Y, a esa palabra, el Sacerdote responde Amén, en *secreto*. Amén *misterioso*, único en la Misa. Siempre es el pueblo quien dice Amén. El pueblo es quien asiente, quien desea. Pero en este momento, no el pueblo sino Dios mismo, dice: Amén.

Este Amén es afirmativo: es la respuesta del Padre a su Hijo. El Padre no puede no oír al Hijo. Por eso el Sacerdote dice Amén, pero no es dado al hombre saber cómo lo oye, y por eso esta Amén es dicho en secreto.

Fracción

Y he aquí, ahora, que el rito se divide. Después del Padre Nuestro un completo silencio, el único momento de completo silencio que tiene la liturgia, acompaña la fracción de la Hostia.

Este rito de la Fracción reproduce la acción augusta del Señor en la Cena, al partir el pan. Gesto de amor y autoridad, al partir las dos especies nos recuerda⁹¹ la Pasión. Aquí por primera vez se pone el Cuerpo sobre la patena, que significa el sepulcro.

Pero como el Señor no es él solo sino él unido a toda su Iglesia – peregrinante, expectante y gloriosa – ved ahí ahora que el Sacerdote toma la Hostia, y teniéndola sobre el Cáliz, la parte en dos mitades: significando así la gran separación – de la muerte corporal – entre el pueblo cristiano que peregrina y el que ha pasado ya de este mundo.

Luego, en una de las mitades parte un trocito que deja caer dentro del Cáliz diciendo (cantando): *Pax Domini sit semper vobiscum*⁹². Es

89. Romanos 8, 29

90. Mas líbranos del Malo

91. Después de 'nos recuerda' el autor tacha la palabra 'perpetuamente'

92. La Paz del Señor esté siempre con vosotros

decir que, en aquel gran pueblo que descansa sólo una partecita goza de la perfecta paz. Este rito de la Fracción recuerda la triple unidad de la Iglesia y el alcance de la Misa: peregrinante, expectante y gloriosa, forma un solo cuerpo. La Eucaristía es el sacramento de su unidad y todas las almas beben de este único Cáliz cuya sangre pacífica todas las cosas⁹³, ya en el cielo, ya en la tierra.

Agnus Dei

Enseguida del *Pax Domini sit semper vobiscum* el Coro canta el *Agnus Dei*⁹⁴. El *Agnus Dei* tiene algún parecido con los Kyries, pero no es el grito del pecador. El *Agnus Dei* es como el segundo mandamiento, el del amor al prójimo, que es semejante al primero, al amor de Dios. A los Kyries los acompaña el incienso sobre el altar desnudo porque la contrición mira a Dios. Al *Agnus Dei* lo acompaña el rito del beso de la paz, pues el amor del prójimo mira al hermano.

Y la paz es dada de este modo: el Sacerdote besa el altar y abraza al Diácono que también le abraza a él, inclinándose uno y otro sobre su respectivo hombro izquierdo. El beso en realidad no es un beso. Es algo más significativo. Es un abrazo al hermano y un inclinarse sobre su hombro, es decir, sobre el lugar de la cruz a cuestas⁹⁵.

Y esto denuncia claramente la caridad, pues al abrir los brazos al prójimo no se inclina ante lo que en el prójimo vale o atrae según la naturaleza, sino ante la carga que el Señor le ha impuesto. *Alter alterius munera portate*⁹⁶. Amo si amo la cruz de mi hermano. Y si no, no amo a mi hermano sino a mí mismo en él.

Pero oíd: al terminar el Coro el canto del *Agnus Dei*, cuando canta exactamente el: *¡Dona nobis pacem!*⁹⁷ y en el momento en que el Subdiácono vuelve al altar después de haber dado la Paz al Coro, suena la campanilla. Es un aviso. Mientras la Iglesia se reconcilia el Sacerdote recibe la comunión sacramental.

93. Colosenses 1, 20

94. Cordero de Dios

95. Ver Gálatas 6, 2: *Alter alterius onera portate*, cada uno cargue con la carga del otro.

96. Gálatas 6, 2: *Alter alterius munera portate et sic adimplebitis legem Christi*. Lleve cada uno la carga del otro y así cumpliréis la ley de Cristo.

97. Danos la Paz

Comunión del Pueblo

Y ahora, después de la Fracción y del Agnus Dei, después de anunciar la Unidad de la Iglesia y la Fraternidad de la Iglesia: he aquí la *Comunión*.

El rito de la Comunión de los fieles es conocido. Oímos el órgano, que mantiene a su modo el tema del Agnus Dei que acaba de cantar el Coro. Vemos al Diácono inclinado, que recita el Yo Pecador. Luego el Sacerdote se vuelve y da la absolución. Luego toma el copón, y presentando una forma al pueblo, dice (como el Bautista): *He aquí el Cordero de Dios, he aquí el que quita el pecado del mundo*

Este momento es admirable. El Sacerdote y los ministros están de pie, junto al altar, vueltos al pueblo. Detrás de ellos vemos la Cruz, los cirios. Están pues los tres debajo de aquel Árbol, como los tres ángeles que en los días del Génesis visitaron a Abraham para anunciarle que volverían acompañados de la Vida. Ahora cumplen la promesa. Ahora nos traen el bocado de pan. Nosotros, como el inmenso Patriarca, vemos tres y adoramos uno.

Y he aquí que el Sacerdote y los ministros bajan las gradas del altar y distribuyen el pan eucarístico. Podemos preguntar como Israel, ante el maná *¿Man – hu? ¿Qué es esto? ¿Quid est hoc? Hoc est enim Corpus meum*. Esto es mi Cuerpo. Esto es el Pan que el Señor te ha dado para comer en el desierto y para hacer prueba de ti, si andas en su Ley o no

Ahora bien, distribuida la comunión cesa la música del órgano y el Coro entona la antifona de la Communio. En la nave, el pueblo está de rodillas, y adora. En el altar, los ministros retiran los vasos sagrados.

De la antifona del Ofertorio dijimos: es la alegría de los que ofrecen. Esta antifona de la Communio, gemela de aquélla, pero generalmente más breve y más tierna, es la alegría del bien recibido.

El Ofertorio, que recibió de nosotros el pan, dice a la Communio, que nos ve recibir este Pan: *¡Oh admirabile commercium!*⁹⁸ Y la Communio en la unión, en la común unión con el Sumo Bien recibido, dice

98. Dimas evoca la exclamación de San Agustín ¡Oh admirable intercambio! ¡Dios se ha hecho hombre para que el hombre sea hecho Dios! Esta frase, recogida por la Iglesia como antifona de la Communio ha sido objeto de las composiciones de los más afamados músicos de nuestra fe.

al Ofertorio: ¡Si supieras el don de Dios!⁹⁹

La antífona de la Communion, pues, acompaña la adoración del pueblo. Por su sentido es como la cera¹⁰⁰ del altar, es pura adoración y gozo. Por sus palabras es como la lámpara de aceite – brilla en lo más quieto y sosegado del alma. La antífona de la Communion es la voz de la presencia real.

Post Communion

Pero ved ahí que el Sacerdote se vuelve al pueblo. Una vez más besa el altar y nos da la paz, y, con igual rito que en la Colecta recita ahora la Post Communion.

La Post Communion es la última oración solemne de la Misa. Completa el rito de la Participación, del mismo modo que la Colecta completó la Sinaxis. Es una oración breve, clara, precisa. Pide la virtud del sacramento recibido.

Missa est: Resumen y saludo

Señores: hemos llegado al final de la misa. Temo haberos fatigado excesivamente, pero permitidme decir una palabra aún. El Introito es el porche de la Catedral y los actos que consideramos de la Reunión preparatoria o Sinaxis y las Lecciones, son como los tramos de la gran nave central. Todo aquello, sin embargo, era Ante-misa; deseos, preparación, instrucción del pueblo.

Luego vimos la Misa propiamente dicha: el santuario y lo santo, el esplendor del crucero y del ábside.

El Ofertorio, el Canon y la Participación son los tres inmensos misterios en los que se quisiera vivir esta vida para gloria de la misericordiosísima Trinidad.

En el primero – el Ofertorio – al Padre Creador a quien, criaturus, ofrecemos dones de la tierra. En el segundo – el Canon – al Hijo Redentor con quien, hijos, ofrecemos al Padre su propio Hijo. En el tercero – la Participación – al Espíritu Santo santificador de las almas anunciado¹⁰¹ del Esposo por quien recibimos al Padre y al Hijo.

99. ¡Si conocieras el don de Dios! dice Jesús a la Samaritana en Juan 4, 10

100. La cera que arde en el altar ilumina quemándose y de ese modo su ardor ilumina gozosamente el interior

101 En el texto manuscrito esta palabra la leemos conjeturalmente: anunciado o anunciador

Pero ved ahí que, en los tres misterios hemos hallado una parte clara y rotunda y otra oscura: el Credo, el Prefacio, el Padre Nuestro, son actos evidentes.

Pero, entre el Credo y el Prefacio, entre el Prefacio y el Padre Nuestro, entre el Padre nuestro y la Post communio, están los misterios dobles, los enigmas del libro escrito dentro y fuera, las series de actos simultáneos que se responden; los actos sacerdotales, *secretos*, y su pasión por el pueblo, y su expresión en la boca del Coro. Aquella Antífona del Ofertorio sobre las ofrendas; aquel canto del Sanctus sobre la Eucaristía; aquel suavísimo Agnus Dei y la Communio sobre la Fracción y la Participación.

En la Misa, pues, lo claro es de piedra, y canta. Y lo oscuro es espesura. Es espesura, es riqueza: *imons coagulatus!* Monte cuajado. Aquí le plugo al Señor habitar.

Señores: Hemos llegado al final de la misa. Las tragedias antiguas tenían éxodo, nuestra liturgia tiene una despedida solemne y un saludo. Y, cosa misteriosa, la despedida y el saludo son una invitación.

Ite missa est

Ved aquí que el Sacerdote y los ministros están de pie, uno detrás del otro, como los hemos visto tantas veces en mitad del altar. El Sacerdote dice al pueblo por última vez: *Dominus vobiscum*. Y luego el Diácono se vuelve al pueblo y canta solemnemente para todos, con neumas admirables: *Ite, Missa est*¹⁰².

A esta palabra responde el Coro, con las mismas notas, con los mismos neumas: *Deo gratias*¹⁰³. Luego el órgano toma el tema y lo fuga, y mientras la música mantiene así en el aire sonoro con todo el brillo imaginable, *unum contra unum*, la invitación misteriosa y el *Deo gratias* gemelo, el pueblo cae de rodillas y el Sacerdote, se vuelve, lo bendice, y, dirigiéndose al lado del norte, recita en silencio el prólogo de San Juan.

Tal es la despedida de la Misa. ¿Qué sentido tiene?

El *Ite missa est* quiere decir: Id, todo está concluido, vuestra ofrenda ha sido enviada. Luego, la bendición, nos dice: la Derecha del Padre os bendice. Y por fin, el último evangelio, como su Dedo, os señala el evangelio espiritual.

102. Id, la Misa ha terminado

103. Demos gracias a Dios

El Verbo se hizo carne y su sacrificio (por la comunión) ha pasado ahora del altar al pueblo. Id pues, y que vuestras obras glorifiquen al Padre. Habéis gustado del don de Dios. Habéis pasado de la vanidad a la verdad. Id pues, ahora, del altar al mundo. Es decir, de la esfera de los misterios a la esfera del testimonio.

Ite, Missa est, quiere decir: *todo está consumado, apresuraos a entrar en el reposo*. El Verbo se hizo carne: *es posible en el hombre algo que no nace del hombre*.

Missa est, podemos ser hijos, somos realmente hijos, nacidos de Dios y escondidos en Dios con Cristo.

La despedida de la Misa proclama un cumplimiento e intima una misión. Da término a la acción sagrada y es el comienzo, el envío de nuestra acción en el mundo.

ANEXO I

El siguiente exordio es al parecer el más antiguo, el de 1932, pronunciado probablemente en el Instituto Santo Tomás de Aquino.

