

ISSN 0325-3511

MIKAEL

“¿QUIÉN COMO DIOS?”



CARTAS DE UN DEMONIO A OTRO
P. Leonardo Castellani

EL AMOR Y SU DEFORMACION MODERNA
Thomas Molnar

EVOLUCIONISMO
Enrique Díaz Araujo

LA URGENCIA DE LAS HUMANIDADES
Héctor Jorge Padrón

SI, SI; NO, NO
Alberto Caturelli

ISABEL, REINA CATOLICA
María Estela Lepori de Pithod

27

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

SECCIÓN

UBICACION

N.º 934

BIBLIOTECA

Año 9 - N° 27
Tercer Cuatrimestre de 1981

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 79.710

INDICE

Héctor Jorge Padrón	La Urgencia de las Humanidades	3
P. Leonardo Castellani	Cartas de un Demonio a Otro	35
Alberto Caturelli	Sí, sí; no, no	45
Ignacio B. Anzoátegui	Romance del Rey Pelayo	54
P. Alfredo Sáenz S. J.	El Corazón de Cristo	55
Enrique Díaz Araujo	Evolucionismo. Antología de Textos Fundamentales	63
Ordenaciones		78
P. Alberto Ezcurra	Del Humor	80
Thomas Molnar	El Amor y su Deformación Moderna	81
Ernest Hello	Los Principios	90
María E. Lepori de Pithod	Isabel, Reina Católica	91
Bibliografía		101
Indice General (1973-1981)		149

La lámina del Sagrado Corazón que está entre las páginas 58 y 59 es de Juan Antonio Ballester Peña. El grabado de la página 100 pertenece a Ricardo Coll, seminarista de la Arquidiócesis de Salta.



LA URGENCIA DE LAS HUMANIDADES

Preliminar

La urgencia de la que aquí es cuestión no procede de alguna precipitación del ánimo o de alguna decisión arbitraria, surge, por el contrario, de la naturaleza e importancia misma de las Humanidades. Como intentaremos mostrar en lo que sigue, un aspecto fundamental del **saber llamado universitario** debe tener en cuenta esta urgencia para continuar siendo tal.

La consideración será teórica y esto quiere decir que no pensará en recetas particulares para casos particulares. Todo el esfuerzo de este trabajo se orienta a poner de manifiesto el horizonte de sentido a partir del cual dichas recetas son, ellas mismas, posibles.

I. LAS DIMENSIONES DEL DECORO

Tres palabras resuenan en la lengua latina con un sonido que indica su familiaridad y la profunda unidad de su sentido: **decor**, **decus**, **decet**. La primera hace referencia a un orden de belleza y dignidad material; la segunda evoca un orden bello y digno en tanto que penetrado por el espíritu y, en este sentido, está claro que el orden del **decus** corona al del **decor**. Finalmente, ambas palabras pueden vincularse con el verbo **decere**, en el que se subraya la noción de conveniencia o correspondencia con una determinada realidad.

La palabra **decoro** guía nuestra reflexión a través de los tres niveles indicados arriba; en suma: éstos apuntan a un mínimo de condiciones materiales y espirituales para la instauración de una determinada realidad; por último, dichas condiciones convienen —en dos niveles diversos y complementarios— con la naturaleza de la realidad instaurada. En nuestro caso, con la realidad de las Humanidades.

Las Humanidades, en tanto que tarea humana que merezca ese nombre, tienen que instalarse en el decoro. Esto significa, en primer término, una serie de condiciones materiales. No faltan quienes creen todavía, con grave error, que la ausencia de tales condiciones es factor indiferente para su desarrollo. Nada más alejado de la verdad de los

hechos. La experiencia de las Humanidades sería contradictoria y contraproducente si tuviera como presupuesto —**nunca discutido, nunca examinado**— la privación de una atmósfera de belleza, en la cual, como es obvio, cierto número de condiciones materiales tienen un papel importante. Decir esto, sin embargo, no apunta a una necia ostentación de recursos tantas veces privada del más elemental buen gusto; ni siquiera alude a una búsqueda legítima de lujo. Lo que aquí se señala es de una índole diferente. Se trata de una exigencia que obliga a acordar la consideración de aquellas obras del espíritu humano que han dejado testimonio de una voluntad de vida superior, con un ambiente que no contraponga, de manera cotidiana, el espectáculo irreversible de la fealdad, del abandono y del torpe **des-encanto** que trasuntan tantos gestos diarios y que, por su parte, las cosas guardan en una fidelidad acusadora para quienes viven en medio de ellas.

Hay, quizá, tres dimensiones del decoro que no siempre se respetan de la misma manera en la experiencia de las Humanidades, ellas son: la del espacio, la del tiempo y la del silencio.

En cuanto al espacio, en éste no logra distinguirse, muchas veces, el sitio donde el espíritu se educa, respecto de toda otra serie de lugares con las funciones más diversas y aún contrapuestas. La tendencia generalizada a la convertibilidad múltiple de un único y mismo espacio no hace sino volver a la indistinción más aguda y grave.

En lo que hace al tiempo, en él no siempre se respetan los ritmos que lo constituyen, en la medida en que éstos expresan al hombre en su naturaleza y en la actividad de sus procesos formativos. A la indistinción del **situs** le corresponde una indistinción del **tempus**, en el cual el hombre accede a las formas superiores de su existencia humana plasmadas en la Historia de su cultura. Los dos modos de indistinción introducen una grave perturbación en orden a un doble proceso de configuración: por una parte, impiden un correcto acceso a aquellas formas del espíritu universal en las cuales el hombre individual puede nutrirse; por otra parte, obstruyen la emergencia de una forma humana propia, absolutamente característica, que ha vencido los límites estrechos de la menguada experiencia individual. Pero el trastorno es más vasto todavía, el fenómeno de indistinción señalado genera unas relaciones humanas amorfas, apoyadas, hasta donde esto pueda ser posible, en dos extremos: o bien la **fuerza** de unas imposiciones externas o bien la **laxitud** ofensiva que proponga el régimen de concesiones de turno. En el medio, lo humano, ha quedado sin realizar esa empresa que se llama **carácter**, signo responsable de la voluntad de una existencia personal. Esa falta de carácter es, ella también, indistinción y ésta se expresa éticamente como falta de convicción en el ser y en el hacer humanos. Nada habla aquí, todavía, de la interioridad frutiva que reconoce al orden en el gozo y el respeto y que tiene del orden una experiencia concreta, humana, viviente, haciendo que este orden implique,

espontáneamente, el reconocimiento de una verdadera **aristocracia espiritual**, aquella que, precisamente, ha logrado realizar en un hombre un ideal de saber y de vida en definitiva y honda relación.

Finalmente, en lo que concierne al silencio, éste se ve ordinariamente perturbado por los hábitos bárbaros de una "sociedad inútilmente desapacible" (1).

Estremece pensar hasta qué punto la nuestra es una civilización del "**ruido**", es decir: "**una civilización que ha dejado de civilizar**" porque en ella —a favor del ruido más infernal— se destruye la posibilidad del signo más hondo del hombre: **la palabra**. Pero el éxodo de la palabra no se produce para ella sola, le acompañan fielmente la música y la armonía en las experiencias más elementales y personales de la existencia. A esta crisis en la palabra le corresponde, biunívoca, una crisis en la capacidad indispensable para escuchar. Es por esto, precisamente, por una falta de respeto inveterada y profunda por el silencio, que para el hombre sin Humanidades la frase de Spinoza resume su experiencia en el mundo: "**Las cosas son mudas**" (2). En suma: una realidad ajena al **logos** y al **dia-logos**, la cual confirma al hombre en su clausura letal. Resulta significativo el que una experiencia humana que se ve, cada vez más, privada del beneficio de la palabra, sea, también, la situación en la que vemos multiplicarse, indefinidamente, las **señales para todo** y que, por otra parte, en este ámbito se exalten las más elementales estimulaciones gracias a los dispositivos más insolentes y desmesurados.

El deterioro manifiesto de las condiciones enunciadas tiene como resultado inmediato la pérdida del **recogimiento** y este hecho nos introduce en el tratamiento de algunas condiciones espirituales propias al decoro de las Humanidades. En efecto, recogerse es recobrase en una unidad de tensión y de intención hacia la actualización de una forma de existencia humana **posible** y **superior**, en el sentido en que resulta superior el modelo o el ideal. Por lo mismo, es instalar una distancia llena de gravedad entre la multitud de agitaciones que trae consigo el día de labor, en su doble ritmo de **ocupación** y **preocupación**, y el esfuerzo concentrado por realizar —en una síntesis personal— la propuesta de una forma de vida ajena y sin embargo próxima ya en la admiración.

Está claro que el **recogimiento** no sólo depende de una voluntad capaz de obrar en tal sentido sino, también y en una buena medida, de una atmósfera propicia a tal efecto espiritual. Esta atmósfera de-

(1) Félix MARTINEZ BONATI, *La misión humanística y social de nuestra Universidad*, en *Estudios de Lengua y Literatura como Humanidades*, Seminario de Humanidades, Santiago de Chile, 1960, p. 13.

(2) Cf. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, p. 111, n. 13 quien cita las *Cogitata metaphysica* de Spinoza: "Ideae enim nihii aliud sunt, quam narrationes sive historiae naturae mentales. Atque hinc postea metaphorice translata est ad res mutas, ut dicimus verum aut falsum aurum, quasi aurum nobis repraesentatum aliquid de seipso narret, quod in se est aut non est" (*Cogit. Met.*, i, 6).

pende de una serie de condiciones materiales en las que resulta ocioso abundar y de las que **la tradición indlvisa** da abundantes testimonios a través de los más diversos estilos y concepciones de vida espiritual. Lo importante para nosotros aquí es, más allá de toda posible y aleccionadora diversidad, el papel histórico y personal que posee el recogimiento para la experiencia de las Humanidades. Hay una línea de sentido que atraviesa la **Academia, el Liceo, los monasterios, las universidades medievales** y que llega hasta nuestros días, toda vez que esta condición de la vida del espíritu humano se respeta. Esta ha ido variando necesariamente, fiel a las exigencias específicas de cada época, pero tal variación y diversidad legítima no anula sino que confirma una esencia idéntica, aquella que recupera al mundo como mundo en el acto de su contemplación múltiple pero solidaria en su término final. A la manera en que Konrad Welss —el admirado poeta de Joseph Pieper— dice del mundo: **"Un agua, que se bebe continuamente y no se agota: así de incomprensible es el sentido del mundo"** (Gedichte, Munich, 1961, 672) (3).

Entre las condiciones espirituales del decoro quisiéramos subrayar una: **el entusiasmo**. Es él quien promueve el necesario **encendimiento** en el contacto frutitivo con las fuentes del saber humanístico. Gracias a su operación es posible vencer un **tedio** difuso pero real, que impregna personas y tareas y que, ordinariamente, se traduce en todo un sistema de preocupaciones por lo pequeño y una ausencia de pasión por lo grande e intenso del espectáculo del espíritu en sus realizaciones más concretas e históricas. Esta **situación de hecho** genera el disgusto profundo en todos aquellos a quienes se obliga a vivir una experiencia semejante. En efecto, a veces, una pedagogía mediocre en la intención y en los resultados insiste hasta la irritación en todo lo que rechaza y esteriliza: presenta una labor siempre secundaria e instrumental, ante todo, como un **obstáculo** que hay que vencer; se subraya con delectación miope lo preliminar y lo metodológico, pero no siempre todo este noble esfuerzo puesto en juego se ve coronado por algún don de lo real. El que estudia desde este horizonte queda, a veces, en una semiciencia, odiosa por naturaleza y, lo que es más grave y penoso, sin una experiencia auténtica ni del esfuerzo serio y ordenado a un fin preciso y exigente, ni tampoco con la justificada alegría que trae consigo el relativo sosiego de **lo hecho** en tanto que **obra cumplida**. A un mismo tiempo se le priva de la verdadera disciplina que nunca es inmanente, y del gozo al cual todo esfuerzo del espíritu se orienta y que, en definitiva, la realidad entrega como un regalo a quienes se han esforzado pacientemente por acceder a ella.

El entusiasmo es, sin duda, el que suscita la admirable capacidad para lo concreto, la cual no puede ser patrimonio de alguna ciencia par-

(3) Cf. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, p. 170. Aquí el poeta llama **incomprensible** no lo absurdo del mundo, sino, antes bien, lo inagotable de su sentido siempre posible el cual, es preciso subrayarlo, está ordenado a una "sed de sentido" que posee al hombre y orienta su vida tanto sensitiva como espiritual.

ticular sino que vive, íntegra y genuina, en el saber de lo humano en que las Humanidades consisten. Se podría decir que el carácter más excelente y la misión más noble de las Humanidades es, precisamente, **ser reales para conducir a la realidad.**

II. ACERCA DE LAS HUMANIDADES CLÁSICAS

La urgencia de las Humanidades es, ante todo, la urgencia de las Humanidades clásicas. Aparentemente esta afirmación resulta, por lo menos, extemporánea; sin embargo, en ella obran fundadas razones. En primer término, **urge** sacar a luz el **a priori** que declara a la antigüedad clásica y, en general, al pasado, fuera de la consideración del presente. Esta quiebra del sentido del tiempo y su correspondiente interpretación es una cuestión que las Humanidades deben abordar ya que ella se plantea en su seno con carácter de principio y, además, toda vez que fuera de su ámbito dicho **a priori** se usa de manera implícita y ordinariamente irresponsable, determinando un modo habitual de comprensión. Este **a priori** encubre una decisión: existir, pensar y obrar al margen de una tradición en una voluntad de novedad típicamente moderna. Es manifiesto que el rechazo de una quiebra en el sentido del tiempo, implica el acto por el cual la tradición se recibe y se respeta y éste no excluye sino más bien exige el acto por el cual la tradición se discierne en aquello que tiene de vivo y esencialmente eterno frente a sus aspectos caducos, meramente acumulativos, y aun circunstanciales. La tradición existe en una tarea permanente que recupera su núcleo viviente y lo recrea de una manera no menos viva y profunda. Ella es, en definitiva, fuente total de inspiración para la inteligencia y la tarea histórica porque su contenido no se agota en el catálogo de sus obras cumplidas sino en el impulso suscitante que promueve en el hombre que intenta conocerla con asombro y veneración renovadas.

La sintomática exclusión de la Antigüedad entraña una pérdida del sentido superior del diálogo —palabra tan usada y sobre la que pesa tanto una ausencia de reflexión crítica y, sobre todo, de realidad. Platón enseñaba en el **Sofista** que pensar es un **diálogo**; esta afirmación puede hacerse válida para la existencia del hombre en su totalidad histórica, y está claro que no cabe excluir de su sentido a la expresión de los antiguos. Lo contrario es admitir sin discusión previa que el único sentido legítimo del logos humano es el de **un ahora** que, desdichadamente, la propia sucesión de **los ahora** cancela. Pero tanto la palabra del hombre, cuanto la lengua como institución histórica y espiritual se articulan en una indispensable continuidad. Un modo de ser del **logos** es, efectivamente, **dialogos**. Privarse de esa rica continuidad de los sentidos posibles de la experiencia histórica de la realidad y del lenguaje humano es, seguramente, trabajar por la anemia de un presente que, paradójicamente, se pretende que sea fuerte y autárquico.

Lo que aleja irremediamente la Antigüedad de la inteligencia del presente es la ignorancia de las lenguas en las cuales dicha anti-

güedad plasmó su expresión. Decir esto exige señalar algo respecto a la posesión de las lenguas llamadas clásicas. Siempre será inútil, cuando no absurdo, escamotear la dificultad real que encierra su aprendizaje. Pero la dificultad nunca es una **razón última**, ella **sirve** a **otras razones**. En efecto, cualquiera sea la dificultad que se pueda encontrar en el estudio de una lengua clásica, este hecho no debe ocultar el margen concreto de asombro de una experiencia personal que **conmueve** definitivamente a quien la atraviesa en un **pathos** nobilísimo. Hay —y debe haber como exigencia pedagógica— un tránsito de la palabra al mundo sólido y **admirable** de lo que es y de los múltiples sentidos que lo habitan y constituyen dinámicamente. Este tránsito, además, no se agota en mero pasar sino que, por el contrario, en él se manifiesta un vínculo instaurador. Esto significa un poner a luz el modo concreto y singular de una relación que constituye a la cosa en su entidad más inmediata y que, explícita en la palabra que la inaugura, no sólo abre un espacio nuevo al sentido lingüístico sino que, además, **funda** una realidad nueva en medio de la realidad. Este hecho es corriente en la experiencia de la palabra poética, y la pedagogía de las lenguas clásicas **debe** hacerlo transparente a quien educa su espíritu en ellas en una experiencia objetiva de la palabra y de la realidad. Si esto es así, las dificultades se ordenan a lo admirable y su vencimiento no es primariamente una cuestión técnica sino la ocasión, concreta y significativa, de poder penetrar en un matiz o sesgo de la expresión especulativa o artística que revela la riqueza, la complejidad y, frecuentemente, la contradicción conmovedora de lo humano. Pero acceder a esta dimensión de la palabra reclama una serie de operaciones delicadas entre las que cuentan, principalmente: la reconstrucción del sentido histórico de la palabra, su discernimiento sensible en el nivel de la estructura semántica y lingüística, la explicación, el comentario y la interpretación.

Quizá las Humanidades clásicas no sean otra cosa que una inmensa y rica invitación al conocimiento del hombre, es decir al hombre que en cada caso nosotros somos. Por eso el modo específico de su conocimiento determina que el cognoscente sea protagonista de una aventura que le concierne radicalmente. Alcanzar un trato, una larga y sabrosa familiaridad con los hombres excelentes del pasado a través de su palabra, de su pensamiento y de sus acciones con una inteligencia crítica, he aquí uno de los fines primordiales del saber humanístico. Así, de una manera privilegiada, el saber de las Humanidades clásicas no sólo informa sino —mucho más profunda y significativamente— conforma y transforma nuestra modesta manera de ser hombre y de comprender al mundo en los límites menguados de nuestra experiencia individual.

III. LA PERSPECTIVA CONGREGANTE DEL TEXTO

Si de alguna manera se pretende que la cultura sea otra cosa que la experiencia discontinua de algunos paréntesis, de algunos lapsos

más o menos caprichosamente insertos en una existencia ajena y diversa; si de veras se desea que la cultura sea nuestra segunda naturaleza, esta voluntad debe apoyarse en una decisión de **ser sin rupturas** y dicha decisión debe enraizarse en la tierra común y fecundísima del texto. En efecto, cada texto de la tradición indivisa de lo humano promueve un margen de exaltación que reconoce sus límites, su grandeza junto con su miseria y, al mismo tiempo, esa dimensión a la que se abre lo humano: lo divino. Quien accede a un texto participa, **según su medida**, de esta experiencia y ella insta una benefactora distancia entre la desleída cotidianeidad y el ejemplo de una existencia superior realizada en la altura y la profundidad de la contemplación, en la fruición del arte o en la sobrecogedora grandeza de la acción ética. Pero la distancia mencionada no sólo es separación sino, también, **tensión** dirigida a vencerla en la paciencia de un esfuerzo constante que acepta una tarea a largo plazo. Convivir con un texto es, entonces, experimentar esta simbiosis concreta, según la cual la vida propia se estimula y enriquece con la realización de la vida ajena que el texto traduce y fija.

Lo primero que un texto propone es la posibilidad de realizar una experiencia genuina. En ella hay, naturalmente, niveles de efectuación diversos pero todos y cada uno penetrados por la misma legitimidad. A través del texto los que estudian pueden revivir un margen de saber concreto y suscitante que recompone su experiencia sistemática e histórica a la vez. Este mismo hecho vale para el caso de las letras en las cuales el texto recrea un mundo de sentidos posibles que cada época y cada hombre re-descubre de modo particular e intransferible. La perspectiva concreta y congregante del texto reúne a maestros y discípulos movidos por el mismo afán de **saber**, es decir: de conocer y gustar simultáneamente. La perspectiva mencionada impone una disciplina viva que excluye los substitutos de la ciencia como meros aprendizajes menudos sin objeto preciso y que ocultan, tantas veces, la incapacidad para recibir y percibir en un texto su palabra mayor, su encendido soberano, su sentido inagotable. Esta perspectiva concluye con la inútil presentación de **panoramas generales** que pretenden el estatuto de cursos universitarios; elimina, también, la posibilidad malsana de un saber perverso y bastardo fundado exclusivamente en datos, detalles, bribas de la realidad que pueden llegar a impresionar a los incautos como ciencia rigurosa y erudición. El texto, todo texto, exige una dialéctica en la cual el máximo rigor acompañe a la máxima delicadeza, donde el penoso apropiarse del relieve de lo concreto exista junto a una inquebrantable vocación para **ver** y **expresar un todo**. Esta apertura vigilante y conmovida por lo inmediato de la realidad y esta vocación por la universalidad jerarquizan a la masa de hechos y los convierten por su imperio en un saber humanístico en el que, obviamente, ninguna destreza técnica puede alcanzar otro título que el de medio o instrumento para la visión y el goce.

El saber de las Humanidades que cada texto concreta está orde-

nado a suscitar nuestra humanidad más propia e individual, a transfigurar creadoramente nuestra existencia más inmediata. El saber de los textos que implica tanto la honda articulación conceptual cuanto la frutiva belleza de las imágenes, está destinado a mostrarnos, también, cómo puede aclararse y ahondarse la existencia en un espacio de objetividad inédito para nuestra experiencia individual. Los textos venerables, por otra parte, constituyen en su conjunto las fuentes de una cultura y en su diversidad necesaria habría que ver, también, el ritmo esencial que las une más allá y sobre sus necesarias diferencias configurando las grandes líneas de sentido en la manifestación histórica del espíritu humano. En ellas el hombre se nutre porque cualquiera sea la fuente a la que acceda, su penetración diligente, su discernimiento vivo, termina por mostrarle la admirable comunicación de las fuentes entre sí, sin que esto signifique en todos los casos un acuerdo o siquiera un progreso, tal como esta noción se entiende modernamente.

La experiencia de los textos impone un esfuerzo no envilecido por la necesidad de lo forzoso sino, por el contrario, animado por la grandeza plurívoca del sentido. El oír atento que exigen desarrolla una aptitud espiritual que rechaza la **torpe** exaltación de lo especial y del especialista; no se pretende negar una razonable división del trabajo según las personales competencias sino la **substitución** de un saber que originariamente apunta a la visión de un todo por una caricatural exhibición de la miopía para ese mismo todo, mientras los detalles más insignificantes son tratados con la mayor importancia e insistencia. Esta actitud es incompatible con la naturaleza del texto que es **un mundo** (de sentido) y que abre **al mundo** (de la realidad) en la paciente fidelidad de la letra que permite ascender hasta el espíritu. No hay experiencia de las Humanidades sin experiencia legítima de los textos; dicho de otro modo: no hay experiencia de las Humanidades sin filología, sin amor encendido y clarividente a la palabra y a la realidad hecho **saber**.

IV. LAS HUMANIDADES Y LO ACADEMICO

La simple enunciación de este título exige examinar la relación entre las Humanidades y lo académico e intentar elucidar su índole particular (4). Entre las Humanidades, coronándola, existe la filosofía. Ahora bien, lo filosófico es, inmediatamente, lo teórico. Esta afirmación parece no encerrar demasiadas consecuencias, sobre todo cuando hacemos de ella una consideración superficial. Sin embargo, la significación de la palabra teoría, teórico, preocupó de manera principal a los antiguos y, en su conjunto, estos fueron unánimes respecto a su sentido. Para Aris-

(4) Dejamos de lado en este trabajo la tarea de mostrar la continuidad histórica del concepto de lo académico para la cultura occidental. En cualquier caso se haría clara una raíz remota en Platón y en la singular comunidad de vida y estudios que supo crear el Maestro. El tema se halla señalado por J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1962, pp. 173-178.

tóteles la esencia de la teoría es un ser movido **nada más** que por la verdad (*Met.*, 2, 993 b). Santo Tomás, que comenta a Aristóteles, interpreta que: "el fin del saber teórico es la verdad; el fin del saber práctico es la acción" (5). No comprenderíamos en qué consiste lo teórico si no prestáramos una especial atención a las dos palabras subrayadas: **nada más**; en efecto, esto significa que el hombre que cultiva la teoría es capaz de dejar de lado toda otra cosa que no sea la verdad como, por ejemplo, la utilidad. Esto es, precisamente, el punto de vista de la filosofía moderna en uno de sus creadores. Descartes en el **Discours de la Methode** se expresa en los siguientes términos:

"... qu'il est possible de parvenir a des connaissances qui soient fort utiles a la vie, et qu' au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans nous les pourrions employer en meme facon a tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature" (6).

Ver una determinada realidad filosóficamente, esto es, teóricamente, consiste en un apartar la mirada de todo lo que no sea la verdad y, concretamente, la verdad de las cosas (7). Esto es así al menos para la **mens** antigua. No deja de tener interés para nosotros al reencontrar la misma idea en las palabras del profesor F. Leloir, premio Nobel, quien interrogado acerca de la utilidad de sus descubrimientos y, en general, de sus estudios, declara que no tiene idea (8). Esta es la prueba misma de que es efectivamente posible efectuar estudios de una gran complejidad y refinamiento científico de una manera filosófica, vale decir teórica. Preocupado, entonces, nada más que por la verdad.