Reverendo Padre, Reverendas Hermanas, Señoras, Señoritas:

He sido amablemente invitado a hacer una lectura en esta reunión. Al hacerlo – y muy complacido – me permito decir que cuento en este momento con vuestra cultura y con vuestra fe. Vuestra fe os hará inteligible un tema que, fuera de la fe, y de la vida que produce la fe, no tiene ningún sentido. Y vuestra cultura suplirá (y os lo ruego que sea benévolamente) las deficiencias de mi palabra.

ANEXO II

Monseñor, Reverendos Padres, Señoras, Señores:

Es un gran honor para mí dirigiros la palabra. Es, además, un gran placer porque yo sé que Córdoba se interesa todavía por las cosas del espíritu, que vosotros os habéis congregado, no por mí, sino por el tema de que trato. Porque sabéis qué es la misa. Y yo os traigo confiadamente esa palabra porque no hablo ante vosotros con las exigencias del que enseña, sino con la libertad del que recuerda. No soy doctor; soy poeta. Me avergüenza decir esto, pero mi deseo sería hallar una palabra “que no estorbe la música”.

www.ImagenyPalabra.com

PARTICIPA DE NUESTROS SORTEOS MENSUALES DE LIBROS

ingresando a nuestra fanPage

 [imagenypalabraoficial](#)



CONSULTAS:

 4815-0696 (lunes a viernes de 11 a 19 hs.)
personalmente en LIBRERIA IMAGEN Y PALABRA
e-mail: libreriaiyph@hotmail.com

Adquiera nuestras novedades en:



LIBRERIA **imagen y**
palabra

Av. Córdoba 1521 - CABA
tel. 4815-0696
www.imagenypalabra.com

 [imagenypalabraoficial](#)

 [@imagenypalabra](#)



Magencio Van der Meerch

(Realmente su apellido era Vandermeersch, así todo junto)

Nació en Roubaix, Francia el 4 de mayo de 1907 y falleció el 14 de enero de 1951 a los 43 años en Le Touquet – Paris – Plage, donde intentó recuperarse de una fatal tuberculosis. En 1936 va a ser acreedor del premio Goncourt y en 1943 logrará el Gran Premio de la Academia Francesa de Letras. Sus obras principales son: “La casa de las dunas”; “Cuando las sirenas se callan”; “Invasión 14”; “La huella de Dios”; “Cuerpos y Almas”; “El Coraje de vivir” e incursionó en la biografía religiosa con dos obras: “El Santo cura de Ars” y la “Vida de Santa Teresita de Lisieux”. Contrajo matrimonio con Théréze Denis y tuvieron una hija a la que llamaron Sarah. Sus obras se siguen reeditando hasta el día de hoy y fueron llevadas al cine. Aquí transcribimos algunas frases de su obra. “El coraje de vivir” que inspiró a muchos de los miembros de las Juventudes de Obreros Católicos (JOC) en la Argentina y en otros países donde la misión católica por los obreros hizo su obra frente al avance del comunismo. En nuestro país fue un autor difundido por los Círculos de Obreros Católicos del Padre Grotte.

Es interesante destacar la actualidad de los siguientes conceptos que presento aquí, lo que demuestra lo perenne de la obra de este autor.

La edición que utilicé es la que hizo la Editorial Difusión de Buenos Aires en 1968.

Esta novela ambientada en el límite entre Francia y Bélgica, en plena depresión de los años 30, narra la historia de un joven obrero católico que organiza una base de las JOC en una gigantesca fábrica de 5.000 obreros, dominada por los comunistas y los socialistas.

La abnegación, el sacrificio y el coraje que despliegan los católicos, terminará por transformar una terrible huelga con ocupación del establecimiento y el cerco de las fuerzas policiales militarizadas, en una oportunidad única para predicar el Evangelio de Jesucristo.

He colocado unos títulos divisorios para hacer más fácil la lectura de las frases seleccionadas:

PRESENCIA: “Conquistar la calle. La fábrica. Demostrar que existimos. Por eso hay que gritar el diario (que editaba la JOC) ante las narices de los demás. Para hacerles ver que no estamos muertos. ¡Eso! La venta no nos importa, si seguimos gritando, ya comprarán” (op.cit pág. 63).

CONVICCIÓN: “Yo leía cuanto figuraba en nuestras bibliotecas jocistas. Procuraba reflexionar sobre mis lecturas, aprender a meditar, instruirme, pero sobre todo a relacionarlo con unas cuantas ideas fundamentales – abnegación, sacrificio, mejoramiento personal, desinterés en cuanto al éxito o el fracaso – idea que me había clavado en la cabeza para dirigir mi vida”. Todo esto me sirvió mucho. Hubiera perdido el entusiasmo, si hubiese comenzado a trabajar con la condición de vencer; así pude aceptar el sacrificio, sin la esperanza del éxito. Me propuse, pues, trabajar en la seguridad de ser derrotado. Otros triunfarían. Comencé a agitar mi barrio, a buscarme hombres, a aprovecharme de cualquier oportunidad favorable, de una amistad pasajera, de un pequeño servicio hecho, de un dolor que me permitía una palabra de consuelo, de un acto de generosidad”. (op. cit pág. 79).

FARISEÍMO: “Procuraba separar siempre la Iglesia y su doctrina por un lado y los que la traicionan por otro. Sabía que nuestros adversarios se sirven con mucha táctica de esos fariseos para condenarnos y desprestigiarnos”. (op. cit pág. 80).

SACRIFICIO: “Lo que sufres lo ha sufrido Cristo. El vino a la Tierra para darte el ejemplo. Tus sufrimientos, tus penas entran en el orden. Tú vuelves a vivir la vida de Cristo obrero. Para eso has venido a este mundo para ser Su testigo. ¿De qué te quejas? Cristo también

se dignó trabajar con sus manos, quiso ejecutar tareas tan humildes como las tuyas, hacer mesas, bancos, camas, armarios, cajones, todos los trabajos familiares. El también chocó con la dificultad de reunir discípulos, de hablarles, de conquistar a los incrédulos. Él también estuvo fatigado muchas veces, deseó que se alejara su cáliz, se creyó abandonado del Padre, en la hora terrible y oscura”. (op. cit. pág. 81).

CARIDAD: “¡La caridad! ¡La caridad verdadera consiste en impedir que se envenene a la gente! ¡Es correr en ayuda de los que son miserablemente asesinados! Aunque sea preciso pelear para salvarlos”. (op. cit pág. 86).

CASTIDAD: “Les demostraba que era posible ser casto. Les pintaba la felicidad y la energía de un muchacho poseído de un gran ideal. Los convencía que la clase obrera necesita de hombres de carácter”. (op. cit pág. 86).

PERTENENCIA: “El pueblo no se entrega sino a aquellos en los que se reconoce. No aceptan sino a los que reconoce como “suyos”. (op. cit pág. 88).

“Así pude experimentar lo que significa ser popular y miserable al mismo tiempo. Y solo, sin trabajo, sin sostén, sin la certeza del mañana, sin nada, aplaudido por lo jóvenes, a veces llegué a quejarme de haber hecho obras, de haberme sacrificado”. (op. cit pág. 106).

APOSTOLADO: “Volver a vivir sobre la Tierra la aventura de los apóstoles y de Cristo. Pues bien, lo había conseguido. Ya poseía lo que había pedido: la incomprensión, los odios, la soledad, el sufrimiento”. (op. cit pág. 106).

“Ellos luchaban contra la dudas, las tentaciones, la sensualidad”. (op. cit pág. 113).

“Hablábamos de fútbol y eso me hizo pasar por un tipo simpático”. (op. cit pág. 113).

“En cuanto tenían un problema venían a mí porque yo siempre me había mantenido digno”. (op. cit pág. 116).

“Cómo necesita uno consolarse”. (op. cit pág. 116).

...a pesar de la adversidad. “No se había perdido todo su trabajo”. (op. cit pág. 116).

MORAL: “Si todavía conserva en su corazón la menor ilusión de elevación moral, acepte siempre la idea de que una cierta continencia es necesaria. Se es casto con naturalidad cuando un hijo o la esposa están mal”. (op. cit pág. 117).

“La única moral, si queremos hablar con sinceridad, consiste en que se asegure al obrero lo necesario para alimentar a cuantos pibes le dé la gana tener”. (op. cit pág. 118).

SOCIALISMO: “Una vez más observé cómo los viejos socialistas están emperrados en su anticlericalismo. Algunos comunistas me apoyaban y me defendían”. (op. cit pág. 152).

VIVIR POR LA FE: “Toda nuestra vida debe ser una misa”. (op. cit pág. 155).

ESTRATEGIA: enseñaba el Padre Lootens: “Estar siempre “por” alguna cosa y nunca “contra” nada, tener la palabra final, arreglarse para hacer reír”. (op. cit pág. 171).

“El obrero es inculto porque nadie se preocupó por su educación. No basta el salario, ¡También tiene un alma!”. (op. cit pág. 213).

“Por bajo que caiga un hombre, nunca creas la causa perdida”. (op. cit pág. 220).

“Los hombres se prueban en el crisol de la humillación”. (Eclesiástico II. 1.5) (op. cit pág. 240).

“Es necesario ir al hombre”. (op. cit pág. 241).

POLÍTICA: “Una vez más comprendí que la multitud es cobarde y que nunca debería contar con ellos”. (op. cit pág. 133).

“La revolución no es bella, sé lo que es, yo la hice”. (op. cit pág. 242).

“Ningún ideal político puede salvar a la juventud de las tentaciones del materialismo”. (op. cit pág. 244).

“Comenzad por cambiaros a vosotros mismos interiormente”. (op. cit pág. 244).

“Ser perseguido es el santo y seña de que marchamos dentro del orden: adelante entonces”. (op. cit pág. 245).

“Nosotros somos los pescadores de hombres”.

JUVENTUDES DE OBREROS CATÓLICOS.

Su obra de cabecera fue y será la “RERUM NOVARUM”.

Marcelo Luis Breide Obeid



El testigo del tiempo

EL CARDENAL SARAH PIDE QUE SE CELEBRE LA MISA HACIA EL ORIENTE

El cardenal Roberto Sarah, prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos se expresó así en una entrevista concedida a *Familia cristiana*:

“Deseo suscitar una gran reflexión sobre esta cuestión, a fin de ubicar la eucaristía en el centro de nuestra vida. He comprobado que muchas de nuestras liturgias se convierten en espectáculos. Con frecuencia, el sacerdote más que celebrar por el amor a Jesucristo a través de su sacrificio, lo hace como si se tratara de un encuentro entre amigos, una comida convivial, un momento fraternal. Buscando inventar liturgias creativas o festivas, corremos el riesgo de un culto demasiado humano, al nivel de nuestros deseos y de las modas del momento. Poco a poco, los fieles se alejan de lo que nos da la Vida. Para los cristianos, la eucaristía, es una cuestión de vida o de muerte!

¿Cómo poner a Dios en el centro?

“La liturgia es la puerta de nuestra unión a Dios. Si las celebraciones eucarísticas se transforman en auto celebraciones humanas, el peligro es inmenso, porque Dios desaparece. Hay que comenzar por reubicar a Dios en el centro de la liturgia. Si el hombre es el centro, la Iglesia se transforma en sociedad puramente humana, una simple ONG, como ha dicho el papa Francisco. Si, a la inversa, Dios está

en el corazón de la liturgia, entonces la Iglesia recobrará su vigor y su savia! “*En nuestra relación con la liturgia se juega el destino de la fe y de la Iglesia*” escribía de manera profética el cardenal Ratzinger.

¿Qué remedio recomienda?

“El reconocimiento de la liturgia como obra de Dios supone una verdadera conversión del corazón. El Concilio Vaticano II insistía sobre un punto importante: en este nivel, lo importante no es lo que nosotros hagamos sino lo que Dios hace. Ninguna obra humana podrá realizar nunca lo que se encuentra en el corazón de la misa: el sacrificio de la cruz.

La liturgia nos permite salir de las paredes de este mundo. *Encontrar la sacralidad y la belleza de la liturgia* requiere pues un trabajo de formación para los laicos, los sacerdotes y los obispos. Se trata de una conversión interior.