Así como **lo teórico** constituye la entraña de lo filosófico, así también **lo académico** es la esencia de la Universidad. Naturalmente ya la universidad medieval hacía lugar a lo profesional y nuestras universidades contemporáneas no han hecho sino prolongar esa situación histórica, con todos los beneficios de la ciencia y de la técnica contemporánea. Sin embargo, cualquiera sea la excelencia y utilidad de las diversas profesiones que tienen cabida en la enseñanza de la Universidad hoy, es preciso afirmar que la Universidad **es más** que esta dimensión profesional, y que lo académico mide a lo profesional **universitariamen-**

(5) Cf. S. TOMAS, *In Met.*, I, 3.

(6) Cf. R. DESCARTES, *Discours de la Methode*, avec introduction et notes par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1961, p. 122. Gilson ve justificadamente, una relación manifiesta con la filosofía de F. BACON. Cf. p. 122, n. 1.

(7) Cf. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*. La tesis de esta investigación en el pensamiento medieval se resume en esta idea: la verdad es ante todo una cuestión ontológica y, precisamente por eso, puede ser una cuestión lógica.

(8) Cf. *Rev. Gente*, 26 de octubre de 1972, año 8, p. 18.

te hablando. La objeción a esta manera de concebir lo académico es muy clara y atendible; en términos generales pretende señalar lo siguiente: el ámbito de lo profesional se define por un saber rigurosamente científico o técnico y éste se halla ordenado a una eficacia impostergable. ¿Qué tiene que ver todo esto y el margen concreto de exigencias que trae consigo, con una visión desinteresada de la realidad fundada, en última instancia, en un hábito del ser? En principio habrá que asentir y conceder que una formación profesional responsable debe estar penetrada de rigor, exactitud y eficacia en todas sus etapas y que, además, es completamente legítimo esperar que así sea. Inmediatamente habrá que agregar que cuando esta formación no es meramente profesional sino que intenta ser universitaria, y entonces universal, la búsqueda completamente leal y perfectamente necesaria de **habilidad profesional** se halla **subordinada a un ver** a los objetos de la ciencia o del arte con **entera libertad**. La libertad que recibe a la realidad de cada cosa —cualquiera sea el esfuerzo empleado para la visión, puesto en juego— como lo que ésta es, independientemente de alguna otra consideración.

En ese **despojamiento** de todo **otro interés** que no sea el de ver y experimentar **la verdad de las cosas** radica la libertad académica que, como resulta manifiesto, se aparta absolutamente de la arbitrariedad. Esta libertad académica configura lo propio de la Universidad y en este sentido es inviolable. Sin ningún género de duda, las exigencias de una política determinada pueden planificar la tarea profesional de la Universidad para tratar de satisfacer a alguna necesidad, sea la producción o la del reordenamiento de la producción de profesionales en vista a un objetivo bien definido. Con este hecho ninguna de las ciencias particulares que colaboran en la educación profesional sufre violencia. Ahora bien, **nunca** una planificación cualquiera podrá exigir que los **saberes libres** sirvan a otros objetivos que a aquellos que los constituyen intrínseca y formalmente en una especialidad inconmutable (9).

Y esto es particularmente válido para los saberes que componen el espectro de las Humanidades y particularmente para la Filosofía. **El servicio de la verdad se agota en ella misma**. Poner la búsqueda de la verdad **al servicio** de algo ajeno a su exigencia es ahogar la verdad y la vida humana que intenta servirla (10). Por el contrario, las ciencias particulares pueden ser puestas al servicio de diversas finalidades sin que su índole más propia se altere y éstas sólo alcanzan el carácter de libres cuando, precisamente, son tratadas filosóficamente, teóricamente, es decir cuando se las considera académicamente. Cabe subrayar que cuando aquí decimos filosofía y consideración filosófica, no pensamos en **un tratamiento técnico** de la filosofía junto a otros tratamientos técnicos posibles en la Universidad; nos referimos, por el contrario, a la filosofía en cuanto principio intelectual y actitud humana corres-

(9) Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, México, F. C. E., 1972, cap. 18, pp. 205 y ss.

(10) Cf. *ibíd.*, p. 186.

pondiente. Dicho de otro modo: a aquello que, precisamente, fundamenta una manera de estar en el mundo y considerarlo, que tiene que ver intencionalmente con su totalidad y no con alguna región especial de la realidad o alguna habilidad especializada del hombre (11).

La urgencia de las Humanidades consiste aquí en la tarea de comprender el sentido y el valor de lo teórico en la totalidad de la existencia humana y de una manera especial en el ámbito de la llamada **vida** universitaria. En ella lo teórico es su **acmé** y su gravedad y su altura son impostergables. Sin embargo, los argumentos de la necesidad se reiteran con renovado vigor. ¿Acaso —se dice— el sentido de la vida puede ordenarse desde la perspectiva que abre lo teórico o más bien lo propio de nuestra existencia humana es realizar un creciente —aunque difícil— bien-estar, y para conseguirlo movilizar esas inmensidades que son la política, la economía, las ciencias y las más diversas técnicas? Aun si esto fuera así, cabe preguntarse qué clase de vida humana es aquella que se consume, precisamente, en la tarea de hacer posible la vida. Más aún, podemos preguntar todavía: una vez establecidas las condiciones previas ¿qué signo preciso y concreto de lo humano tendría esa vida?

V. LA PERSPECTIVA EPISTEMOLOGICA DE LAS LLAMADAS CIENCIAS HUMANAS

Siempre será posible discutir acerca de lo bien fundado de esta denominación: "ciencias humanas", que el uso parece consagrar (12). En todo caso el hecho inocultable de su multiplicidad muestra no sólo un panorama diverso sino penetrado por graves problemas cuya significación epistemológica no podemos sino evocar aquí pero cuya importancia merece toda nuestra atención.

El llamado tema del hombre no es nuevo para el pensamiento occidental, él estuvo vivo ya en los fragmentos de Heráclito y su eco se prolonga enriquecido y aumentado por una reflexión posterior que llega hasta la edad media. Lo que es **nuevo** es el espacio epistemológico que a este tema le ofrece la modernidad. Hablamos del ámbito que promueve la física galileana. A partir de este nuevo "**espacio**" lo humano va adquiriendo una autarquía que lo desvincula progresiva y definitivamente

(11) Se podrá decir que esta manera de presentar al **saber libre** en el que la filosofía consiste sobrecoge por la dimensión de su **apertura**. Esta observación es absolutamente pertinente, ya que la filosofía en tanto teoría se ordena al todo de lo real e intenta re-producirlo en la inteligencia del hombre. Este hecho hizo que los antiguos pudieran llamar al hombre teórico **capax universi**, en una acepción completamente independiente de la imagen física del cosmos propia de la época. En definitiva, la raíz más substantiva de este **sobrecogimiento** se halla en el **carácter divino**, que los antiguos veían en el trasfondo de la realidad. Esto permitió a los romanos, por ejemplo, discernir en el espacio y en el tiempo y, en general, en la existencia un dominio que era "propiedad exclusiva de los dioses". Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1962, p. 192; v. ad., n. 13.

(12) Cf. E. NICOL, *Los principios de la ciencia*, México, F. C. E., p. 10. "Las ciencias humanas no son las Humanidades. Tradicionalmente se dio el nombre de Humanidades al estudio del griego y el latín, que permiten conocer las fuentes de la cultura clásica de la cual somos herederos. Se juzgaba que este conocimiento no era sólo informativo y erudito sino vivo y formativo. Por extensión entraban en las Humanidades aquellos estudios que imprimían carácter de hombre culto o civilizado: el arte, la literatura, la Historia. Las Humanidades no pueden **contraponerse** a las ciencias, naturales o humanas, ni pueden confundirse con éstas últimas".

de ciertos marcos de referencia, a saber: el de una física griega y el de la teología cristiana. Con ello se pretende iniciar la conquista del fenómeno humano en la especificidad de su estructura, libre de toda otra referencia que no sea él mismo. Pero apenas comenzada la empresa se anuncian una serie de **discordancias** ya que la aproximación a este fenómeno no puede ser sino necesariamente múltiple.

Dios ha sido erradicado del universo del discurso de las ciencias del hombre pero con él desaparece, también, el centro organizador de la organicidad científica que a través de la teología aunaba y ordenaba el saber antiguo.

Veamos esto mismo en el breve resumen de una perspectiva histórico-sistemática que llega hasta nuestros días. G. Gudsdorf en su artículo sobre las ciencias humanas (13) señala tres ejes epistemológicos importantes: 1) el de la ciencia rigurosa (entiéndase empírico-formal); 2) el de la biología; 3) el de la cultura y la historia.

1) El eje de la ciencia rigurosa (14)

El ideal mecanicista del comienzo del siglo XVII concibe a la naturaleza en términos de materia y movimiento asociados a una estructura matemática de la realidad. En definitiva, se tratará de trasladar el modelo de la física galileana al mundo moral. Es importante destacar que acordes con este modelo las leyes de los fenómenos excusan completamente todo pronunciarse acerca de su esencia. Esta manera de ver se **corona** en la síntesis de Newton (1687) que se presenta como saber paradigmático. Aquí es preciso discernir una serie de elementos que se revelarán como constantes en una evolución posterior, por ejemplo: la idea de ley rigurosa; la escritura matemática con la esperanza de alcanzar una formalización total, particularmente en el dominio de lo humano donde ahora se proyecta el modelo newtoniano.

La matematización del saber humano encarna las exigencias iniciales de una ciencia rigurosa y posteriormente asumirá las diversas posibilidades del cálculo tendientes a cuantificar los contenidos de lo humano (álgebras, teoría de los conjuntos, teoría de los juegos, axiomáticas, diversos tipos de representación gráfica, psicotecnia, cálculo estadístico y de probabilidades, etc.). Bajo las formas finalmente complementarias de un materialismo o de un formalismo riguroso, las ciencias humanas pretenderán alcanzar la inteligibilidad radical de lo humano, en la entrega de su cifra. Entre tanto, una poderosa substitución ha tenido lugar: la de un mundo concreto desde su presencia misma por un universo del discurso completamente formalizado.

La idea guía en este eje es la de **reducción** de una realidad compleja y fundamentalmente cualitativa a una formulación lo más simple po-

(13) Cf. G. GUDSDORF, *Sciences humaines, Enc. Univ.*, Vol. XIV, pp. 767-772.

(14) Sobre esta noción de rigor y su comprensión tendremos ocasión de insistir más adelante.

sible, perfectamente cuantificable. Se trata de relevar constantes y establecer los órdenes y las articulaciones precisas en una esperanza epistemológica caracterizada por una confianza inagotable en lo formal.

2) El eje de la biología

El modelo galileano-newtoniano inspira el asociacionismo psicológico, a tal punto que Hume podrá afirmar que una idea del yo es, ante todo, una idea falsa. Las leyes que rigen el espacio exterior de la físico-matemática se trasladan a ese otro espacio que configura el hombre desde su interioridad y pretende aplicársele. La asociación de ideas correspondería al modelo de la atracción de los cuerpos físicos. Anticipando un desarrollo posterior y una decisión interpretativa posible, lo humano considerado exclusivamente desde la perspectiva de una ciencia rigurosa, es decir empírico-formal, con dominante formal, **deja sistemáticamente de lado** el problema de la **significación** de lo humano. Este **extrañamiento** del hombre respecto a sí mismo en su presentación científica suscita una reacción que en el siglo XVIII recupera el impulso de una tradición aristotélica e inmanentista. La idea central en este caso consiste en afirmar la irreducibilidad de la vida humana a todo otro tipo de modelo de explicación y esta idea funciona como presupuesto básico para intentar la tarea de pensar la existencia humana. En este movimiento se destacan los nombres de Linné y Buffon y sus esfuerzos por convertir a la Historia natural en una disciplina científica autónoma, ordenada a dar cuenta de ese fenómeno específico que constituye la espontaneidad de la materia viviente. Aparece la hipótesis de la evolución (opuesta a la idea de la pre-formación) y, en un cierto sentido, podría interpretarse al materialismo francés del s. XVIII como a una filosofía de la naturaleza que trata de pensar el dinamismo de la vida como inmanente a la materia. Por otra parte, avanza en esta época la teoría del organismo y ésta confirmaría la inteligibilidad inmanente de la realidad material de la vida. La antropología por su lado, se convierte rápidamente en un lugar donde convergen las más diversas disciplinas científicas: biología humana, paleontología, prehistoria, etc., con un enriquecimiento y una apertura temática importantes.

Esta dirección epistemológica presupone una filosofía de la naturaleza vitalista y, con sus clásicos conceptos de naturaleza, organismo y evolución, pretende explicar los múltiples aspectos de la realidad humana, tanto en sí misma como en el **corpus** de sus realizaciones culturales más diversas y significativas. En una palabra, la biología se convierte en el término analógico indispensable del pensamiento ilustrado de la época y aun un literato como Zola se considera a sí mismo como experto en herencia.

Se imponen ideas que harán su camino en la interpretación histórica, tales como la que sostiene que los pueblos como los individuos nacen y mueren y, entre tanto, luchan por una supervivencia histórica.

La realidad misma se piensa en términos de evolución y el hombre que vive en ella a través de sus dimensiones superiores: la cultura, las artes, las ciencias, la religión, debería descubrir que todo evoluciona. Esta convicción se apoya sobre otra idea principal, cara al pensamiento vitalista, organicista, a saber: la idea de una regulación interna y una estructuración libre frente a los determinismos de superficie; capaz, en definitiva, de sobreponerse a las series causales inapelables de la visión empírico-formal de la ciencia rigurosa.

3) El eje de la cultura y la historia

Ya en el siglo XVIII, la antropología luchaba por constituirse autónomamente aunque esta tarea debía cumplirse en el cuadro de la zoología general. Era preciso hallar la especificidad de este animal singular que era el hombre y los esfuerzos de Buffon, lord Kames, Monbodo y Blumenbach, subrayan en su conjunto las características culturales del hombre, en suma: el lenguaje, las sociedades y las instituciones. Se insiste en la oposición entre naturaleza y cultura y este hecho es propio del iluminismo y manifiesto en pensadores como Rousseau y Herder. En esta época era posible admitir que la condición animal es en sí misma inmutable mientras que la condición humana debe ser puesta en el movimiento interior de una perspectiva cultural e histórica.

Ahora bien, habrá que entenderse acerca de cuál perspectiva y cuál historia; en efecto, el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681) significa una **visión cristiana** del saber científico del tiempo histórico, pero es precisamente esta visión y sus conclusiones manifiestas la que van a ser puestas en **crisis** por otra mentalidad y, finalmente, rechazadas. No hay **composición** posible entre el carácter santo de una historia de la salvación del género humano, una ciencia fundada sobre este hecho incoado en la persona histórico-divina de Jesucristo, el Señor; y un saber que pueda seguir llamándose, sin obstáculos, ciencia histórica. Así como en el orden de la naturaleza del hombre fue posible asistir a lo que se llamó la "**naturalización de la naturaleza**" con una reiteración en el término naturaleza que quiere subrayar su carácter no divino, no santo; así, de la misma manera, y por otra parte, se destaca ahora una "**temporalización del tiempo**", la cual pretende hacer manifiesto el carácter inmanente de la consideración histórica y su **desentenderse** de toda significación de una intención creadora en la realidad del tiempo. Esta visión se contrapone radicalmente a una interpretación cristiana y teológica de la Historia que ve en Cristo a Aquel que es **Kyrios** de la Historia en su doble e inescindible dimensión divino-humana. Teandrismo que es herencia inmutable del espíritu helénico —según el orden específico y genuino de su experiencia de lo religioso— y **gloria** asunta y laudante en el logos de los Padres y la docencia de la Iglesia indivisa y **esencialmente** eterna.

La llamada filosofía de la historia —expresión procurada por Vol-

taire, en 1765— consiste en la voluntad de construir un discurso de la razón histórica apto para manifestar las leyes que la rigen y desenvuelven dinámica y orgánicamente en un advenimiento ininterrumpido de la humanidad a la razón y al progreso. Así, la tarea rigurosamente histórica de esta especie que es el hombre sería, ante todo, la **"civilización"** (Mirabeau, 1757). La meditación filosófica de la naturaleza de la realidad histórica atraviesa nombres célebres: Montesquieu, Voltaire; Lessing, Kant; Condorcet, Herder, sin hablar de la Enciclopedia ni de la Academia de Berlín desde 1740. La **Kulturgeschichte** es todavía una exaltada declaración de fe en la razón del hombre histórico y a ella se agregarán, después, los severos correctivos de las sucesivas crisis de cultura y de civilización que atraviesan aún la historia contemporánea. Como siempre, ante las **crisis** el hombre puede aceptar la realidad o preferir la ilusión y, entonces, la ilusión de dos extremos igualmente contradictorios y falsos: el del pasado y aun el arcaísmo de una actitud conservadora que propone exclusivamente la restauración pero que está privada de sentido histórico y, en consecuencia, del sentido vivo de la tradición a la que pretende servir; y, aquella otra actitud simétrica en el error, que considera al futuro siempre mejor porque nuevo y cambiante y sobre todo porque el futuro sería liberador. En definitiva, se renuncia a comprender al tiempo histórico como realmente es a través de sus diversos modos y porque, además, respecto al futuro anticipa indebidamente. En ambos extremos la conciencia del hombre —no de la Humanidad— se enajena y se corrompe.

Por su parte, la empresa inmensa del Historicismo (o mejor dicho de los múltiples historicismos) intenta quebrar esta doble manera de ser de la **ilusión** y para ello nos introduce en una fe nueva: **la religión de los hechos y la de su reconstrucción** minuciosa y objetiva en una intención que va del hombre hacia su semejante, no al objeto natural. Cualquiera sea el mérito de esta aventura, y es preciso admitir que en no pocos aspectos es real, la inteligencia histórica contemporánea recupera la urgencia de lo humano en una tarea que respeta y aun aprovecha este inmenso arsenal historicista pero que, al mismo tiempo, toma sus distancias respecto a él y decide atacar no sólo la descripción rigurosa de los hechos históricos —sin duda indispensable— sino, ante todo, la modesta, paciente y renovada interpretación del sentido que ningún intérprete agota, que ninguna escuela puede monopolizar sino que, misteriosamente, **no cesa de manar**. Radicalmente hablando, **los hechos no prueban nada** sino el sentido que está cifrado en ellos el cual, es preciso manifestar y articular, una y otra vez. Otra cosa muy distinta es poder decidir **a priori** si la comprensión histórica, auxiliada por la diversidad múltiple de los saberes históricos, alcanza alguna vez una **visión total y fundada** del tiempo desde las exclusivas posibilidades de la razón humana.

Entre las múltiples consecuencias de esta sumaria perspectiva epis-

temológica pueden ser señaladas dos: las que hacen al estatuto de las ciencias humanas y aquellas que conciernen a su eticidad implícita.

En cuanto al estatuto de las ciencias humanas, la utilización modesta del plural debe prevenirnos respecto a cualquier pretensión hegemónica de alguna ciencia humana o de algún método que ellas practiquen, aparentemente exhaustivo y totalizador. Sin embargo, los fenómenos de extrapolación, en el sentido de un pasaje indebido a la explicación total de su objeto: el hombre, han sido y son frecuentes. Cada **especialista** cree poseer la clave —hasta entonces ignorada— de un saber capaz de instaurar la ciencia de lo humano **sin más**. Como resultado de estas tentativas repetidas, las ciencias humanas se hacen cada vez más **especializadas**; esto significa una acumulación cada vez mayor de detalles y cuestiones de detalle. Esta situación manifiesta, por otra parte, un **detrimento** del objeto (el hombre) en las ciencias del hombre, en la medida en que la parcialización operante en la consideración epistemológica y su pretensión totalitaria lo diluyen progresivamente.

En el vasto panorama que proponen las ciencias humanas pueden distinguirse dos actitudes metodológicas posibles. Una de ellas consiste en **poner entre paréntesis el fenómeno de la significación** y adoptar un modelo explicativo inspirado en las ciencias de la naturaleza. Esta decisión obliga a elaborar un aparato conceptual propio y, además, exige que el control empírico deba realizarse de una manera diferente a la que éste se efectúa, por ejemplo, en física. No faltan especialistas de las ciencias humanas que creen que es absolutamente posible realizar el control empírico de los datos de su saber sin introducir en ninguna parte significaciones. En esta dirección podemos ubicar la evolución reciente del análisis económico, la etnología estructural, la lingüística, la teoría de los juegos, para mencionar sólo algunos ejemplos.

Naturalmente, esta decisión debe soportar la prueba de una consideración crítica relativa a su propio **fundamento**, y en este sentido es oportuno recordar que la adopción del modelo explicativo de las ciencias de la naturaleza por parte de las ciencias humanas, comporta el problema epistemológico del "**círculo**" (15) de las ciencias de la naturaleza sobre el que vale la pena detenerse un instante. En efecto, de modo general se acepta que la física proporciona un modelo epistemológico en el cual la explicación es deductiva. Esto significa la existencia de un formalismo apropiado, así como reglas de correspondencia capaces de relacionar los axiomas con las proposiciones empíricas que expresan el hecho físico. La inteligibilidad que se promueve es la de la **operación**, en el sentido en que comprendemos una operación en la medida en que comprendemos las reglas que la definen. Pero la comprensión de estas reglas depende de la **efectuación**. Comprendemos re-efectuando, porque el sentido aquí no corresponde a algún término real, exterior, sino que tiene que ver con una **forma** pura, del tipo que pro-

(15) Para la exposición de este problema seguimos a J. Ladrière, *Les Sciences humaines et le problème du fondement*, en *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1975, pp. 198-210.

porcionan como ejemplo las matemáticas. De todas maneras, en estas ciencias la explicación funciona siempre que se respeten dos condiciones: 1) la elección de un formalismo adecuado; 2) la formulación de reglas de correspondencia (entre las proposiciones que expresan el hecho empírico y los axiomas) efectivamente utilizables. Aquí, precisamente, sería posible ver el círculo. Por una parte, la elección del formalismo debe estar guiada por ciertos criterios **a priori** respecto al dominio que hay que explorar. Por otra parte, dichos criterios están apoyados, de alguna manera, en una cierta comprensión previa del dominio que se ha de estudiar. Esto significa que, en modo indirecto, el dominio de la realidad por explorar se halla unido de una interpretación previa, la cual se estima no sólo posible sino también legítima. El círculo, sin embargo, no es vicioso, ya que la instancia del formalismo con su significación "operatoria" articula la comprensión previa de una manera totalmente inédita. La imagen del mundo que elaboran las ciencias de la naturaleza, particularmente la física —tomada en su carácter de modelo— no es la **copia** del mundo sino su interpretación y esto en dos sentidos perfectamente identificables en la medida que dicha interpretación corresponde a la **construcción operativa** del **formalismo** puesto en juego y, además, en el modo en que nuestra instalación en el mundo determina una comprensión previa de él que es propia del sujeto que hace la ciencia. En definitiva, no sólo ha sido posible mostrar el **círculo** sino también la **circulación** que determinan la utilización de un formalismo y la comprensión previa correspondiente. Esto enseña que en las ciencias de la naturaleza —particularmente en el caso de la física— no se puede hablar de una objetividad absoluta habida cuenta de la realidad epistemológica de su círculo.

La otra dirección epistemológica posible consiste en intentar **un tipo de análisis que recupere las significaciones** y que, entonces, prescinda del modelo de las ciencias naturales. La idea central aquí es la que considera al hombre como otra cosa que un objeto. Esta decisión apela al método hermenéutico para el cual, en resumen, la realidad aparece, ante todo, como un texto que es preciso descifrar en su sentido. Pero el sentido es plurívoco y buena parte del trabajo hermenéutico está dedicado a mostrar la solidaridad de sentido que encierran los diversos niveles que expresan la plurivocidad.

La noción de texto funciona aquí con la mayor amplitud comprendiendo los aspectos más diversos de la realidad; en todo caso, en ella se subrayan la autonomía en que todo texto vive respecto a su autor y, al mismo tiempo, la relación expresiva que mantiene con él, en la medida en que todo texto realiza la intencionalidad expresiva de un hombre en un momento dado.

Visto desde la situación del texto hay un círculo hermenéutico ya que el texto consentiría en entregar su sentido —al cual suponemos oculto— gracias al trabajo de ciertas conjeturas. Pero está claro que ta-

les conjeturas, para dejar de ser otra cosa que meras ocurrencias, deben estar **fundadas** en ciertos principios directores de la interpretación y estos principios, a su vez, deberían formar parte de una teoría interpretativa previa. En este ángulo se ve que la comprensión del texto avanza a partir de criterios **a priori**, los cuales gobiernan la interpretación a través de las conjeturas que se ponen en juego.