Para reubicar a Dios en el centro de la liturgia, *hace falta también el silencio*: esa capacidad de callarse para escuchar a Dios y su palabra. Yo afirmo que no nos encontramos con Dios sino en el silencio y en la profundización de su palabra en la intimidad de nuestro corazón.

¿Cómo hacer concretamente?

Convertirse, es volverse hacia Dios. Estoy profundamente convencido de que nuestros cuerpos deben participar en esta conversión. *Ciertamente el mejor medio es celebrar, sacerdotes y fieles, vueltos juntos hacia la misma dirección*:

hacia el Señor que viene. No se trata, como se entiende a veces, de celebrar dando la espalda a los fieles o frente a ellos. El problema no es ese. Se trata de volverse juntos hacia el ábside que simboliza el Oriente, el lugar del trono de la cruz del Señor resucitado.

Mediante esta manera de celebrar, experimentaremos, hasta en nuestros cuerpos, la primacía de Dios y de la adoración. Comprenderemos que la liturgia es en principio nuestra participación en el sacrificio perfecto de la cruz. Hemos hecho la experiencia personalmente; celebrando así, la asamblea, con el sacerdote a la cabeza, es como aspirada por el misterio de la cruz en el momento de la elevación.

Pero, ¿está autorizada esta manera de hacerlo?

Es legítima y conforme a la letra y al espíritu del Concilio. Como prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, tengo que recordar que la celebración hacia el Oriente está autorizada por las rúbricas del Misal, que precisan los momentos en que el celebrante debe volverse hacia el pueblo. Así pues no hay necesidad de autorización particular para celebrar frente al Señor. Así, en una columna publicada por *L'Osservatore Romano*, en junio de 2015, propuse que los sacerdotes y los fieles se vuelvan hacia el Oriente al menos durante el rito de la penitencia, durante el canto del *Gloria*, las oraciones y la plegaria eucarística.

Para la comprensión de muchos, el cambio de orientación del altar está ligado al Vaticano II. ¿Qué hay de cierto?

Más de cincuenta años después de la clausura del Vaticano II, ies de necesidad urgente que leamos esos textos! El Concilio inunca ha pedido celebrar la misa frente al pueblo! Este

asunto no fue tampoco abordado por la constitución *Sacrosanctum concilium*.... Más aún, los Padres del Concilio querían subrayar la necesidad para todos de entrar en participación del misterio celebrado. En los años que han seguido al Vaticano II, la Iglesia ha buscado los medios de poner en marcha esa intuición.

Así, celebrar cara al pueblo se ha convertido en una posibilidad, pero no una obligación. La liturgia de la Palabra justifica el cara a cara del lector y de los oyentes, el diálogo y la pedagogía entre el sacerdote y su pueblo. Pero desde que llegamos al momento en que nos dirigimos a Dios, a partir del ofertorio, es esencial que el sacerdote y los fieles se vuelvan juntos hacia el Oriente. Eso se corresponde totalmente a lo que han querido los Padres conciliares.

Creo que hay que volver al texto del Concilio. Ciertas adaptaciones a la cultura local probablemente no han sido bastante maduras. Pienso en la traducción del Misal romano. En algunos países se han suprimido elementos importantes, en especial sobre el momento del ofertorio. En francés, la traducción del *Orate fratres* ha sido truncada. El sacerdote debería decir: "*Orad mis hermanos para que mi sacrificio, que es también el vuestro, sea agradable a Dios Padre todopoderoso*". Y los fieles deberían responder: "*Que el Señor reciba de vuestras manos este sacrificio para alabanza y gloria de su nombre, para nuestro bien y el de toda su santa Iglesia*". En la audiencia que me ha acordado el Papa el sábado 2 de abril, ha confirmado que las nuevas traducciones del Misal romano deben imperativamente respetar el texto latino..... (....)"

Le Salon Beige,
25 de mayo de 2016

LIBROS RECIBIDOS

- BAQUERO LAZCANO, Pedro; *El Canto del Espíritu Santo*, Ed. Lerner, Córdoba, 2015, 108 págs.
- BOJORGE, Horacio; *Salió El Sembrador*, Ed. Lumen, Buenos Aires, 2015, 112 págs.
- CAPIZZANO, Hernán M.; *Exploradores de Don Bosco*, Ed. Origen y Fundación, Buenos Aires, 2015, 150 págs.
- CAPIZZANO, Hernán M.; *Católico y Nacionalista, Enrique P. Osés*, Ed. Memoria y Archivo, Buenos Aires, 2016, 168 págs.
- MONTILLA, Ángela J. – FRIAS, Eduardo A.; *Otra mirada Redactores de la Constitución Argentina*, Ed. Dunken, Buenos Aires, 2003, 70 págs.
- LEIGUARDA, Ramón; *El Flagelo de las Adicciones, Complicaciones neurológicas y psiquiátricas del abuso de drogas*, Ed. Swiss Medical, Buenos Aires, 2016, 70 págs.
- GELONCH VILLARINO, Edmundo; *Don Quijote como Ideal de Hombre*, Ed. Ediva, San Rafael, 2016, 186 págs.
- GELONCH VILLARINO, Edmundo; *Las Gracias y desgracias de la Argentina, Una visión política desde el Salmo II*, Ed. El Álamo, San Rafael, 2016, 186 págs.
- GELONCH VILLARINO, Edmundo; *Familia Educación y Corrupción, Una visión disidente de las "Ciencias de la Educación"*, Ed. El autor, Córdoba 2016, 614 págs.
- INNOCENTI, Ennio, y AAVV; *La Gnosi Dei Perfetti Nell' Arte Nell' Estetica, Acura di Ennio Innocenti*, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbis, Roma 2016, 420 págs.
- MIRANDA, Sebastián; *Jordán Bruno Genta y la Gesta de Malvinas*, Prólogo Nicolás Kazanzew, Ed. Grupo Unión y Ediciones Soberanía Buenos Aires, 2015, 146 págs.
- SÁENZ, Alfredo, *Beata Antonia de San José, Mama Antula*, Ed. Gladius, Buenos Aires, 2016 72 págs.
- DESCOTTE, Mario Luis; *El Congreso de Tucumán y su Época*, Ed. Narnia, Fondo Editorial San Francisco Javier, Mendoza, 2016, 286 págs.
- CAPANEMA FERREIRA E MELO, Pericles; *El Sagrado Corazón de Jesús*, Ed. Asociación Civil Fátima La Gran Esperanza, Buenos Aires, 2011, 80 págs.
- JUNCO DE CALABRESE, Ethel; *EURÍPIDES, y La Belleza del Bien*, Ed. Universidad Panamericana, Zacatecas 2016. 136 págs

REVISTAS RECIBIDAS

- AHORA** Información, c/Zurbano, 71 of 3 28010 Madrid:
- Nº138, Parlamento enero-febrero 2016
- DIALOGO** Ediciones Ediva cc376 San Rafael, Mendoza

ECCLESIA, Revista de Cultura Católica. Via degli Aldobrandeschi 190, 00163 Roma (Italia)

ETHOS Revista de Filosofía Práctica, Viamonte Nº1596, piso 1º, Buenos Aires, Argentina

FUERZA NUEVA, c/Alcántara, 57 °"F". 28006-Madrid

ESPIRITU, Revista del Instituto Filosófico y del Instituto Santo Tomás. Fundación Balmesiana, Ed Balmes, Duran I Bas, 9 08002 Barcelona Nº 151. Enero-Junio 2016

INSTAURARE omnia in Christo. Casella postale n.27 Udine. Centro. I-33100 Udine (Italia)
Maggio- Agosto 2016 Lésortazione "Amoris Laetitia" Di Papa Francesco.

LECTURES FRANÇAISES, B.P1., 86190 Chiré-en-Montreuil (France)

Nº 709 Les 130 Salopards et l'Anneau de Jeanne

Nº 710 46emes Journées Chouannes,

Nº 711-712 La France eut disparaitre.

Nº 713 Revue de la Politique française

LECTURE et TRADITION, B.P 70001 - - 86190 Chiré-en-Montreuil (France)

Nº 61 La plus grande fratrie durant la Grande Guerre: les frères Ruellan

Nº 62 Chiré: Un demi-siècle de combat pour le livre!

Nº 63-64 Les auteurs temoignent.

Nº 65 Le ralliement de Leon XIII

NUEVA LECTURA, La Revista Libro - Mensual - Ayacucho 236 P.B. "A" (1025) Buenos Aires

Nº 262, William Shakespeare, Católico Clandestino.

Nº 263, La influencia de San Cayetano.,

Nº 266 Milagro Eucarístico De Santa Clara De Asís

NEWMANIANA, Paraná 787(1640) Martínez, Pcia. De Buenos Aires Argentina

Nº 68 La Mejor Parte

PROYECCION, Teología y mundo actual, Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada (España)

SALAMANTISENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca

Vol. 63 Fasc. 1 enero abril 2016, Un profeta en el conflicto de las interpretaciones, Is 40-48 y los textos neobabilónicos

TODO MARIA, Ayacucho 236 P.B. "A" (1025) Buenos Aires

Nº 217 Excelencias del Carmen

Nº 218 La Macarena perdió el pañuelo

Nº 221 La Medalla Milagrosa

Recensión sobre el Diccionario de Antinomias y Distinciones del Arq. Patricio Randle

“*Qui bene distinguit, bene docet*”
(Quien distingue bien, enseña bien).

La presente recensión surge como resultado del homenaje realizado al fallecido arquitecto Patricio Randle el día 24 de mayo de 2016 en la sede del Instituto de Filosofía Práctica. Ese día se recordó el pensamiento de este autor tan prolífico y polifacético, quien fue en vida, según expresión de uno de los expositores, “un verdadero universitario”.

Siguiendo la exposición brindada en ese día, ofreceré a continuación, y en primer lugar, una breve introducción al diccionario, a su contenido y finalidad, para luego pasar a una segunda parte en que tomaré alguna de las voces del diccionario a fin de permitir un sucinto contacto directo con la obra.

PRIMERA PARTE:

El diccionario fue impreso en México, en el año 2008, y constituye, como su nombre nos indica, un muy especial tipo de diccionario. No hallaremos en él una lista alfabética y enciclopédica de voces. Muy al contrario, el autor separó en capítulos temáticos grupos de conceptos y/o nociones antinómicas que merecen un estudio simultáneo. El propio autor nos señala que el primer diccionario escrito, obra de un erudito inglés de principios del siglo XIII (John Garland), no estaba ordenado alfabéticamente sino, casualmente, por grupos de palabras afines a un tema, y en lengua latina por supuesto.

Ahora bien, ¿por qué hablar de antinomias?, o incluso antes, ¿qué es una antinomia? El autor nos lo dejó explicado en su introducción, conforme lo que a continuación resumiré.

¿Qué es una antinomia?:

- En primer lugar el diccionario de la Real Academia Española define a una antinomia, en su segunda acepción, como la “*contradicción entre dos principios racionales*” (en una primera voz la refiere como una “*contradicción entre dos preceptos legales*”, aclarando que la palabra proviene del griego anti – contra -, y nomos – ley -).
- En segundo lugar, explica el Arq. Randle que puede haber un parecido con los antónimos, definidos como “*palabras que expresan ideas opuestas o contrarias*”, aunque aclara que las antinomias van más allá por cuanto pueden tratarse de palabras contradictorias. En tal sentido, define a los conceptos contrarios como aquellos conceptos opuestos dentro del mismo género; y a los contradictorios como aquellos conceptos excluyentes

unos de otros sin que haya término medio posible, o como “dos términos opuestos dentro de dos géneros diferentes y excluyentes tanto cuantitativa como cualitativamente, sin que exista término medio posible” (ejemplos de los primeros podrían ser antinomias que permita punto medio como blanco, negro, gris; y de los segundos las siguientes proposiciones: todo hombre es mortal y algún hombre no es mortal, en donde no pueden ser ambas simultáneamente verdaderas).