Pero, por otra parte, el texto promueve a partir de sí mismo una serie de indicaciones concretas y precisas que es menester tener en cuenta en la interpretación, de la misma manera que se ha estado atento a la fuerza interpretativa de las conjeturas. Hay, entonces, un "va y ven" entre las hipótesis interpretativas proporcionadas por los principios y las indicaciones entregadas por el texto.

Si ahora nos preguntáramos por este círculo y su relación con el círculo correspondiente a las ciencias de la naturaleza, lo primero que habría que notar es que en el caso de las ciencias humanas, el círculo hermenéutico posee una comprensión previa que no apunta a un formalismo operatorio —bien elegido— sino a un dinamismo intencional de la conciencia del **otro** en tanto que semejante. Habría que advertir, además, que dicha intencionalidad se haría comprensible a partir de una intencionalidad funcionante (en acto). Esto significa que todo proyecto de comprensión del **otro** moviliza, inmediatamente, la necesidad de la comprensión de sí mismo. Es a partir de un cierto margen de autocomprensión de sí mismo, como el sujeto de la interpretación puede avanzar hacia su objeto que, recordemos, es su **otro**, su semejante. La comprensión se efectúa a través de la realización que cabe en las obras, sean éstas estéticas o histórico-institucionales. Aquí queda manifiesto otro nivel del círculo hermenéutico, ahora en el intérprete (sujeto) que experimenta una necesaria identificación entre sujeto y objeto.

Ahora bien, si esto es así cabe preguntarse: ¿cómo fundar un saber crítico sobre la interpretación? En efecto, si la interpretación del **otro** depende de una autocomprensión, el estatuto crítico de la comprensión depende de la posibilidad de autoelucidación del sujeto cognoscente. Dicha autoelucidación no puede consistir en poner de manifiesto los principios interpretativos que invoca el sujeto sino que, además, el sujeto debería poder mostrar las razones que fundan el privilegio de los criterios interpretativos puestos en juego y de este modo hacer que los mismos se impongan como críticamente válidos. Hay que distinguir la operación por la cual el sujeto pondría en claro los principios que obran obscuramente en su interpretación y que lo conducen a comprenderse de una manera u otra y, por extensión, comprender al otro; y la operación por la cual esos mismos principios se disciernen, se juzgan y, eventualmente, se cambian por otros más aptos. Pero, desdichadamente, esta crítica de los principios rectores de la interpretación no puede hacerse sino desde una cierta situación del sujeto, que incluye su autocomprensión y, entonces, para salir del relativismo habría que mostrar que, en alguna parte, existen principios absolutamente claros en sí mismos y ca-

paces de justificarse plenamente. La autocomprensión del sujeto sería entonces no sólo clara sino fundada críticamente.

Por su parte, los principios se articulan en un discurso y en tal sentido el problema hermenéutico puede ser pensado como el problema de un discurso que debe justificar críticamente su especificidad. En efecto, este discurso podría reducirse a los términos del discurso de las ciencias naturales y, en definitiva, al de la física, con lo cual sus propios términos dejarían de ser hermenéuticos para convertirse en "fiscalistas", o bien se intenta reducir el discurso hermenéutico a otro discurso, sea filosófico o no. En cualquiera de los dos casos la fundación crítica del discurso hermenéutico queda en suspenso ya que ella implica una petición de principio toda vez que lo que da la legitimidad al discurso de la hermenéutica es la **extensión** de otro discurso que se presupone bien fundado pero, precisamente, lo que permanece sin legitimar es dicha extensión.

Quizá, con Wittgenstein, haya que admitir la existencia de una pluralidad de discursos como una situación verdaderamente impuesta por la realidad del lenguaje. Si esto fuera así, la tarea de una fundamentación radical del discurso hermenéutico —tal como ella fue propuesta— sería imposible. En este sentido, habría que aceptar al círculo hermenéutico como lo que es y renunciar a convertir el discurso de la interpretación —forzosamente conjetural— en discurso apodíctico. Sin embargo, aun así los problemas de justificación no cesan de plantearse, ya que, se recuerda, también hay un círculo de las ciencias de la naturaleza. Y si la **metaciencia** tiene una tarea, ella no es simplemente la de poner a punto una lógica de la explicación o de la verificación de la ciencia correspondiente, sino la de poner en claro esta crítica situación del discurso de la ciencia. Lo propio del discurso de una ciencia es conservar su autonomía; pero también le es propio reconocer que no puede encontrar por sí mismo los criterios últimos de su fundamentación.

Para concluir será preciso señalar la paradoja que presentan actualmente no pocas direcciones importantes en las ciencias humanas, a saber: la tendencia a ignorar o destruir la significación del objeto de su estudio: el hombre. Esta situación epistemológica posee raíces éticas que conviene aclarar.

Hay un fenómeno que debe llamar la atención en las ciencias humanas y es la circunspección con la cual éstas abordan la espiritualidad del hombre, la cual constituye, precisamente, su especificidad. En términos generales las ciencias humanas se han propuesto mostrar y explicar los **mecanismos** que, de diversas maneras, **condicionan** al hombre: pulsiones biológicas o psíquicas, presiones políticas, sociales y económicas, etc. En definitiva, la idea que sostiene todos estos esfuerzos es una idea inhumana: **la del hombre como resultado**. Esta idea, como es manifiesto, deja de lado todo lo que en el hombre es espontaneidad del espíritu, libertad creadora, en una palabra, lucha y conquista sobre

la realidad de la naturaleza. Se trata, en suma, de una idea que liquida el ser del hombre. Veamos esto mismo en las palabras de un calificado intérprete actual de esta dirección: Dice M. Foucault: "Il n'y a pas de science humaine partout ou il est question de l'homme mais partout ou on analyse, dans la dimension propre a l'inconscient des normes, des regles, des ensembles signifiants qui dévoilent a la conscience ses formes et ses contenus" (16).

A través de una curiosa operación, los maestros del saber humano del cual se desprenden las ciencias del hombre, sumergen a sus iniciados en una profundidad cada vez mayor, pero cuanto más grande es dicha profundidad (la del inconsciente o la de los diversos condicionamientos) más claramente se ve que el objeto mismo de la búsqueda — el hombre — ha cesado de existir. Situación que refleja el siguiente texto: "L'homme se volatissait a mesure qu'on le traquait dans ses profondeurs" (17).

Quizá fuera oportuno recordar que así como en su momento fue posible asistir a una desnaturalización de la naturaleza, con el pretexto de su "naturalización"; a una des-historización de la historia, para hacer de ella una entidad absolutamente autárquica, así, ahora, es posible constatar una deshumanización del hombre en cuanto objeto de las ciencias humanas, conducida por ellas (18). Un buen resumen de esta situación cabe en el programa de la llamada "arqueología" del saber que propicia M. Foucault. En definitiva, se trata de disolver la posibilidad mismo de la idea de hombre: "Toutes les recherches qui constituent les Sciences Humaines non seulement détruisent l'idée classique de l'homme (l'humanisme en tant que référence a l'homme d'une certaine civilisation) mais tendent a rendre inutile, dans la recherche et dans la pensée, l'idée meme de l'homme" (19).

Desde el frente cambiante de los estructuralismos se consolida una convicción: **el sujeto ha muerto**, esto significa que **no** hay una primera persona que piensa y habla, **un yo**, sino apenas un "**eso**", un neutro, un desecho, a través del cual lo único que habla y piensa significativamente es el sistema, la estructura. Esta situación es perfectamente compatible con el punto de partida y la dirección del análisis y la metodología; en efecto, se comenzó por dejar sistemáticamente de lado todo lo que hiciera referencia a una significación personal del sujeto, concentrando toda la atención en el esfuerzo por describir sus conductas — individuales o políticas — o bien por explicar sus condicionamientos en una hermenéutica poco sutil. Pero la significación personal cancelada era la del ser y la de la libertad del hombre.

(16) Citado por P.—H. SIMON, *Questions aux savants*, Paris, Seuil, 1969, p. 132.

(17) *Ibid.*, p. 133.

(18) No se trata, como se puede suponer, de una requisitoria global de las llamadas ciencias humanas. Hay excepciones importantes, pero este hecho que honra a sus autores no impide el carácter negativo y antihumano de algunas conclusiones célebres recientes.

(19) P.—H. SIMON, *ob. cit.*, p. 135.

En todo caso, podría pensar alguien, esta es una cuestión teórica y su gravedad queda entonces limitada por las fronteras de la teoría, la epistemología de las ciencias, la metodología. Sin embargo, esto no es así. El peso y el movimiento espontáneo de esta cuestión nos lleva, inmediatamente, al terreno ético, es decir a la necesidad de enfrentar al hombre con la índole especial de su **tarea** específicamente humana, a saber: en qué consistirá su hacer más propio. En este punto nos complace citar el testimonio de un investigador brillante, cuyos descubrimientos se inscriben en la historia de la biología molecular y que en su momento le valieron el premio Nobel, el Prof. J. Monod. Como se sabe, la tesis de este científico consiste en afirmar que en la naturaleza no hay finalidad alguna sino un puro azar; más aún, este azar sería la única "evidencia" científicamente aceptable. El azar lo ha hecho todo y el mismo azar lo deshará todo. En esta perspectiva "azarosa", el hombre no puede ser sino un episodio local, instantáneo e insignificante. Dejando de lado la discusión precisa sobre la **nación** de azar (20) al considerar globalmente la tesis se tiene la impresión de estar frente a una enorme modestia, gracias a la cual, la visión de la ciencia **reduce** al hombre a una escala que no sólo subraya su absoluta contingencia sino, además, su **profundía sin razón** ya que, en definitiva, su realidad más inmediata y concreta no es sino fruto del azar. En esta modestia — **típica** — hay algo más y algo menos que humanidad; hay una nueva versión del estoicismo de las ciencias del hombre junto con una ética finalmente inhumana. El Prof. Monod decía en su **Lección** en el **Colegio de Francia**: "¿Qué ideal proponer a los hombres de hoy que esté por encima y más allá de ellos mismos sino la reconquista, por el conocimiento, de la nada que ellos mismos han descubierto?" (21). En suma, este humanismo científico nos propone asumir el descubrimiento de nuestra propia nada, una nada sin trasfondo, como la formulación de la casualidad de nuestro ser. Pero esta evidencia que la ciencia proporcionaría debe ser, además, la esencia de un programa pedagógico total, apoyado en la enseñanza de los más jóvenes. Estas son las palabras del Prof. Monod, recogidos en la **Revue Raison Presente**: "...se acerca el tiempo en que en el liceo se enseñará que el valor supremo del hombre está probado porque ha superado la increíble ascesis de llegar a demostrarse que él no tiene ninguna importancia" (22).

Cabe preguntarse, si el descubrimiento fundamental que ofrece la ciencia contemporánea al hombre es el de su propia nada, ¿qué es lo que puede mantener al hombre de pie en lo que el propio Monod denomina "la increíble ascesis" reveladora de su radical insignificancia? ¿Qué es lo que puede orientar y conducir en la acción inmediata, así como en el programa de vida, a un hombre que ha roto la vieja alian-

(20) El Prof. Jacques MONOD llama al ácido desoxyribonucleico la **pedra filosofal** de la biología y la concibe como una suerte de memoria orgánica que gobierna los procesos de producción de una molécula de composición idéntica.

(21) Cf. E. GILSON, *D' Aristote a Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 1971.

(22) Cf. P.—H. SIMON, *op. cit.*, p. 165.

za con el cosmos y la nueva alianza con el Logos de Dios, en quien se expresa la intencionalidad de su creación y su finalidad? Se responde: un nuevo mito, un mito moderno (23). El mito de la objetividad del conocimiento científico, nutrido en la confrontación sistemática de la lógica y la experiencia. Monod es lo suficientemente honesto como para admitir que la ciencia ignora los valores. Frente a este hecho propone la condición psicológica de la realización de la ciencia, a saber: **el conocimiento objetivo**. Monod piensa que en dicho conocimiento hay, efectivamente, un ideal de vida que **puede** y **debe** afectar lo privado de cada existencia. En suma, se afirma que hay un **ethos** del conocimiento objetivo de la ciencia y que dicho **ethos** debe ser la medida de la existencia individual y social del hombre. En todo caso, se trataría de una ética severa, constrictiva y al mismo tiempo conquistadora. Toda la voluntad de poder sería transferida al poder de pensar. Esta ética debería enseñar a despreciar la violencia del poder temporal y, por otra parte, debería enseñar el valor indispensable de una disciplina personal y política a través de un conocimiento objetivo de las normas de vida en común y del deber de la protesta justa, etc. Ahora bien, todo este programa ético del conocimiento objetivo de la ciencia, debe enfrentarse con realidades cuya exigencia puede reconocerse a lo largo de toda la Historia y aun de la más modesta experiencia personal, a saber: la realidad de las pasiones; la realidad del orgullo del yo; la realidad inevitablemente compleja del bien y del mal ordinariamente mezclados en la experiencia; la realidad de las tentaciones que experimenta la voluntad de poder o de violencia sobre el mundo o los hombres. La lista podría prolongarse hacia otras realidades inocultables del ser y del hacer humanos, sin embargo el resultado seguiría siendo el mismo: el de una manifiesta parcialidad.

Supuesto que algunos científicos fueran capaces de trasponer las exigencias del conocimiento objetivo —tal como las enuncia sumariamente Monod— de la ciencia hacia el volumen total de su existencia y que estos científicos tuvieran éxito en la empresa; cabe preguntarse ¿qué hacemos con el resto de los hombres que no disponen —y pueden morir sin haber dispuesto— de una experiencia científica y, entonces, del conocimiento objetivo que se ha revelado como exclusivo motor ético? Una vez más habrá que convenir que, cualquiera sean sus dificultades, la reflexión sobre el hombre que intente respetar su realidad no puede hacer la economía de una antropología filosófica. Cuando un científico extrapola el discurso de su ciencia hacia una consideración no sólo antropológica sino ética de lo humano, ha abandonado las reglas de su anterior juego de lenguaje y ha pasado efectivamente a otro, al que ya Platón llamaba el **juego serio** de la filosofía. Este hecho coloca al científico en la indispensable pero incómoda necesidad de filosofar y en la de hacerlo acorde con las exigencias del género. Tal como él mis-

(23) Cf. P.—H. SIMON, *op cit.*, p. 166. Sobre la significación e importancia del mito en la epistemología de la cultura científica contemporánea cf. M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, París, Gallimard, 1971, especialmente, cap. VII.

mo lo reclamaría para cualquiera —incluido el filósofo— que aventurara alguna afirmación en el discurso de su ciencia.

Este largo itinerario a través de la perspectiva epistemológica de las llamadas ciencias humanas debería mostrarnos, él también, la **urgencia** de las Humanidades, entendidas como saber genuino y legítimo del hombre real. Un aspecto importante de esta urgencia fue mostrado al examinar sumariamente la crisis del estatuto de las ciencias humanas; un aspecto complementario surge cuando se ponen de manifiesto ciertas implicaciones éticas de esta nueva epistemología de lo humano. Es, precisamente, a partir de las ciencias humanas, desde donde ha sido posible proclamar la muerte del hombre; ella debía asegurar la **vida** de las estructuras, de los sistemas, de un discurso neutro e inhumano donde el sentido es considerado como un mero fenómeno de superficie (Lacan); ella debía mostrar, sobre todo, que el hombre es sólo mecanismo y condición, que, en suma, el lenguaje de la libertad no le pertenece.

Sin embargo, esta muerte afecta menos al hombre que a las ciencias que la declaran. Si de alguna manera es urgente recuperar el saber de las Humanidades, esta urgencia atañe a la necesidad de discernir —ante todo para los más jóvenes— que existe, incambiado, generoso y siempre susceptible de ser acrecentado por el hecho mismo de recurrir a él, un **saber humano de lo humano** que no ha cesado de celebrar la vida del hombre como una vocación superior, exigente, llena de grandeza y de belleza a la vez: que abarca la existencia de todo hombre, aun la de aquel que existe en la manera más torturada e inhumana, a través del gesto creador del artista, del héroe, del santo. Un saber, extremadamente consciente de todo lo que en la historia de ese mismo hombre debe traducirse como condición y aun limitación; un saber que sabe que no hay libertad absoluta y que ante las exigencias, pareciera inapelables, de las condiciones históricas que envuelven y ciñen lo humano, puede hacer suyas las sagaces palabras de J. P. Sartre: "Il ne s'agit pas tant de savoir ce que son histoire a fait de l'homme mais ce que l'homme fait de ce que son histoire a fait de lui" (24).

VI. LENGUAJE Y REALIDAD

Estamos seguros de que la crisis de nuestro lenguaje corresponde a la crisis de nuestra realidad. No basta, sin embargo, con describir esta crisis —cualquiera sea la utilidad de esta tarea— sino preguntarnos por qué esto es así.

Hay, en términos generales, una declinación ostensible en nuestra manera de hablar, en aquello que con justicia podemos y debemos llamar nuestro **estilo** verbal. El fenómeno se hace visible a través de los más diversos niveles y registros de la expresión. Ahora bien, este hecho no puede ser reducido al margen de una cuestión estilística, sobre-

(24) Cf. P.—H. SIMON, *ob cit.*, p. 211.

entendiendo: una cuestión secundaria y circunstancial. Por el contrario, el hecho no debe ser reducido sino colocado en la escala de su significación, la cual es ontológica. En efecto, la palabra del hombre no es una dimensión indiferente o prescindible respecto a su ser. Con E. Nicol, afirmamos que "(...) en la palabra el fondo humano está en la forma aparente. La crisis de una forma verbal es la crisis del ser mismo que existe en y por esa forma" (25). Nuestras formas de hablar son nuestras formas de ser. Ahora se comprende cómo y por qué la declinación de nuestro lenguaje no puede ser considerada en la perspectiva de alguna receta particular que, en definitiva, intentaría suprimir el síntoma del decaimiento de nuestra expresión hablada sin atacar la consideración de su raíz más profunda.

Lo que ante todo habría que alcanzar a ver es la pérdida, casi total, de **un habla genuina** que en los iletrados expresaba, riquísima, una relación precisa con las cosas a través de los diversos oficios, y en todos los hombres —cualquiera fuese su cultura— una sabiduría moral apoyada en la más clara e inmediata poesía de la lengua. La situación queda resumida en este texto suficientemente revelador: "Está diluyéndose aquel caudal de experiencia humana, substancioso como solera de virtudes, que se atesoraba en un vocabulario de términos justos y un formulario de sentencias pulidas por el uso de los siglos. Con eso podía abarcarse sin recelos y sin necesidad de instrucción, un mundo de objetos familiares, de situaciones definidas y aquilatadas; se obtenía la continuidad de ese legado que no puede improvisarse y que hemos llamado el saber de la vida" (26).

En lugar de este **saber** y este **sabor** que manifestaba el habla aparecen los intereses de todos aquellos que **usan** de la palabra sólo como instrumento. Esta reducción de la palabra a lo mero útil y de la lengua toda a un sistema de utilidades se va afirmando cada vez más por parte de todos aquellos que se comportan frente al habla como "profesionales", es decir quienes buscan ante todo la utilidad y la eficacia sin reparar en la barbarie. Aquí es preciso declarar que lo propio de las Humanidades y de su tarea creadora —dentro o fuera de la Universidad— es precisamente hacerse cargo de esta situación en su mengua radical. Esto significará otra cosa que conceder, siempre de manera culpable, con las modas de una expresión anémica de belleza y de sentido que traspone y yuxtapone palabras ajenas **como si** fueran propias, **como si** la unidad común y profunda que crean las palabras pudiera reemplazarse como una pieza desechable y en principio equivalente. En un sentido superior, un aspecto esencial de la misión de las Humanidades es la de velar por el **buen nombre** de la realidad. Esta tarea afecta, manifiestamente, a las cosas y a los hombres que tienen que ver con ellas en una relación dialógica.

(25) E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, México, F. C. E., 1972, p. 196. El carácter ontológico de la expresión se halla desarrollado en la obra del mismo autor intitulada: *Metafísica de la expresión*, México, F. C. E., 1957.

(26) Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, México, F. C. E., 1972, p. 198.

Lo que habría que comprender es que el ser es apertura y que ella constituye en última instancia al lenguaje en el espacio significativo del cual participan los hombres, cada uno según su medida. **Nada es nuestro, todavía, si no podemos decirlo.** La realidad no nos pertenece sino a través de la posesión peculiar que establece la palabra; en efecto, todo otro modo de posesión retiene pero excluye, sólo la palabra es capaz de conjugar la intimidad más intransferible con la comunicación más transparente. Sólo la palabra guarda cuando da (27). Nuestro saber del mundo y de nosotros mismos es una empresa que se cumple en la palabra, pero, además, ésta no deja —indiferente— **las cosas como están** y a nuestro propio ser **el mismo**; por el contrario, la palabra acrecienta la realidad, la abre al horizonte de nuevas relaciones y sentidos, la expresa en su **ser más** y en su **ser otro**.

No obstante, hay gentes, bien intencionadas, que creen que el **uso** es una acción sagrada, cuya reiteración mecánica produciría, por sí misma, la posesión de la propia lengua y, consecuentemente, de la realidad. En todo caso, para estas gentes el uso consagraría las formas de expresión verbal más diversas, independientemente de su decoro, su belleza o simplemente su pertinencia respecto a la propia lengua. Este uso, sirve, en general, a un criterio de utilidad más o menos explícito. La idea central aquí consiste en suponer que el lenguaje es el ámbito exclusivo de lo necesario; sin embargo, como esperamos poder mostrar, el lenguaje es el sitio de lo posible, precisamente, como poder ser. Esto permite comprender cómo la dimensión de la palabra admite sin reservas el acto de la contemplación estética o especulativa, ya que ambas se nutren no de lo necesario sino de la posibilidad de la belleza y de la verdad para el hombre (28).

De todas maneras una serie de fenómenos que afectan el mundo del lenguaje contemporáneo parecería demostrar exactamente lo contrario. Una utilización psico-técnica del lenguaje difunde una palabra impersonal, en general insignificante y que, en definitiva, consume todo su esfuerzo en dejar de ser palabra. Hablamos, naturalmente, de los diversos niveles de la propaganda. La estulticia y el sin sentido de numerosas frases comerciales son ya proverbiales y, en suma, nos permiten

(27) Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, México, F. C. E., 1972, p. 205. El autor distingue con razón, entre la operación espiritual de nombrar la realidad y el fenómeno de la señal. Cuando las cosas soportan un **mal nombre**, es decir cuando el hablante introduce en su Lengua materna —la madre de su madre y la madre de su espíritu— una jerga pseudocientífica o "internacional", pretendidamente universal, la realidad de las cosas se vuelve extraña, ajena. El **mal nombre**, a lo sumo, alcanzará a señalar hacia las cosas, nunca a poseerlas. Por nuestra parte creemos ver en la consolidación del reino de las señales una franca deposición del logos articulado del hombre o, lo que es lo mismo, la retracción del ámbito de la voz, la música y el sentido que sólo puede instaurar el hombre.

(28) Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, p. 191. "Quien se nutrió de necesidad y se justificó por ella tiene una elemental voluntad de utilidad (...) su voluntad utilitaria intenta —por así decirlo, naturalmente— constituirse en absoluta y mediatizar todo lo que existe (aunque esto a largo plazo no sea útil de ninguna manera)...". La visión utilitaria que este texto hace explícita de manera ejemplar, instala, en definitiva, una clausura en el ser y en el lenguaje, toda vez que el bien de lo útil no es la totalidad del bien sino sólo uno de sus aspectos. El hombre que reduce su visión a lo útil, exclusivamente, no puede vivir la experiencia profunda del bien que no es sólo esfuerzo y disciplina sino gozo y felicidad. Este hombre no podrá experimentar la realidad ni su palabra como **don**.

asistir a un hecho sintomático: la degradación de la palabra al estatuto de mero estímulo, es decir, la suspensión de una conducta verbal en el oyente para instalar en su lugar una respuesta suficientemente condicionada. Bajo las especies más sutiles y espectaculares de los recursos audiovisuales se abandonan sistemáticamente los hábitos de análisis y de síntesis y se induce al asociacionismo más elemental ya que la colosal industria y el negocio que los más variados estímulos procuran no es ni el logos ni el dia-logos, sino la instalación de un circuito a través del cual se promuevan determinadas conductas. Para estos fines la lógica y la retórica no pueden ser sino un estorbo inútil ya que lo que se busca no es ni la razón ni lo razonable a través de la persuasión por medio de la palabra sino la eficacia inmediata de un hacer reflejo (29).

Los múltiples modos de expresión de la propaganda y su capacidad de penetración en las mayorías son ya un **lugar común**; no obstante, común o no, es indispensable destacar que uno de los rasgos fundamentales de **un saber humano de lo humano** es, ante todo, el **respeto** por la palabra. Sobre este respeto podrá nacer una conciencia crítica, una inteligencia capaz de discernir en la fascinación de los más complejos estímulos su inanidad más inmediata y, lo que es más importante, su intención final ordinariamente oculta. Hay, sin duda, una disciplina en la que esta inteligencia puede y debe formarse, ella es humanística, y consiste en la experiencia de la totalidad que todo texto digno de tal nombre encierra. En su momento intentamos exponer lo esencial de la perspectiva que inaugura el texto en el saber de las Humanidades; no volveremos aquí sobre lo dicho. Sin embargo, conviene subrayar que la experiencia textual constituye algo semejante a la experiencia de un universo, esta experiencia nos alerta y nos prepara para la lectura de ese texto mayor y dinámico que es la realidad, incluida la de la degradación de la palabra.