- En tercer lugar, el autor da una noción filosófica de antinomia, entendiéndolo por tal a “una contradicción entre dos aserciones relativas a un mismo caso, o entre dos principios racionales”. Asimismo, con mucho tino la distingue de la versión kantiana de la antinomia de la razón, determinada cuando “una proposición resulta, a la vez, verdadera y falsa” (lo cual, a decir verdad, constituiría una paradoja, algo bastante diferente).
- Por último, en cuanto a lo que la palabra antinomia significa, detalla una lista de las diversas variedades antinómicas dando los siguientes ejemplos: “hay antinomias de toda laya: en algunos casos se trata de simples antónimos (tesis-antítesis), en otros de diferencias sustanciales, frecuentemente inadvertidas (sociedad-comunidad), a veces consisten en conceptos complementarios (ortodoxia-ortopraxis), no poco frecuentemente de ideas confusas (verdad-exactitud) y usualmente de matices que exigen una distinción sutil (legítimo-legal)”.

¿Por qué un diccionario de antinomias?:

- El Arq. Randle dedica varios párrafos a explicar el fin que perseguía al redactar el presente diccionario. Ya en la primera hoja de su introducción leemos que “El objetivo de este diccionario no es hacer juegos de palabras, buscar antinomias como entretenimiento, sino contribuir a alcanzar significados que, a veces, se presentan borrosos, confusos y hasta contradictorios”. De ahí la justificación del empleo de antinomias, dado que: (i) ellas permiten “...precisar mejor el significado de las palabras, de los conceptos que encierran, pues confrontadas con sus opuestos se terminan de definir mejor”; (ii) “...el uso común nos habitúa a no preguntarnos por el sentido exacto de las palabras, pero al aparecer, confrontadas con las opuestas, nos obliga a repensarlas”; (iii) “...siempre hay matices que no se ponen en evidencia sino en determinados contextos”.
- En definitiva, el Arq. Randle ha captado muy bien la potencia pero al mismo tiempo la debilidad o limitación de nuestra inteligencia, que precisa descomponer la realidad para poder estudiarla y aprehenderla. El propio autor lo dice citando al Dr. Roberto Brie: “la distinción es una de las operaciones más naturales y espontáneas del entendimiento, por la cual separa una cosa de la otra que en el orden real no están separadas. Gracias a esta operación, el entendimiento avanza en el conocimiento del mundo, del yo, de la historia, de la naturaleza, de la materia o de Dios”.
- Asimismo, nos precave contra los riesgos de una interpretación idealista de su obra al afirmar que “Esta exposición de antinomias no tiene por objeto

*demostrar que de la contradicción de opuestos surge una superación de su síntesis – aun en el caso de que sea factible –; no se alcanza la integridad ni la coherencia de la verdad, ni la unidad ontológica”. A lo que añade luego “lejos de nosotros el creer que las ideas puras permanecen perfectamente claras y separadas en el cielo platónico. Por el contrario, en la realidad concreta las ideas puras están mezcladas y, a la vez, muy unidas. El análisis no puede quedarse en la separación de las ideas sino que exige una síntesis. El pensamiento disocia, pero sólo por método, y después une. **Y esa es la meta final de este glosario: distinguir para comprender mejor”.***

En lo que refiere a las diversas temáticas abordadas, la sola consulta del índice sorprende por su variedad. Estamos ante un pensador que intentó abarcar muchas parcelas de la realidad. El diccionario en su conjunto se divide en seis capítulos en total, en donde el primero se dedica a las antinomias filosóficas; el segundo a las religiosas; el tercero a las que llamó tecno-científicas; el cuarto a las políticas, económicas y sociales; el quinto a las médicas y de biología humana; y el sexto dedicado a las misceláneas, añadiendo el autor que aquí “están reunidas las de uso coloquial”.

Por último, antes de pasar a la segunda parte de esta exposición, creo que resulta sumamente interesante detenernos un momento en la lectura de por lo menos algunos de los consejos que el autor nos dejó sobre cómo usar este diccionario. Los mismos nos terminan de dar una idea acabada de la utilidad que esta obra puede prestarnos:

- Para empezar destaco el “No intentar leerlo de corrido”;
- “No dar por supuesto sino desconfiar el sentido que se suele dar a las palabras vulgarmente”;
- “Saborear los matices que aparecen cuando un término se lo confronta con otros opuestos o afines”;
- “No deducir que cada antinomia por ser explicitada agota el tema”;
- “Recordar que no se trata de un libro de recetas a ser aplicadas, sino un estímulo para repensar o pensar libremente”;
- “Quien no experimente el goce intelectual de indagar sobre lo desconocido tanto como reflexionar sobre lo sabido, perderá el sentido fundamental de la obra”;
- “Recordar que nunca se intenta dar la palabra final, sino servir de estímulo para la reflexión posterior”.

SEGUNDA PARTE:

A continuación se hará un vuelo rápido por los diversos capítulos del diccionario, brindando algunos ejemplos seleccionados.

1) Antinomias filosóficas

Un simple vistazo al índice de este capítulo muestra un extenso repertorio de antinomias de lo más sustanciales, tales como: acto-potencia, azar-nece-

sidad, caos-cosmos, causa-efecto, cualidad-cantidad, duda-certeza, el ser-la nada, eros-ágape, individuo-persona, ley-anomía, materia-forma, posible-probable, sensible-inteligible, vida-muerte, entre muchas otras.

ERUDICIÓN-SAPIENCIA:

“Erudito es aquel muy instruido en alguna o varias ciencias, persona que ha acumulado mucha información sobre determinados temas”.

En cambio, *“sabio es el que no sólo sabe mucho y bien sino que sabe lo que hay que saber”.*

Por tanto, *“(...) la erudición no se opone a la sabiduría y un sabio puede ser, sin óbice, a la vez, un erudito en algunos temas”.*

Concluye nuestro autor que *“la diferencia capital sería que el erudito no está necesariamente comprometido con la búsqueda de la verdad que es el objeto último de la sapiencia. La erudición es una acumulación de conocimientos dispersos mientras la sapiencia es una aproximación a la unidad del saber”.*

EL TIEMPO-LA ETERNIDAD

Un asunto tan complejo aparece explicado con bastante claridad por el Arq. Randle. Comienza por las definiciones clásicas de tiempo y eternidad (medida del movimiento el primero; posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable el segundo), para abordar luego sencillas explicaciones: *“Vulgarmente se piensa que la eternidad es el tiempo futuro infinito. Sin embargo, habría que decir que la eternidad está fuera del tiempo (...) porque todos los momentos del tiempo son igualmente distantes de la eternidad”.* *“Solamente Dios es eterno en sentido estricto (...) En Él está ausente toda evolución...”.* En cambio, *“el tiempo siempre es devenir, razón por la cual la eternidad –que es otra cosa- no debe pensarse como un tiempo que no termina nunca. La noción de tiempo está asociada a la de movimiento y de cambio...”*

Añado por mi parte una feliz comprobación de las correctas vinculaciones con otras antinomias, pues si buscamos el binomio intelecto-razón (aquella clásica cuestión de las dos facetas de la facultad intelectual del hombre, *“una discursiva (...) y otra intuitiva”*), hallaremos que nuestro autor, con mucho tino, explica que *“la ratio y el intellectus se relacionan entre sí como el tiempo y la eternidad (...)”*, no puede haber la una sin la otra, *“todo proceso intelectual comienza en una intuición y debe conducir a ella por la mediación de procesos discursivos racionales”*. Esta misma vinculación podría referirse también al anterior binomio de erudición y sapiencia, o al de ciencia-sabiduría, que le está muy emparentado. Aquí veo claro aquel inicial consejo del autor de pretender que esta obra sirva de estímulo para la reflexión posterior y también aquello de *“saborear los matices que aparecen cuando un término se lo confronta con otros opuestos o afines”*.

FILOSÓFO-PROFESOR DE FILOSOFÍA:

Menciono este binomio, sobre el cual el propio autor anticipa no constituir una antinomia, por cuanto es algo que puede darse comúnmente.

Por un lado, filosofar, para nuestro autor, “*es poder entrar de lleno en materia partiendo de cero –desde los orígenes, con originalidad: aquí y ahora- y no, como es frecuente, haciendo historia de la filosofía, aunque toda la tradición filosófica es garantía de fecundidad para el que parte de ella...*” Por tanto, “*el filósofo no es un erudito sino alguien que se introduce en los temas filosóficos desde las primeras causas, con pathos, y es capaz de transmitirlo aunque sin ignorar el pensamiento ya desarrollado por otros*”. Por su parte, “*el profesor de filosofía, en el mejor de los casos, fija el contexto en que se ha fijado el pensamiento filosófico hasta ahora, brinda referencias del caso y demuestra que es muy difícil descubrir la pólvora o inventar algo que no haya sido planeado antes*”.

2) Antinomias religiosas:

Nuevamente mirando el índice vemos incontables antinomias sumamente interesantes: ángel-bestia, bien-mal, consistorio-cónclave, Dios-diablo, el espíritu-la carne, Fe-obras, ícono-ídolo, infierno-paraíso, ocio-culto, pecado-gracia, réprobo-elegido, entre muchas otras.

Tomemos sólo algunas.

ASCETA-MÍSTICO

Explica el Arq. Randle que “*en la vida espiritual adecuada no hay contraposición entre asceta y místico pero hay una distinción por cuanto el ascetismo es dominio de las pasiones y la mística es conversión a Dios, contemplación y unción*”.

“*El asceta se dedica en especial a la práctica de la perfección cristiana*”. Y por extensión se aplica lo dicho a quienes viven sobriamente en extremo. Con más precisión define el ascetismo como “*todo sistema de moral que recomienda al hombre no gobernar sus necesidades subordinándolas a la razón y a la ley del deber, sino de sofocarlas enteramente o por lo menos resistir tanto cuanto nuestras fuerzas lo permitan; entendiendo esas necesidades no solamente como las del cuerpo sino también del corazón, de la imaginación y del espíritu*”.

Por otro lado, “*el místico es quien se entrega totalmente a la vida espiritual y contemplativa*”. “*(...) el misticismo implica una relación con el misterio. Se trata de una tendencia religiosa y un deseo del alma humana hacia una unión íntima con la Divinidad*”.

EL BUEN LADRÓN-EL MAL LADRÓN

Toma aquí el Arq. Randle la escena de la crucifixión de nuestro Señor y nos enseña sobre estas dos figuras bíblicas: “*(...) se trata de dos seres antinómicos: el primero entre presuntuoso e irónico y el otro compasivo y piadoso*”.

Nos da a conocer incluso sus nombres: “*Dice la tradición evangélica que los dos ladrones se llamaban Gernas el de la izquierda y Dimas el de la derecha, el buen ladrón*”.

Luego, citando a padres y doctores de la Iglesia indica que: [según San Ambrosio] “*este es un admirable ejemplo de verdadera conversión. El*

Señor lo perdonó pronto porque pronto se convirtió: la gracia es más poderosa que la súplica, y el Señor concede siempre más de lo que se le pide. Con Santo Tomás añade que “(...) puede ser [que] los dos ladrones representaban a los dos pueblos que habían de ser crucificados con Cristo por medio del bautismo...”, y completa con el relato de la vidente Santa Catalina Emmerich, según la cual Jesús le dijo a Dimas que “*Tus pecados te son perdonados*”.

Concluye afirmando que toda esta escena es “(...) un ejemplo de Cristo Rey. Ahí comienza el Juicio Final: uno al Cielo, otro al Infierno”.

OCIO-CULTO

Binomio sumamente importante y explicado de modo diáfano y sencillo: “(...) no es posible el auténtico ocio sin el culto. Al revés, puede observarse que la gente que no sabe calmarse, que es víctima del activismo, lo es porque no adora a nada”.

“Cuando no hay paz, ni sosiego, es porque no hay culto. Uno permanece tranquilo y es capaz de contemplación cuando percibe que hay algo profundo, algo sagrado, de lo contrario todos se convierten en nuevos medios y en los instrumentos no hay lugar para quedarse como si fueran fines”.

3) Antinomias tecno-científicas:

Pueblan este capítulo antinomias tales como agudo-obtuso, apogeo-perigeo, átomo-molécula, bit-byte, costa-ribera, explosión-implosión, fisión nuclear-fusión nuclear, generador-alternador, longitud-latitud, materia-anti-materia, paleolítico-neolítico, entre muchas otras.