Por su parte, el hombre culto, no el especialista, advierte que la ciencia no proporciona una imagen del mundo, más aún, que ella parece constituirse **a priori** como la negación de dicha imagen. Se insiste en que una cosa es el **mundo físico** y otra, muy distinta, **el mundo de la física**. Para hacer más aceptable esta posición se invoca la necesidad impostergable de recurrir a complejos formalismos sólo comprensibles para el iniciado. Dicho brevemente, se trata de explicar que la pérdida de capacidad representativa de la ciencia, por ejemplo de la física relativista, es, precisamente, la virtud de la ciencia. Extremando la formulación: cuanto menos representativa tanto más científica sería una ciencia. De todas maneras, el ser es presencia (30), y la investigación científica a través de sus más diversos modos de expresión trata de hacer patente

(29) Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, pp. 205 y ss.

(30) Esta tesis de Nicol se contrapone abiertamente a la clásica formulación heideggeriana del ser como ausencia, como olvido o como nostalgia; en todo caso la presencia justifica de manera radical y primaria el pensar que piensa al ser. Este quizá sea uno de los sentidos del descubrimiento primordial de Parménides que proclama de manera neta: hay el ser. El todo apodíctico de su formulación parece imposible desde otra situación que la de la presencia.

Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, p. 222.

dicha presencia. La vocación científica de la razón consiste en ver, y este destino de la razón parece irrevocable en tanto que **theoria**. Hoy asistimos a un fenómeno peculiar y de las más graves consecuencias, se trata de un verdadero **renversement** gracias al cual no sólo habría un pasaje de la ciencia a la tecnología (la jerga en uso habla de transferencia), sino que quede demasiado en claro el estatuto mismo de este "pasar", sino que habría, además, una paulatina conversión de la razón teórica a la razón tecnológica. Ahora bien, aquí es preciso discernir una substitución de finalidades, a saber: el reemplazo de una finalidad teórica —un hacer patente el ser a través de alguno de los modos de su presencia— por una finalidad práctica fundada exclusivamente en la utilidad y generalmente ordenada al provecho.

La posibilidad y el beneficio de una mirada absolutamente desinteresada hacia el ser no se contraponen pero sí se distingue y separa de una mirada que sólo ve en el ser utilidad, provecho, y que, en consecuencia, tiende fatalmente hacia una consideración parcial. Contra una opinión suficientemente generalizada, la vida humana no asciende de nivel cuando se consume en la tarea de proveer a lo necesario —aun cuando las necesidades se creen merced a los más complejos mecanismos del mercado y la comercialización— sino cuando puede librarse a lo innecesario, a lo in-útil, en definitiva, a lo inconmensurable que es, precisamente, donde el hombre encuentra la raíz última de su sosiego y dignidad.

Acontece que la palabra de la ciencia se desvincula progresivamente de una intrínseca capacidad de presentación de la realidad y pretende encerrarse en la significación de un circuito autónomo, rigurosamente formal. Esta palabra que ya no ve se halla, sin embargo, connaturalmente ordenada a la realidad y asume la otra alternativa de la visión, a saber: el dominio. Ahora bien, el tema del dominio nos introduce en la consideración de un fenómeno que, como quería Hegel, era renovable para la vida del espíritu: la sofística. Ella fue un descubrimiento del genio griego; nuestro tiempo la re-edita a su modo y con características que nos interesa examinar brevemente.

¿Qué es un sofista? Es una pregunta que la meditación de Platón mantuvo en vilo a través de toda su obra. La respuesta no podía ser simple ni única en la forma de "una bien redondeada verdad"; por el contrario ella debía construirse a partir del relieve concreto y complejo de los diversos tipos humanos que encarnaban al sofista, a su programa espiritual, a su filosofía de la educación y de la política estrechamente unidas. En todo caso, la sofística es una posibilidad del espíritu griego y ésta se apoya en la experiencia del logos en su doble acepción de razón y de palabra. Así vemos desfilar, en procesión "formal", al "relativista" Protágoras, que formuló por primera vez el principio fundamental de todo humanismo sofista a saber: que el hombre es medida de todas las cosas; Hippias el desconcertante por sus muchos saberes; Pródico entendido en explicar lo alto por lo bajo y desenmascarar la grandeza

como lo demasiado humano disfrazado; la realidad propiamente debe ser calculada según el término medio; sobre todo, Gorgias, el nihilista corrompido por la elegancia formal que rodea la nada con la ilusión y el encanto de la "haute littérature" (31).

Esta tipología elemental podría ser aumentada con otros **personajes**, siempre hábiles y terribles, ("deinós") tales como Lysias en el caso del Fedro platónico; sin embargo perderíamos un aspecto esencial de la comprensión de la sofística si no prestáramos debida atención a aquello a lo cual ella se opone y finalmente niega. En efecto, el **no** de la sofística es un **no** fundamental a la **teoría** como posibilidad del espíritu humano y, complementariamente, a su realización en un tipo de vida que afecte la organicidad de la **polis**. Decir **no** a la **theoria** es negar la posibilidad de un saber medido **exclusivamente** por el ser y por la verdad. Es rechazar de plano la vocación humana que se propone, precisamente, hacer patente el ser de las cosas. Más aún, es negar el magisterio venerable de los antiguos, quienes habrían guardado y transmitido el testimonio de su experiencia de lo divino y del ser del mundo. La **ilustración** que la sofística encarna no puede sino considerar a esta tradición primitiva como algo simplemente intolerable para su voluntad de autonomía total. La razón sofística es, ante todo, una razón liberada de toda vigencia de lo sagrado o de lo histórico en la medida en que vehiculla lo sagrado. Inmediatamente, esta razón no puede —según la exigencia misma de su negación de lo teórico— dejarse medir por la realidad del ser y, en consecuencia, deberá ser con forzosa necesidad una razón formal, indiferente en absoluto respecto a **todo** contenido. Este hecho merece subrayarse. Es a partir de la **posición** sofística de la inteligencia donde debe plantearse la disyunción entre la forma y el contenido de la expresión verbal o escrita; para otra posición —particularmente para aquella que resume la experiencia del pensamiento de Platón— **la forma es ya el contenido** (32). Esta posición repercute actualmente en una manera de entender y de ser de lo académico sobre la que diremos algo más adelante.

¿Qué es, entonces, lo que afirmaron —habida cuenta de los matices teóricos y personales— los sofistas en su conjunto? La primacía indiscutida y eficaz de lo formal. Los sofistas extrajeron las consecuencias individuales y políticas del poder que encierra la palabra como instru-

(31) Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, pp. 200-201. La cuestión de la sofística, antes y ahora, es por **contraposición** la cuestión de lo académico. En una cultura fundada en la experiencia de la palabra, la cual incluía necesariamente la de su utilidad, la de su belleza y la de su verdad, los sofistas proponen una formación humana —en principio— ajena a la verdad o por lo menos indiferente a sus exigencias mayores y globales respecto a la existencia humana pensada y vivida como una unidad. La cuestión de los académicos fue, quizá, la de saber si es posible y bajo qué condiciones una retórica de la verdad ya que los sofistas probaban que era posible erigir una con total indiferencia respecto a lo verdadero y a lo falso, y, además, probaban que ella era eficaz.

(32) Un ejemplo de lo que queremos decir puede verse precisamente, en Platón. En efecto, para muchos intérpretes —durante años— la forma de los diálogos les resultó completamente indiferente en orden a comprender el contenido de su pensamiento. Esta miopía hacia la forma fue denunciada oportunamente por W. JAEGER, *Theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947, 1948, 1960. La pregunta es, si este modo de ver válido para Platón, no puede examinarse para autores como los presocráticos.

mento idóneo de la persuasión, y pusieron todo esto en función del éxito. El programa general de la sofística no fue de ninguna manera simple, los diversos tipos de sofistas testimonian cumplidamente la verdad de esta afirmación; en todo caso, es posible destacar algunas características orientadoras. En la sofística hay un saber diverso, múltiple, de los recursos de la sorpresa, la espectacularidad y aun el engaño. Este saber poseído, de una suficiencia irritante, nutrida en el esquematismo empobrecedor de las recetas eficaces y, sobre todo, en el carácter invencible que presenta cierto tipo de argumentación exclusivamente formal. Por otra parte, la sofística promueve una típica dislocación del sentido, una suerte de fragmentación o dispersión que sirve a las distintas estrategias de la necesidad demostrativa de un argumento o de su contrario, con perfecta indiferencia respecto a la verdad de la demostración. Hay, además, una voluntad inequívoca de convertir al saber formal en algo inmediatamente útil, de allí la implícita proyección política de la sofística como programa de acción.

Es un mérito de los griegos el haber discernido y mantenido **contrapuestas** las dos posibilidades de la palabra, a saber: su ordenamiento intrínseco a la tarea de la verdad, por una parte, y por otra parte, su empleo para el dominio. Esta situación no es en sí misma grave a condición de no confundir los términos y las realidades que la definen y constituyen. En efecto, lo verdaderamente grave consiste en convertir a la "palabra de verdad en instrumento de dominio" (33).

El mérito —si es que hay alguno— del pensamiento que nace con la edad moderna es haber extendido esta disposición hacia el dominio no sólo respecto al hombre sino a la totalidad de lo real.

En este punto es preciso ver claro, tal como lo demuestra Nicol: el proyecto sofístico de los griegos seguía siendo humano en la medida en que pretendía violar la libertad del hombre y someterlo al imperio total de una vida interesada, es decir de una existencia para la cual el interés por la utilidad, el provecho, la fama, el éxito fueran los valores supremos en perjuicio de toda objetividad del valor moral y político. Lo que nuestro tiempo añade al proyecto de poder de la antigua sofística es la convicción generalizada de que el poder será total gracias a la **operación** de la ciencia. "La sofística nunca pretendió competir con la ciencia; pretendió desacreditarla por inútil" (34). Lo que ahora estaría ocurriendo es la **puesta en servicio** de la ciencia o lo que es lo mismo su **reducción a la utilidad**. Al fin y al cabo —se dice— la ciencia es conocimiento de la realidad; ¿por qué no concebir a la realidad como aquello que, en principio, está sujeto a la explotación? Si esto es así

(33) Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, p. 234.

(34) Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, p. 235. A. KOYRE, expone al respecto una idea interesante, ella consiste en afirmar que las diversas utilidades a las que una cultura puede dar lugar no van acompañadas, al menos no necesariamente, de un desarrollo científico (teórico) paralelo y equivalente. Cf. A. KOYRE, *Etudes de la pensée scientifique*, París, Gallimard, 1973, p. 39.

¿qué otro camino le queda a la ciencia sino el de ser útil? Aquí cabe una distinción: la utilidad nunca necesitó ser verdadera para promover su provecho; para los antiguos, por lo menos, jamás la verdad se opuso a la utilidad; mucho más, modesta y enérgicamente reclamó su derecho de ser independiente de ella. Omitir esta distinción trae como consecuencia el tener que aceptar, sin discusión, que la ciencia **deba servir a la acción** y, lo que es más grave, que **sólo** este **servicio** la justifique.

De todos modos la ciencia es una vocación humana y ella está ordenada irrevocablemente al **ver** y al **hablar** del **ser** (35), pero el dominio del ser no comporta —porque no los necesita— el orden de la visión y el de la comunicación (36). Para una venerable tradición, la excelencia de la condición humana consistía, precisamente, en su intrínseca capacidad **theorica** que permitía al hombre desarrollar, hasta las últimas consecuencias, el hecho primario de su asombro frente a la realidad, esto es: **ver lo que es**, no sólo ni en primer término como utilizable o perjudicial, sino como **ente**, como **presencia participada del ser**. El hombre entonces podía integrarse a una magna empresa, tratar de convenir con todo lo que es (37). Para nuestro tiempo parece posible suspender la capacidad humana de visión y expresión del ser y, a favor de ella, proponer la tesis: **ser es ser útil** (38).

Entiéndase bien: el peligro, el verdadero peligro no consiste en otra cosa que en un **totalitarismo de lo útil**, es decir en la concepción del mundo bajo la única categoría de la necesidad. Un mundo de lo totalmente necesario en el que el hombre haría solamente lo que es absolutamente necesario (39). Pero, se pregunta ¿en qué consiste, exactamente, el totalitarismo del que se habla y cuál es su relación con el hecho de la ciencia? Se responde, en la **oclusión** de las **visiones theoricas**, en el hecho de que se admita la existencia de actitudes y actividades contemplativas según el sentido de la tradición pero en que, al mismo tiempo y acorde con la perspectiva totalizadora de lo útil, se exija de ellas resultados prácticos como la única condición que podría garantizar la continuidad de su existencia. Así lo santo, lo bello, lo ontológico tienen que pasar la **"prueba"** de lo útil.