BIT-BYTE

De modo original, encontramos en este capítulo tecno-científico múltiples antinomias acerca de cuestiones del tan actual mundo de la informática, tales como hardware-software, impresora láser-a chorro de tinta, o computadora digital-analógica. Se encuentran definidos de modo breve y no dejan de llamar a la curiosidad.

En lo que a bit-byte toca, nuestro autor da una correcta definición del acrónimo bit (dígito binario) como la “*unidad básica más pequeña de información consistente en 0:1*”. En cuanto al byte, da una definición quizás imperfecta pero utilizable: “*seis u ocho bits que operan como una unidad generalmente más corta que una palabra*”. La imperfección, a nuestro criterio, devendría de la ausencia de la diferencia específica en la definición (al menos de modo explícito), esto es, que el byte era, en su origen, la porción más pequeña de bits que una computadora podía “*morder*”(procesar) a la vez (en inglés morder se dice “*bite*”, aunque sin la “*y*”). Pero de nuevo, esta antinomia se trae a colación por la curiosidad que nos genera su inclusión.

QUÍMICA-FÍSICA

Dejó aquí nuestro autor una excelente descripción de ambas ramas del saber. “La química trata de varias sustancias elementales o formas de la materia que componen a todos los cuerpos y su susceptibilidad al cambio o mutaciones de la misma materia (...) Fue reconocida como ciencia sólo en el siglo XVI y como química orgánica sólo a principios del siglo XIX...”. Por otro lado, la física es “ciencia natural según el sistema aristotélico (...) En el uso corriente (...) se restringe a tratar propiedades de la materia y la energía y su acción bajo diferentes formas (...) se divide en general: la que trata de fenómenos de naturaleza inorgánica (física molecular, física del éter, dinámica, etcétera) y aplicada, la que concierne a fenómenos especiales (astronomía, meteorología, magnetismo terrestre, etcétera)”.

Y en cuanto a ambas, “La diferencia entre física y química no es tan sencilla. Prueba de ello es la existencia de una físico-química que estudia la combinación de fenómenos físicos y químicos”.

FISIÓN NUCLEAR-FUSIÓN NUCLEAR

Tan sólo para mostrar la diversidad de temas tratados, menciono esta otra antinomia, correctamente conceptualizada por el autor: fisión como “ruptura de un núcleo atómico bajo la fuerza de un impacto por una partícula elemental liberadora de una enorme cantidad de energía para producir elementos más livianos (...)” y fusión nuclear, que se da “cuando dos núcleos atómicos se combinan en una reacción termonuclear para formar otros núcleos, liberando, en el proceso, una gran cantidad de energía”. Aquí el autor habla de reactores nucleares de ambos tipos aunque en realidad, los de fusión son apenas experimentales por no haberse alcanzado aún una suficiente viabilidad en este tipo de tecnología.

RÍO ARRIBA- RÍO ABAJO

Esta antinomia presenta una rica descripción del autor aprovechando otras disciplinas en las cuales era muy versado, a saber, la geografía y el urbanismo.

Comienza por explicarnos que las expresiones río arriba y río abajo “literalmente quiere decir contra la corriente o a favor de ella”, pero que de modo figurado significan “enfrentar las dificultades, contra todo obstáculo”, o “seguir la corriente, no poner ningún reparo a lo que se dice, a lo que se hace”. Luego llegará a lo que me interesa dejar señalado, esto es, que, siguiendo las contribuciones de Patrick Geddes (un biólogo escocés), es posible “explicar los diversos géneros de vida (...) [imaginando] un corte longitudinal, de las fuentes a la desembocadura, del valle de un río”. De este modo, “en las alturas se practica la minería, la silvicultura, y a medida que se desciende aparece la agricultura, la ganadería extensiva, los viñedos, las huertas y en la desembocadura la pesca”. “Río arriba se desarrollan ciertos géneros de vida diversos de los de río abajo y aunque hoy, con el desarrollo de la tecnología, las diferencias no sean tan netas, la naturaleza todavía retiene características que influyen en el comportamiento (económico) de los hombres”.

4) Antinomias políticas, económicas y sociales:

Capítulo con extenso índice. Destaco las antinomias de ácrata-burgués, autonomía-heteronomía, bien común-voluntad general, cambio-tradición, clase-casta, concordia-discordia, dictamen-veredicto, el centro-los extremos, gobierno-administración, ilegítimo-ilegal, nacionalización-privatización, paz-guerra, proletario-burgués, representación-participación, urbanismo-desurbanismo, entre otras muchas.

Veamos algunas.

ARISTOCRACIA-OLIGARQUÍA

Nos da nociones para ambas, siendo la primera *“gobierno de unos pocos escogidos, se supone los mejores”* y la segunda *“gobierno de unos pocos en su propio beneficio”*.

Nos explica que hay aristocracias abiertas o cerradas, según la permeabilidad al ascenso de nuevos miembros.

Por lo mismo, relata que *“cuando el origen noble, el poder, la riqueza, los privilegios marcharon juntos y fueron hereditarios, el concepto tuvo connotaciones nobiliarias (...) de ser originalmente gobierno de los mejores –aristoi- fue decayendo para ser grupo de los más privilegiados, con razón o sin ella”*.

Y concluye explicando que *“todos los regímenes, de hecho, tienden a caer en manos de un pequeño grupo de personas, independientemente de su orientación ideológica. Incluso gobiernos revolucionarios que alcanzan el poder subvirtiendo el orden y los valores terminan siempre por ser ejercidos por un grupo reducido de personas”*.

CIUDAD FORMAL-CIUDAD INFORMAL

Una antinomia muy actual. También llama al binomio antinómico como ciudad legal-ciudad ilegal, y se relaciona con el de urbanismo-desurbanismo.

Dice el Arq. Randle que *“se trata de la brecha que se ha creado, como nunca antes, entre la ciudad tradicional y las excrescencias urbanas generadas por la no asimilación de población ingresada abruptamente a las ciudades por diversas causas (...), los asentamientos precarios han tendido a arraigarse conformando áreas con distintas denominaciones en todo el mundo: shanty-towns (en inglés), bidonvilles (en francés), chabolas (en España), ciudades libres (en Perú), favelas (en Brasil)”*. Justamente a raíz de esta persistencia denota su oposición *“a la ciudad convencional, con sus normas edilicias y regulaciones para su funcionamiento”*.

Brinda el autor definiciones de ambas ciudades:

“La ciudad formal es la ciudad que como asociación de seres semejantes tiene por fin la vida más perfecta posible (Aristóteles) o (...) lo mejor de todas las obras humanas (Cicerón). Es la ciudad con forma, es decir, ordenada estructuralmente. Es la que logra el bien común (...), donde todos pagan tasas y la autoridad emplea esos fondos en beneficio de los vecinos,

desde proveer al alumbrado público a brindar seguridad y limpieza”.

En clara oposición con la anterior, *“en la ciudad informal no se logra una integración de la población, las casas son átomos aislados e inconexos (...). No reconocer el mal que ocasionan al cuerpo social (...) y no arbitrar medidas para su eliminación (...) es grave culpa de las autoridades, sea por “laissez-faire” o por una mal entendida solidaridad con los indigentes”.*

Y sin duda compartimos su preclaro juicio de valor al decir que *“pero aún es peor la filosofía que sostiene que el orden jurídico de la ciudad vigente hasta ahora ya no se puede cumplir, y, por lo tanto, las leyes deben bajar sus pretensiones para acomodarse a la nueva realidad (...) Por este camino no sólo se tolera sino que se justifica que se robe energía eléctrica, se usen los espacios públicos como dormitorio o se contaminen cursos de agua al usarse como cloacas, etcétera”.*

Es muy interesante comparar y completar matices con la antinomia de urbanismo-desurbanismo, en la que explica cómo, desde la antigüedad, siempre existió la conservación del orden y escala de las ciudades (salvo casos excepcionales de metrópolis) y cómo el desborde comienza con la Revolución Industrial, de la cual puede rescatarse que, incluso en plena incipiente industrialización, se pretendió aplicar un urbanismo de planificación o regulación, muy distinto de la urbanización informal de la ciudad ilegal.

IGUALDAD-DESIGUALDAD

Sobre esta rica antinomia, el Arq. Randle advierte la gran cantidad de matices a tener en cuenta, incluso debido a la carga ideológica que pueden encerrar, dando el aviso de que pretender una aplicación a modo matemático y/o absoluto conduce a utopías irrealizables, distanciadas del hombre verdadero.

Afirma el autor que *“nada que sea humano es completamente igualitario.” “El gran equívoco frecuente es confundir el concepto de igualdad ante la ley, o sea, la supresión de privilegios ilegales con el concepto de igualdad absoluta que es contra natura, pues desde el nacimiento los hombres nacen desiguales”.*

Asimismo, *“en cuanto a la desigualdad, si bien estrictamente se basa en la imposibilidad de la igualdad absoluta en todo lo humano –y, diríase, en todo lo natural-, frecuentemente es asimilada al concepto de inequidad. Lo cual es otra cosa”.*

En definitiva, *“lo indeseable es que existan exageradas diferencias sociales y económicas pero de ninguna manera que todos los ciudadanos puedan ser, social y económicamente hablando, absolutamente iguales”.*

5) Antinomias médicas y de biología humana:

Otra vez, una primera lectura del índice nos muestra temas tan interesantes como: ADN-ARN, afasia-ataxia, antígeno-anticuerpo, carcinoma-adenoma,

diástole-sístole, drogas duras-drogas blandas, epidemia-endemia, fobias-filias, homosexual-promiscuo, mandíbula-maxilar, sicótico-sicópata, virus-retrovirus, entre otras tantas. Conozcamos algunos ejemplos.

ANOREXIA-BULIMIA

En esta antinomia, el Arq. Randle nos brinda muy claras nociones de cada una:

“Anorexia: es una enfermedad nerviosa que se caracteriza por una falta de apetito provocado por una pérdida deliberada de peso (...) con desnutrición de grado variable y cambios endócrinos y metabólicos secundarios. En el 95 por ciento de los casos se trata de mujeres...”

“Bulimia: apetito exagerado e insaciable (...) se caracteriza por episodios frecuentes de hiperfagia, la preocupación persistente por la comida junto a un deseo intenso o un sentimiento de compulsión al comer. El enfermo suele intentar contrarrestar la repercusión de los atracones mediante el vómito provocado, el abuso de laxantes, el ayuno o los fármacos...”

Bulimorexia: *“(...) también llamada bulimia nerviosa, consistente en un desorden en que el enfermo come por demás, como en la bulimia, y luego se fuerza para vomitar, con un resultado parecido a la anorexia”.*

“Ambos extremos son considerados casos patológicos, psicológicos, no orgánicos”.

GÉNERO-SEXO

“Sexo es la condición natural y orgánica que distingue el macho de la hembra en los hombres, en los animales y hasta las plantas y que asegura la reproducción”.

“En el lenguaje se distingue también el género en masculino y femenino. Pero de un tiempo a esta parte existe una tendencia ideológica que prefiere reemplazar esa antinomia por la de género a fin de introducir tres orientaciones o sexopatías como normales más allá del hombre y la mujer, a saber, los homosexuales (de uno u otro sexo), los bisexuales que no reconocen meramente su sexo natural, y finalmente los transexuales, los que han sido sometidos a operaciones quirúrgicas”.

“A esto se llama orientaciones de género dando por sentado que se trata de una opción cultural que puede hacerse libremente (...) pretende convertirse en una segunda naturaleza fruto de la razón”.

Profundicemos esta antinomia con otra, la antinomia de sexualidad-genitalidad que figura varias páginas más adelante para ver el modo como nuestro autor nos advierte de la tendencia moderna de reducir lo sexual al mero aparato reproductivo, y peor aún, a una *“mera opción voluntaria”*. Ante todo este disparate que nos circunda, el Arq. Randle expresa que el hecho de que *“el hombre sea un ser sexuado de ninguna manera implica que no sea otra cosa que sexo, o que éste sea la clave de todo comportamiento (...) ni [que] el sexo sea algo puramente biológico, ni la atracción sexual se explique por la búsqueda del placer exclusivamente...”*; *“Por*

trascender lo sensitivo, el sexo tiene algo de misterioso de sagrado frente a lo cual la religión no podría ser indiferente. Y a la vez, dado que su ejercicio sin normas reduce al otro a objeto sexual, resulta natural que sea por amor, dentro del matrimonio –en un marco ético-espiritual- que su ejercicio alcance su plenitud”.

MANÍAS-MONOMANÍAS

Comenzamos por la definición de manía: *“Una manía es un trastorno sico-patológico afectivo incluido dentro de las sicosis endógenas (...) que junto a la presencia de fases de depresión endógena constituye la denominada sicosis maniaco-depresiva”.*

“Los síntomas más comunes son un estado de ánimo anormal, elevado, eufórico o irritable, exagerada autoestima, disminución de la necesidad de dormir, verborrea, fuga de ideas o experiencias subjetivas de que el pensamiento está acelerado, distraibilidad, tendencia a desviar la atención hacia estímulos externos irrelevantes, (...) marcada tendencia a la ingesta excesiva de alimentos o abuso de alcohol”.

Por otra parte, *“las monomanías se llaman a las que van asociadas a una sola idea, a saber:*

“Mitomanía: (...) tendencia constitucional a la alteración de la verdad, a la fabulación, a la mentira...”

“Megalomanía o delirio de grandeza, afán morboso de grandeza”.

“Ninfomanía: disfunción sexual de la mujer que consiste en un impulso sexual excesivo generalmente asociado a un trastorno del humor...”

“Ginecomanía: apetencia exagerada por las mujeres...”

“Melomanía: (...) afición marcada por la música, generalmente clásica, sin llegar a tener carácter patológico”.

6) Antinomias misceláneas, donde están reunidas las de uso coloquial:

En el índice de este capítulo encontramos antinomias tales como: acento-tilde, adagio-allegro, art nouveau-art-déco, barroco-rococó, bello-feo, campi-ciudad, cardinal-ordinal, cumplir-acatar, descubrir-inventar, el todo-la parte, equilibrio-armonía, extrapolar-interpolar, gourmet-gourmand, homosexualidad-homofobia, ironía-sátira, monólogo-soliloquio, omnipotente-omnímodo, polis-urbe, utopía-ucronía, violín-viola, entre muchas otras. Echemos una mirada a las siguientes.

APOLÍNEO-DIONISIÁCO

“Lo apolíneo es derivado del dios griego Apolo, a quien Zeus, según la mitología, le habría asignado una medida apropiada y un justo límite”.

Relata luego nuestro autor las cuatro frases escritas en los muros del templo de Delfos: *“Lo más exacto es lo más bello, Respeta el límite, Odia a la hybris, De nada demasiado”.*

En estas reglas se basa el ideal griego de la belleza”.

De signo contrario, y en el mismo templo (frontón oriental opuesto), remontándose al siglo IV a.C., *“está representado Dionisios, dios del caos y de la desenfrenada infracción de todas las reglas, el placer (...) de la transgresión por la transgresión misma”.*

CAMPO-CIUDAD

Esta antinomia, desarrollada de un modo excelente, principia por la búsqueda del antecedente más remoto de la misma, hallándolo en el Génesis: *“Allí (...) Yahvé reprocha a Caín el haber dicho a Abel: <Vamos al campo>, y una vez allí haberlo matado. Entonces Yahvé le dirá: <Rechazado como maldito serás de este campo...>. Caín partirá entonces <de la presencia de Yahvé> y se asentará en el país de Nod. Al oriente del Edén (...) allí fundará una ciudad, poniéndole el nombre de su hijo Henoc. Esta primera ciudad será como la antítesis del Paraíso (...) una grotesca imitación del mismo. Allí habríase originado una antinomia entre el campo y la ciudad que ha sido exacerbada por algunos pensadores”.*

Nos previene el autor sobre la exageración de lo negativo de la ciudad y lo positivo del campo, sabiendo poner esta antinomia en su justo lugar. Y aprovecha para darnos a conocer cómo esta visión equivocada de la antinomia llevó a que los puritanos ingleses, al desembarcar en Nueva Inglaterra, abominando de las *“plagas de las ciudades inglesas”* se dispusieron a formar *“colonias agrícolas, a vivir como pioneros, no a fundar ciudades”*. En igual sentido, relata que en el siglo XX, los judíos *“poblarían el nuevo Estado de Israel, siguiendo una tendencia ya manifestada por los líderes del sionismo. Descuidarán por completo la ciudad y se asentarán formando comunidades agrícolas colectivas o cooperativas: kibutz o mosbav”* (tendencia luego revertida con la posterior urbanización, justamente de tinte secularizante).

Citando a Santo Tomás, nos enseña que *“la vida natural es preferible a la artificiosa de las aglomeraciones urbanas porque la pureza de los aires la mantiene en salud”* (De Regimine principum Libro II), pero que, al mismo tiempo, el propio aquinate explica que *“al hombre compete vivir en sociedad puesto que viviendo en solitario no puede proveer a las necesidades de la vida”* a lo que agregar el Arq. Randle que *“la ciudad tiene una razón de ser valedera”*. De algún modo, nuestro autor apunta no sólo a poner a cada uno en su lugar adecuado, evitando excesos equivocados, sino señalando también los errores de pretendidas síntesis amorfas de las que señala ejemplos como los casos de los llamados socialistas utópicos, que le hacen anhelar la delimitación neta de la ciudad amurallada de la Edad Media antes que mixturas sin regulación ni virtud.

Explica brevemente sobre la evolución de las megalópolis en los países desarrollados (*“apretada galaxia de núcleos urbanos insertos en un vasto espacio regional de pequeños vacíos rurales”*).

Por último, nos dejó una bien lograda comparación entre las actitudes humanas del campo y la ciudad: *“el campo es el depositario del sentido común; la ciudad (...) del cultivo metódico”; “el hombre urbano pone su fe en la voluntad (...) [el] de campo sabe que su intención no basta, que depende de un medio que no controla totalmente y está expuesto a los avatares del clima”, “el primero puede fácilmente caer en la soberbia, el segundo en el conformismo”; “en el campo prevalece lo natural y en la ciudad la obra artificial”.*

DENOTAR-CONNOTAR

“Denotar implica subrayar algo ya indicado y se refiere al mismo significado de la palabra, independientemente de toda influencia emocional”.

“Connotar, se refiere igualmente al significado pero influido por la experiencia personal, la propia cultura o ambas”.

Nos explica el autor que en un diccionario, las definiciones dadas son denotativas. Y pone ejemplos, como el de la palabra cáncer, que denota una enfermedad pero connota dolor, angustias, etc.

ESPÍRITU ABIERTO-ESPÍRITU CERRADO

La explicación de esta antinomia me ha parecido muy bella. En primer lugar, nos dejó dicho el Arq. Randle que *“Espíritu abierto, espíritu amplio, es sinónimo de magnanimidad”; “sólo ocupando el propio lugar –su propia naturaleza- es posible abrirse a otro”; “espíritu abierto es el que está abierto a lo real, el que capta las cosas en su raíz”.* Por el contrario, *“(…) hay una versión de apertura que consiste en abrirse a todo pero no comprometerse a nada, en no definirse”; “hay una falsa apertura que consiste en no ser leal a nada, en vivir la novedad por la novedad misma; una vida discontinua, en el fondo, es una vida que no se abre realmente a nada y que en el fondo es cerrada”.*

Asimismo, nos habla sobre la magnanimidad y la pusilanimidad: *“magnanimidad es la virtud de simpatizar con muchas cosas, especialmente las que son diferentes; es tener ánimo grande, corazón amplio”.* *“Lo contrario es la pusilanimidad, estrés, cobardía, que no se abre a lo real”.*

Acusó nuestro autor al positivismo por conducir a una *“estrechez de ánimo, se limita a lo seguro y termina reduciendo el conocimiento a una acumulación de datos”.*

Por ello *“quien luego de recibir influencias sigue abierto indiscriminadamente es porque la apertura no le ha servido para sembrar y luego cosechar sino sólo para aumentar su confusión”.* Y desde ya que esta apertura *“no es hacia lo inmoral, lo erróneo, lo desagradable, sino hacia la naturaleza, intrínsecamente buena”.*

En suma, nos dice el Arq. Randle que *“en el momento de cosechar, es una virtud discriminar, seleccionar, optar, jerarquizar los conocimientos, o sea, cerrar, ajustar la mente relativamente para que quede lo valioso”.*

MISERIA-GRANDEZA

Esta antinomia comienza con una cita a Pascal cuando afirma que: “es peligroso (...) hacerle ver al hombre su miseria sin mostrarle su grandeza”. A lo que añade el Arq. Randle, con muy buen criterio, que lo contrario también es cierto.

Brevemente se nos explica que: “La conciencia de la miseria humana impide caer en el angelismo pero no debe cerrar el hombre a la magnanimidad”; “Hay un lado positivo de la miserabilidad que es el reconocimiento de nuestras limitaciones y ellas deben estimularnos a tener gestos de grandeza cuando así corresponda”; “en el otro extremo, la retórica, la grandilocuencia, el elogio desmedido de la persona revela, cuando menos, un alto grado de superficialidad, una incapacidad de penetrar en la intimidad humana y hasta un velado desprecio de la auténtica humanidad”.

Nos expone el Arq. Randle, por poner un ejemplo, cómo Freud cometió el error de reducir todo al instinto sexual, pretendiendo explicar al hombre por lo inferior, “describir la casa por el sótano, por el desván, la cloaca y el pozo ciego, omitiendo los pisos superiores”, concluyendo que esta visión de un mundo miserable induce a la locura o a la neurosis, auténtico “círculo vicioso del psicoanálisis”.

POLIS-URBE

Para finalizar esta recorrida veloz a través de las antinomias he elegido un binomio de algún modo clásico. Refiere el Arq. Randle que: “Polis, palabra griega, se traduce como ciudad-Estado pero su esencia es tanto más rica como imprecisa. En primer lugar, las ciudades de la Antigua Grecia poco o nada tenían en común con lo que hoy entendemos por ciudad (...)”; “lo definitorio (...) fue la diversificación de funciones que cumplían sus pobladores a partir de haber resuelto el problema de su subsistencia y la acumulación de excedentes, lo que le permitió que unos se especializaran en el comercio, otros pudieran dedicarse a defender el enclave, y finalmente algunos estuviesen habilitados para consagrarse al culto”; “(...) la polis sobresale entre los primeros productos de la revolución urbana, que se impuso en una civilización primitiva agrícola-pastoril. Fue la forma social que derivó del asentamiento, la comunidad política organizada, sus instituciones”; “la expansión de la cultura helénica se cumple con base en la colonización que deriva de la instalación de nuevas polis en otras tierras”.

Por otro lado, “la urbe romana está emparentada con la polis griega, ya que muchas de las ciudades fueron originalmente colonias griegas como Pompeya. Pero la ciudad romana tuvo dos notas diferentes: una, que estaba siempre integrada a una organización política mayor –República o Imperio- y otra, que si bien por un lado no era independiente como la helenística, estaba más estructurada administrativamente”. Con todo, “el proceso urbanizador de Roma tuvo una envergadura y una precisión que no se conoció nunca antes”.

Si profundizamos con otra antinomia, la de ágora-foro, veremos más riquezas y matices en esta distinción. El ágora griego “no se trataba de un

simple espacio público sino del núcleo generador de la polis, material e institucionalmente”, tenía la función de “lugar de encuentro ciudadano, espacio para la discusión de las cuestiones políticas, o sea, de interés general y particular”. La polis comienza por ser un hueco, el ágora, y todo lo demás (la arquitectura), es pretexto para delimitar su contorno. El término romano de foro, aunque muy similar y casi equivalente (significaba literalmente hueco, agujero), “nunca tuvo el sentido de generador espontáneo de la ciudad porque los asuntos locales no se mezclaban con la política imperial” (nos cuenta el Arq. Randle que sólo Atenas, en su cénit, llegó a tener dos ágoras, uno el institucional y otro el comercial).

Pues bien, hasta aquí el relato de las antinomias. Espero que este rápido sobrevuelo sobre un diccionario tan rico y variado haya despertado interés en su lectura, y, por sobre todo, permitido valorar la amplitud de conocimientos y materias que supo manejar el autor.

Para concluir, deseo citar la dedicatoria de este diccionario ya que me parece de una altura elogiabile. Dice así: “*A mi hija Verónica, Carmelita Descalza, que supera todas las antinomias sub especie aeternitatis*”.

De mi parte, pienso no requiere mayores explicaciones la dulzura y elevación presentes en la dedicatoria, pero, a riesgo de que no se haya comprendido, entiendo que aquí el autor nos está dando el norte definitivo, nos señala en qué lugar puede el hombre superar el límite de la debilidad de su inteligencia, y encontrarse con aquella Verdad de la cual y por la cual iluminar todas estas distinciones tan difíciles de abarcar en esta vida.

Quiera el Señor que nuestro autor, aquí homenajeadado, se encuentre en el Gozo de la contemplación eterna, habiendo superado ya todas las antinomias de la vida presente.

TORRELL Jean-Pierre,

Initiation à saint Thomas d’Aquin : sa personne et son œuvre,

Paris: Ed. du Cerf. Théologies, octubre de 20153, 576 pp. ISBN:
9782204105538.

Luego de casi veinticinco años de la primera edición y trece años de la segunda, se ha publicado recientemente la tercera edición de esta guía introductoria a la persona y obra de santo Tomás de Aquino. Como se aclara en el frontispicio del libro «nueva edición profundamente reelaborada y enriquecida con una bibliografía puesta al día» («*nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d’une bibliographie mise à jour*» p. 5).

El contenido del volumen en sí mismo no necesita una presentación detallada, habiéndose convertido en estos años en el libro casi obligado para quienes se introducen en el pensamiento de santo Tomás. Al mismo tiempo es uno de los estudios de referencia más utilizados por los especialistas del Doctor de Aquino

en lo que respecta a los problemas de cronología y lugar de composición de las obras tomistas (hay una traducción al español de la primera edición de la obra: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002).

Jean-Pierre Torrell, miembro de la Orden de los Predicadores, es profesor emérito de teología de la Universidad de Friburgo (Suiza). También ha sido miembro de la Comisión Leonina para la edición de las Obras de santo Tomás de Aquino, rol que le ha permitido tener acceso a numerosas fuentes y contactos personales que enriquecen notablemente esta nueva edición de su obra ya clásica, como él mismo deja entrever en varias partes del libro. Basta pensar que la nueva edición ha sido revisada puntillosamente por Adriano Oliva, presidente de la Comisión Leonina.

La obra mantiene sustancialmente la estructura y el contenido de las ediciones anteriores. Se sigue el orden cronológico de los acontecimientos de la vida de santo Tomás y en ellos se introduce paulatinamente al lector en el pensamiento del Aquinate, a través del análisis de sus escritos y el contexto histórico-especulativo en el que fueron ideados.

Pero hay algunos cambios notables respecto de las versiones anteriores como, por ejemplo, el haber incluido las modificaciones de la segunda edición en el cuerpo mismo del texto y no ya al final del libro como aparecían en la versión del 2002, por motivos de economía editorial (aquí se aclara también que la versión de 2008 no es una tercera edición sino una reimpresión de la versión del 2002).

Además se incluyen nuevas consideraciones sobre la fecha de composición del *Comentario a las Sentencias* y la cuestión de un segundo momento y lugar de enseñanza de esta obra por parte de santo Tomás (generalmente conocido como el problema de la «*alia lectura*»), donde por ahora conviene concluir que el texto tomista más seguro doctrinalmente es el que fue enseñado en París, como en general se ha sostenido (pp. 73-77). También se tienen en cuenta los recientes estudios sobre los *Comentarios* tomistas a las cartas de San Pablo y sus momentos de enseñanza, lo mismo que el *Comentario* juvenil al libro de Isaías.

En cuanto a los escritos de santo Tomás relacionados con la predicación, y de modo particular las homilias universitarias, se notan también algunas modificaciones respecto a la autenticidad de cada uno de ellas, lugar y fechas de predicación, gracias a la aparición de la edición crítica de los *Sermones* en el año 2014. El mismo Torrell publicó casi contemporáneamente al lanzamiento de este volumen de la Edición Leonina, una traducción al francés con notas y aclaraciones (cf. *Saint Thomas d'Aquin. Sermons: traduction de l'édition Léonine par J.-P. Torrell. Introduction e commentaires par J.-P. Torrell*, Paris, Ed. du Cerf, 2014). Luego del meticuloso trabajo llevado a cabo por los responsables de la edición crítica de los *Sermones*, resulta un cuerpo de veintitrés unidades de las cuales diecisiete, con gran certeza, son auténticas y las otras serían copias de predicaciones auténticas. Se pregunta Torrell cómo es posible que estos escritos no hayan suscitado el interés y la difusión que tuvieron los otros grupos de *Sermones* tomistas (el *Padre Nuestro*, *Ave Maria*, el *Credo* y el *Decálogo*) y su respuesta es que estos grupos de *Sermones* circularon por mucho tiempo como obras teológicas independientes, al modo de opúsculos, por lo que muchos manuscritos antiguos testifican su difusión y autenticidad.

Mientras que el mismo santo Tomás no se habría preocupado de reunir estas otras predicaciones como en cambio hicieron otros grandes Maestros de su tiempo como san Buenaventura y por esto nos ha llegado tan poco material; esto no quita suponer que santo Tomás, en realidad, ha tenido muchas más ocasiones de predicar en ambiente universitario que las solas unidades con las que ahora contamos (pp. 106-110).

En esta nueva edición J.-P. Torrell sigue apoyando la paternidad tomista del *Oficio de Corpus Christi* y la oración del *Adoro te*, a pesar de que la actual Comisión Leonina se encuentra dividida a la hora de pronunciarse sobre la autenticidad de la oración. Uno de los motivos de peso para no incluir esta poesía entre los escritos auténticos de santo Tomás es el hecho de que no habría testigos literarios antiguos sobre la misma. Pero con la publicación de la edición crítica de la *Ystoria sancti Thome de Aquino* de Guillermo de Tocco (a cura de C. Le Brun-Gouvanic) se establecieron cuatro distintas redacciones de la *Ystoria*, y en la última redacción – que se ha conocido en esta nueva edición crítica y data de un poco antes de la canonización de santo Tomás (1323) – se incluye la oración en cuestión, por lo que se contaría ahora con una fuente antigua para este escrito. Algunos miembros de la Comisión Leonina, sin embargo, piensan que se trata de manuscritos interpolados en la nueva edición crítica y todavía dudan (pp. 176-180).

En las páginas dedicadas a santo Tomás como comentador de Aristóteles, en el período que coincide con la madurez intelectual del Maestro de Aquino, se encuentran nuevas aportaciones a su método de trabajo intelectual y la colaboración de sus secretarios, fruto de las recientes investigaciones. Si en las versiones anteriores, J.-P. Torrell sugería que santo Tomás podía dictar a varios secretarios a la vez, ahora – en base al análisis paleográfico de los manuscritos – parece difícil afirmar esta tesis. Pero surge en cambio con más fuerza la hipótesis de una eminente racionalización y organización del trabajo de los colaboradores de santo Tomás por parte del mismo Maestro (pp. 307-312).

J.-P. Torrell sigue sosteniendo una cierta evolución en el pensamiento de santo Tomás, en estrecha unión con las experiencias personales espirituales del Aquinate. Estos cambios se hacen evidentes para el profesor de Fribourg en algunas diferencias en la presentación de varios temas que se encuentran tanto en la *Prima pars* como en la *Secunda pars* de la *Summa Theologiae*, donde el estilo del Maestro se vuelve más espiritual y varios problemas filosóficos y teológicos cobran mayores matices al ser tratados en la *Secunda pars* (se mencionan entre estos temas la reflexión sobre la virtud de la fe, la prudencia, la libertad). Si en las versiones anteriores de la *Initiation* se decía que no había una investigación que diera cuenta de la evolución espiritual del Aquinate ahora en cambio Torrell puede avanzar hipótesis mejor fundadas, contando en su haber con varios estudios más sobre las grandes líneas de la espiritualidad de santo Tomás (cf. pp. 314-315 y entre los últimos estudios de Torrell al respecto *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, ed. du Cerf, Paris 2002²; *Saint Thomas d'Aquin, «la perfection c'est la charité»*, ed. du Cerf, Paris 2010, *Saint Thomas d'Aquin. L'homme et son œuvre*, ed. du Cerf, Paris 2012).

Sobre las causas de la enfermedad final que llevó a santo Tomás a la muerte se encuentra también un matiz en esta tercera edición. Anteriormente J.-P. Torrell

refería, luego de presentar distintas teorías, que la tesis de Weisheipl sobre un posible agotamiento físico y psíquico del Aquinate era la hipótesis más factible, si bien esta opinión se afirmaba con ciertas reservas. En la nueva edición J.-P. Torrell directamente concluye que «hay que tener la honestidad de reconocer que ninguna de estas explicaciones se impone» («*il faut avoir l'honnêteté de le reconnaître, aucune de ces explications ne s'impose*», p. 375).

La Bibliografía es otro de los puntos donde se presentan, como es de esperar, un gran número de actualizaciones. Se incluyen estudios publicados desde el año 2000 hasta el 2015 inclusive, en francés, inglés, alemán, italiano y español. Como nota el autor, según las estadísticas más recientes, el s. XIII sigue siendo el período más estudiado de la Edad Media y Tomás de Aquino el autor más frecuentemente citado (p. 16). Esto explica el notable aumento de títulos en la Bibliografía.

Esta nueva edición cuenta, como las anteriores, con una tabla cronológica de la vida del santo y fechas importantes contemporáneas a su entorno, lo mismo que una lista y un catálogo de obras tomistas, donde se señalan en síntesis los problemas de datación y las principales ediciones y traducciones. Hay también un elenco de aquellos títulos que no se han asumidos como auténticos. En esta versión no falta tampoco un útil índice de nombres.

En fin, esta nueva edición actualizada de la obra de J.-P. Torrell promete seguir siendo un punto de referencia ineludible y de fecunda lectura para quienes quieran acercarse al pensamiento y obra de Tomás de Aquino, pero, como señala muy apropiadamente el autor, «en su verdadero contexto y para descubrir también algo de su rostro» (p. 13).

Hna. Maria Aracoeli Beroch, SSVM

Madre Ma. Amada de Jesús i.c.d.
Madre María del Carmen de Jesús,
La Plata, Monasterio Regina Martyrum y San José.

Las Hermanas Carmelitas acostumbran a realizar una semblanza de su priora después de su tránsito para edificación y recreación de los que la trataron y también de los que no la conocieron; la misma Madre difunta redactó la de su priora anterior Sor Isabel de la Trinidad, cuya reseña *Gladius* también acogió.

Ahora es a la actual priora a la que le corresponden estas justas y merecidas notas nacidas no sólo del afecto filial sino de la admiración por el modelo de virtudes que encarnó la M. Ma. del Carmen (1931-2014) con su llaneza, humildad y... buen humor. Su patria chica fue Chivilcoy, sus padres inmigrantes italianos tu-

vieron negocio de frutas al por mayor y pudieron educar a sus hijos con holgura, pero sin frivolidad. Nació la niña el 16 de julio (por lo que se salvó de los nombres de sus abuelas), con una lesión en el hombro derecho que le impidió de por vida el movimiento normal del brazo. Nunca se quejó de ella y la misma fue una causa 2ª de su entrada al Carmelo platense después de graduarse como Prof. de Letras en la Universidad Nacional de La Plata.

Siendo aún laica, su natural expansivo y sociable la llevó a cultivar muchas buenas amistades, a frecuentar la vida cultural que le ofrecía la ciudad, a participar en el Coro Universitario sin abandonar sus prácticas piadosas y entregarse a la dirección espiritual de un bien afamado salesiano con el que intensificó su vida religiosa para luego pasar a la de un carmelita que la fue empapando de la espiritualidad de la Orden. Visitó el Carmelo ya decidida a entrar y fue bien acogida por sor Isabel, priora reciente, y después de algunas disparidades, se decidió su entrada para el día de la Asunción de 1960. Hasta su muerte pasó 53 años en el mismo convento. Por su natural independiente, lo que más le costó al principio no fue la mortificación física sino la espiritual y la obediencia, pero atravesó el postulanteado, la toma de hábito, el noviciado, la profesión temporal hasta que en 1965 hizo sus votos perpetuos, aprendiendo que para avanzar en la vida espiritual debía aprender a ser la última.

Para las fiestas litúrgicas o internas del convento la M. M. del Carmen, entusiasta de la buena música y del buen teatro, de los autossacramentales y de excelentes autores modernos fo-

mentó las representaciones de dramas y comedias como actriz, guionista, adaptadora o directora enseñando en vivo que la belleza es otro de los atributos divinos con los que el alma se eleva profundizando los misterios divinos sin caer en un sentimentalismo estéril.

Cumplió como profesora todos los oficios: provisoría, encargada de la ropería, enfermera, cocinera, sacristana, etc., luego pasó a ayudante del noviciado y después a maestra de novicias, consejera, colaboradora activa de la M. Isabel, hasta que en 1990 fue electa priora por 1ª vez dejando de tener vida propia –como ella lo decía– para asumir la carga de todas sus hijas con olvido de sí misma y no siempre bien comprendida, pero con una capacidad de entrega y sacrificio, que la hizo ser elegida reiteradas veces hasta completar seis trienios como priora.

Su maternidad espiritual, que tenía el sello de Dios y de su Madre, trascendía el monasterio y beneficiaba a cuantos se acercaran a ella, desde las más altas jerarquías de la Iglesia local pasando por un infinito número de sacerdotes, seminaristas y laicos de todo nivel que supieron de su oceánica generosidad, buen consejo y de una virtud que la distinguió de modo admirable: la firmeza para sostener la verdad ante propios y ajenos, superiores o inferiores, que era en ella una forma superior de la caridad.

En 2008 pidió no ser reelegida y así la sucedió la autora de esta semblanza, pero, pese a la disminución de sus fuerzas y deterioro de su salud, la comunidad la eligió subpriora, porque mucho tenía todavía para dar y supo ser segunda la que había sabido ser

primera y consejera tras la siguiente elección, ya que su mirada sobrenatural sobre las cosas se hizo más perfecta, límpida y desprendida.

Su entrega total al cielo se acreció en los años siguientes en los que declinó su salud, pero no su lucidez ni sus consejos justos y decisivos como las palabras últimas con las que exhortó a sus queridas novicias: “*¡Hermanas, vinieron a ser santas. Si no hacen eso, no sirven para nada!*”

Así la alcanzó el último día, en tiempo de Navidad con la contemplación del pesebre y del Dios encarnado,

frágil y envuelto en pañales, pero ella, virgen prudente, aguardó al esposo para la fiesta de bodas con la lámpara encendida, siempre colmada de aceite y nunca defecionó.

El 8 de enero de 2014 el Señor la llamó para su *dies natalis*, día de su tránsito, que es el de su verdadero cumpleaños. Descansa en el cementerio del convento, obra suya, junto a otras queridas carmelitas que esperan confiadas la resurrección de sus carnes y la de todos nosotros, ya ciudadanas de la eternidad y en gozosa conversación celestial.

GLADIUS

¡EL MEJOR REGALO ES UN LIBRO!

Solicite nuestros libros enviando el siguiente formulario de pedido por correo a:
FUNDACION GLADIUS, Suipacha N° 128, PB "I", CP (1008)CABA, Bs As, Argentina
o vía mail a fundaciongladius@gmail.com

PEDIDO DE PUBLICACIONES

Nombre y Apellido:.....

Domicilio:.....

..... CP:

Localidad: Prov.:

Teléfono: E-mail:

Forma de pago

Depósito o Transferencia bancaria: Banco Santander Rio
Cuenta Corriente N° 370-000540 /1
CBU 0720370920000000054018
CUIT 20-20682925-8

y luego enviar el presente Pedido de Publicaciones y la copia de la boleta de pago a: FUNDACION GLADIUS, Suipacha 128, PB "I" CP (1008) CABA, Bs Aires, Argentina o vía mail a fundaciongladius@gmail.com

**Remito comprobante de Deposito/Transferencia por la suma de \$
en concepto de la/s publicaciones señaladas a continuación**

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CATÓLICO GLADIUS

Suscripción Gladius	Ordinaria	Estudiante	Extranjera	Apoyo
<input type="checkbox"/> Año 2017: Volúmenes 97-98-99	\$ 350	\$ 300	\$ 700	\$ 800

Volúmenes sueltos (1-2-3-4 agotados) c/u \$ 150

Indique los números solicitados: _____

OFERTA ESPECIAL: Colección completa N° 5 a 90 (incluye Indice General) \$ 3000

Continúa >

Marque con una X el/los libro/s elegido/s:

\$

- | | | |
|--------------------------|--|--------|
| <input type="checkbox"/> | AUTORES VARIOS, Libro Acerca de la Natividad de María | \$ 30 |
| <input type="checkbox"/> | AUTORES VARIOS, Lucidez y Coraje. Homenaje al P. Sáenz | \$ 210 |
| <input type="checkbox"/> | BOJORGE, Horacio, Estas son Aquellas Palabras Mías | \$ 100 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael. Imagen y palabra. (ed. ampliada) | \$ 280 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael. Las Siete Virtudes Fundamentales en la antropología del P. Alfredo Sáenz (próx. aparición) | |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael Luis, Teología Política según Gueydan de Roussel | \$ 190 |
| <input type="checkbox"/> | BREIDE OBEID, Rafael, Política y sentido de la Historia | \$ 190 |
| <input type="checkbox"/> | CAPONNETTO Mario, ABUD Jordán, ALONSO Ernesto, ¿Qué es la Psicología? Acerca del estatuto epistemológico de la psicología | \$ 280 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, Dos, Una Sola Carne | \$ 250 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, El Abismo del Mal | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto. El Ancora del Alma | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, Examen Crítico del Liberalismo como Concepción del Mundo | \$ 160 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, La Historia Interior | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | CATURELLI, Alberto, La Iglesia Católica y las Catacumbas de Hoy | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | DE MARTÍNEZ PEREA, ¿Quién decide por nosotros? | \$ 60 |
| <input type="checkbox"/> | DE MARTÍNEZ PEREA, La Cara Oculta del Sexo | \$ 60 |
| <input type="checkbox"/> | DE VIZCARRA, Zacarías, La Vocación de América | \$ 100 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique. Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO I | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique. Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO II | \$ 220 |
| <input type="checkbox"/> | DIAZ ARAUJO, Enrique. Del laicismo del '80 a la reforma universitaria del '18 - TOMO III | \$ 300 |
| <input type="checkbox"/> | DIEZ, Marcelo, Luces y Sombras de la Educación Argentina | \$ 100 |
| <input type="checkbox"/> | EDDÉ, Emile, El Líbano en la Historia | \$ 160 |
| <input type="checkbox"/> | GUEYDAN DE ROUSSEL, Guillermo, El Verbo y el Anticristo | \$ 110 |
| <input type="checkbox"/> | HÖFFNER, Josef Card., ¿Doctrina Social de la Iglesia o Teología de la Liberación? | \$ 60 |
| <input type="checkbox"/> | LASA Carlos Daniel, Tomás Darío Casares | \$ 100 |
| <input type="checkbox"/> | MOLNAR, Thomas, La Iglesia Peregrina de los Siglos | \$ 100 |
| <input type="checkbox"/> | REGO, Francisco, La Nueva Teología de Nicolás de Cusa | \$ 120 |
| <input type="checkbox"/> | REGO, Francisco, La Polémica de los Universales: sus Autores y sus Textos | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Antonio Gramsci y la Revolución Cultural | \$ 70 |

Marque con una **X** el/los libro/s elegido/s:

\$

<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Cristo y Las Figuras Bíblicas	\$ 250
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Cardenal Pie	\$ 250
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Fin de los Tiempos y Siete Autores Modernos	\$ 350
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Hombre Moderno	\$ 150
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Icono, esplendor de lo sagrado	\$ 360
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, El Santo Sacrificio de la Misa	\$ 250
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, In persona Christi	\$ 250
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Isabel la Católica	\$ 60
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Caballería	\$ 180
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Cristiandad y su Cosmovisión	\$ 350
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La música sagrada	\$ 80
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades I, La sinagoga y la Iglesia primitiva. Las persecuciones del Imperio Romano. El Arrianismo.	\$ 190
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades II, La invasión de los Bárbaros	\$ 170
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades III, La embestida del Islam	\$ 190
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y Las Tempestades IV, La querrela de las investiduras. La herejía de los cátaros.	\$ 190
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades V, El Renacimiento	\$ 170
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VI, La Reforma Protestante.	\$ 280
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VII, La Revolución Francesa I. La revolución cultural.	\$ 280
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades VIII, La Revolución Francesa II. La revolución Desatada.	\$ 280
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades IX, La Revolución Francesa III. Cuatro Pensadores contrarrevolucionarios	\$ 280
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades X, La Revolución Francesa IV. La epopeya de La Vendée	\$ 280
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades XI, El Modernismo	\$ 200
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, La Nave y las Tempestades XII, La Gesta de los Cristeros	\$ 320
<input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio I, La Misericordia de Dios	\$ 240

Marque con una **X** el/los libro/s elegido/s:

\$

- | | | |
|--------------------------|--|---------|
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio III, La figura Señorial de Cristo | \$ 240 |
| AGOTADO | <input type="checkbox"/> SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio IV, El Misterio de Israel. | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio V, El Misterio de la Iglesia. | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VI, La Siembre Divina y la fecundidad apostólica. | \$ 220 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VII, El seguimiento de Cristo. | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Las Parábolas del Evangelio VIII, La Expectación de la Parusía | \$ 180 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida A | \$ 150 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida B | \$ 150 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida C | \$ 150 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Palabra y Vida (Los 3 Volúmenes) | \$ 400 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Rusia y su Misión en la Historia I | \$ 200 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Rusia y su Misión en la Historia II | \$ 250 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, San Bernardo | \$ 60 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, San Fernando | \$ 60 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, San Pablo | \$ 60 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Alfredo, Siete virtudes olvidadas | \$ 360 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Ramiro, Fátima | \$ 280 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Ramiro, Sólo Dios Basta (rústica) | \$ 250 |
| <input type="checkbox"/> | SÁENZ, Ramiro, Sólo Dios Basta (encuadernado) | \$ 320 |
| <input type="checkbox"/> | Santo Tomás de Aquino, Las Creaturas Espirituales | \$ 280 |
| <input type="checkbox"/> | WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo 1 | \$ 1200 |
| <input type="checkbox"/> | WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo 2 | \$ 1200 |
| <input type="checkbox"/> | WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo 3 | \$ 1200 |
| <input type="checkbox"/> | WAST, Hugo. Obras Completas de Hugo Wast. Tomo 1, 2 y 3 | \$3000 |



I N D I C E

Carlos Daniel Lasa

In Memoriam: Alberto Caturelli

Horacio Bojorge

Proceso de protestantización del catolicismo

Padre Alfredo Sáenz

Dionisio Areopagita:

El Teólogo de la tiniebla deslumbrante

Mario Caponnetto

El espíritu de la Teología Tomista

P. Dr. Javier Olivera Ravasi

Esclavitud e Iglesia:

¿cambió la doctrina o no?

María Delia Buisel

La única reliquia de santa Juana de Arco
vuelve a Francia

José Luis (Dimas) Antuña Gadea

La Misa solemne

Nota Literaria:

Marcelo Luis Breide Obeid, Magencio Van der Meerch

El testigo del tiempo. Bitácora

Libros y Revistas recibidos

Bibliografía



ISBN 978-987-659-063-1



9 789876 590631