En este punto hay algo que decir respecto a la filosofía y su permanente riesgo de convertirse en sofística. En efecto, ya Platón constataba que el acto filosófico exige una calidad superior de la esperanza. Veamos esto mismo más de cerca. La filosofía como vocación y tarea no es popular —no podría serlo—; frente a ella las gentes, casi siguiendo un reflejo, desconfían o ríen tal como rió una vez la esclava tracia

(35) Cf. E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, p. 23.

(36) Cf. *ibíd.*, p. 236.

(37) Cf. E. NICOL, *ob. cit.*, p. 235.

(38) *Ibíd.*, p. 238.

(39) *Ibíd.*, p. 238.

(Téeteto, 174, c) ante la inhabilidad y la perplejidad del filósofo. Sea como fuere, hay un hecho irreversible y es que la filosofía **guarda una distancia** y una diferencia frente a los modos habituales de considerar y manipular la realidad, incluidos los de la ciencia. Esta situación está llena de múltiples peligros que no podemos analizar aquí **in extenso**, pero estos peligros no deben hacernos perder de vista la razón de ser de la distancia y la diferencia señaladas. La filosofía no ganará un margen mayor de aceptación porque traicionando su modo de ser propio se convierta a alguna de las modalidades de lo útil, y así se haga amena e interesante. En cuanto ciencia sólo puede exigírsele que sea verdadera. En cuanto pedagogía fundamental de lo humano, su tarea no podrá cumplirse **jamás** en la concesión temerosa al imperio de los muchos, —aunque éstos sean multitud— **sobre todo** cuando este **imperio** trae consigo una insuficiencia radical en la existencia media y cotidiana. Lo que queremos decir es que el discurso de la filosofía no puede sumarse, sin más, al de las diversas utilidades, cualquiera sea su prestigio actual o futuro. Por el contrario, fiel a su vocación, la palabra de la filosofía tiene que instaurar la vigilia en la existencia, lo cual equivale a afirmar que no debe conceder con lo que hace al decaimiento y la mediocridad de nuestras vidas; sobre todo, este **logos** de la filosofía tiene que hacer patentes a **los muchos**, y precisamente a ellos, la realidad que otros modos de mirar utilitarios, recortan o reducen.

A esta palabra le cabe la tarea mayor de reconquistar la realidad a través de nuestra distracción enciclopédica, de nuestra fuga hacia lo abstracto como lo exclusivamente formal y entonces radicalmente desenraizado de lo inmediato, sensible y concreto, de nuestra insaciable ansia de novedades y nuestra profunda incapacidad para discernir el gusto de lo verdadero. Por esto mismo la palabra de la filosofía no puede ser una más entre las que se pronuncian en el ámbito de lo académico reduciéndose, en suma, a la exposición meramente cronológica de una pretendida historia de las ideas, los sistemas, las concepciones del mundo, de las ciencias o de las técnicas. Esta palabra tiene que mostrar que el rigor formal no es lo primero, sino que todo rigor vive del vigor de una **conmoción** previa y que dicha conmoción se promueve a partir de la realidad como su fuente primera e inagotable. Esta palabra debe celebrar la realidad con la fuerza de un entusiasmo hecho disciplina, con un gesto generoso y sin embargo penetrado de la contención del espíritu que se deja **medir** por lo real siempre.

La urgencia de las Humanidades, aquí, consiste en alcanzar una palabra que constituya la **theoria** en el acto de ver y comunicar el ser de las cosas como un bien mayor para la comunidad de los hombres. Este logos de la filosofía será, además, **crítico**, y su **humanidad** en este caso consistirá en desenmascarar a esta razón, que desde la totalidad de lo útil no sólo no da razones, ya que sólo responde al éxito, sino que en su programa global y cotidiano pretende convertir a la existen-

cia en mera subsistencia, al ser en **en-ser** (40). A esta palabra el hombre siempre le pedirá lo mismo —con mayor o menor conciencia— **ver y proclamar lo que es**. He allí la urgencia enraizada en el fundamento.

HECTOR JORGE PADRON



(40) Cf. E. NICOL *El porvenir de la filosofía*, p. 237: "(...) que la propia ciencia ya no se propusiera ver el ser de las cosas, y las mirase a todas como si todas no fuesen sino enseres. A eso no hemos llegado aún, pero a esto vamos". Cf. ad. p. 239: "Sin recurso a la metáfora, hay que decir que el ser mismo se humaniza cuando se contempla como puro ser, y se deshumaniza cuando se considera sólo como objeto de servicio; pues en la contemplación, que es una apropiación, el ser se integra en nuestro mundo por el pensamiento, y permanece, no se consume. El ser no se posee sino cuando es libre; que quiere decir cuando nuestra propia libertad frente a él no permite dejarlo que sea como es, sin imponerle tributos".

CARTAS DE UN DEMONIO A OTRO

Desde bastantes años atrás el P. Leonardo Castellani estaba trabajando en la redacción de un libro que se iba a llamar algo así como "Cartas de un demonio a otro". Inspirándose en la imaginación de Lewis y su notable obra "Cartas de un diablo a su sobrino", Castellani pensaba exponer las realidades sobrenaturales y naturales como si las captase desde el punto de vista del Maligno.

Hace aproximadamente un año le hicimos una visita en la casa donde vivía casi como un eremita, y fue entonces cuando tuvimos acceso a estos papeles, anticipo de la obra planeada por el Padre. Lamentablemente ha quedado inconclusa. En una ocasión Castellani, refiriéndose precisamente a este trabajo que mucho apreciaba, nos dijo que se topaba con una dificultad: no sabía cómo terminar estos diálogos entre el Demonio y sus adláteres, caracterizados por nombres cuya clave pensaba ofrecer en el mismo libro. "Creo que lo terminaré —nos decía— con la victoria final de La Muy Temida", como denomina en este libro a la Santísima Virgen.

P. Alfredo Sáenz

1. Maestro Mandinga a Juancho Mengue

Querido sobrino y sujeto:

Has recibido mi traslado y nombramiento.

Hemos recibido la noticia de tu fracaso con tu paciente el Periodista, que nos ha dado disgustos y pasmo. No por tu informe sumamente deficiente y recortado, sino por el Pateta, que mandó un informe completo de **"conversión a su fe de la primera Comunión"**, que disgustó grandemente a Nuestro Padre de Abajo. Por supuesto que tendrás el castigo prescripto por nuestras reglas infernales; pero no ahora mismo, pues Nuestro Padre de Abajo decidió suspenderlo por ahora por la gran importancia que él asigna a tu Paciente y al periodismo en general; y ha prometido suprimirlo si obtienes dos victorias, cosa que no pega con su falta de benignidad por cierto. El dato de que la conversión la hizo el párroco Meterete Turulato (que Nuestro Padre llama San Nadie) nos ha estremecido pues ese es el peor enemigo que tenemos en esa región del Ar-

gento. No la pone Pateta como dato cierto, lo mismo que el noviazgo con la uruguaya Madreselva López y López, que él califica de muy muy católica y que debemos buscar en nuestro archivo, porque nos suena el nombre. Menos mal que a pesar de su conversión subsiste su enemistad con el Comisario Barroso; según parece.

A las preguntas contestaré si acaso en mi próxima. ¿A quién se le ocurre poner al fin de un informe infeliz y manco unas cuantas preguntas necias?

Cordialmente. Mandinga

2. Otra carta de Maestro Mandinga a Mengue

Te llamo "sobrino" (o sea Sobrinosujeto) porque sencillamente ese es nuestro parentesco espiritual. Sabrás que el Badulaque Tomás de Aquino enseñó que entre los ángeles hay algo como parentesco, pues siendo así que los superiores tienen por misión "iluminar" a los que tienen debajo, vienen a ser como padres de ellos; pues la fusión de nociones intuitivas viene a sernos como un engendrar, dado que las ideas angélicas son nuestra vida. Nosotros dejamos de ser ángeles, pero no de ser espíritus. Claro que esa cadena de iluminaciones (que los Híbridos llamarían generaciones) procede en definitiva del enemigo Innominable Padre; pero nosotros nos hemos alzado con ellas y somos independientes. En los ángeles una iluminación es definitiva; en nosotros debe renovarse a tiempos, pues nuestra sustancia quedó debilitada con la Caída, que no fue caída sino independencia de los dos Innominables. Pues bien, yo que te he iluminado la última vez prefiero llamarme "Tío" y no "Padre"; porque aborrezco esa denominación.

La pregunta acerca de lo que los Híbridos llaman "Eucaristía" es necia. La otra acerca los mismos "Híbridos" o sea Humanos ya deberías saberla: después de nuestra Caída, el Innominable Padre decidió crear de nuevo; pero ángeles no, sino una mezcla de espíritu y carne; o sea de animales con viento adentro, a los cuales quiso favorecer, y le fallaron peor que nosotros. Pero el Innominable es sumamente testarudo y quiso crearlos de nuevo, a lo cual llamó "Redención", ocurrencia que con nosotros no tuvo. ¿Y cómo efectuó esa nueva creación? No adivinarás nunca lo estafalario del arbitrio. ¡Mandó a la tierra al Innominable Hijo y lo hizo Híbrido; sin que dejase de ser lo que era antes (según dijo él) cosa que ni creemos ni dejamos de creer! De modo que ahora el Innominable Chico subsiste pegado a un híbrido, para escarnio nuestro, sustancialmente; o hipostáticamente como dicen esos bicharracos que se llaman "Teólogos".

¿Cómo me pongo a contestar tus preguntas ociosas, después de tu papelón? Porque me dice Pateta en una breve nota que estás

trabajando como un tigre en la recaída de tu periodista y que por lo pronto no lo han extrañado de su Don Nadie. Bien, adelante con los faroles.

Con intenso afecto (maligno). Mandinga

P. D. Mandar datos completos sobre la Madreselva López y López.

3. Carta de Mengue a Mandinga

No querido tío:

No creo en sus zalamerías.

He quedado dolorido y pasmado de sus dos últimas. Me extraña hayan llevado tan a mal mi "fracaso", sabiendo que las conversiones del Innominable son sin aviso ni señal. Como si yo tuviera la culpa; y ya me anuncian castigos y todo. Mi paciente viajó con un "Dellos" y después se largó a hacer una confesión general y a leer Catecismos y cosas así, antes que yo me enterara; y no crea Ud. Pateta sea tan vivo, él lo supo por casualidad.

Nosotros sabemos que una recaída después de una "conversión" desas, los deja mucho más en nuestras manos, incluso se dice que les entran siete diablos peores que el primero (metáfora por supuesto). Pues estoy trabajando extenuadamente en eso, en la recaída; incluso he obtenido algún resultado, pero no quiero decirle ahora.

Católico o no católico un periodista es siempre periodista. El periodismo se contrae, como una peste; e "imprime carácter", como dicen.

Este zanguango no sólo sigue en su maldecido oficio, pero lo han hecho Jefe de Redactores. Como se descuide es mío. Lo tentaré de soberbia y de anticlericalismo del que antes adoleció.

En vez de andar con recriminaciones estúpidas, lo que deben hacer es mandarme urgentes y precisas "informaciones", todo lo que se puede hallar acerca de Madreselva López, el Ello de la Parroquia Valeria, que creo es el que llaman San Nadie y el Comisario-Periodista Barroso.

Su súbdito que no lo puede tragar.

Doctor Mengue

4. Mastromandinga a Mengue

Sobrino malcriado:

Está bien que nos indiques los tres nombres. Que ibas a dejar de lado los otros seis que te han designado, lo suponíamos dada tu

infernally cachaza. Paso a mandarte como debo la información que hay en el Archivo Infernal.

Que tu paciente se haya reconciliado con el Comisario Barroso, se haya abrazado, dado la mano, etcétera, nos tiene sin cuidado. De parte de tu paciente será sincera la cosa, de parte del otro, no: es de los nuestros. Pincha al tuyo que se amigue más y más, así la próxima ruptura será más tremenda; porque amigo reconciliado enemigo redoblado. Tu amigo ingenuo pensará lo que quiera, pero el otro no se va a dar: es envidioso, y sabes que la envidia es el "vicio nuestro" o sea nuestra cualidad anímica sobresaliente. Lo que envidia es esa bagatela que llaman "escribir bien", en la que sobresale el tuyo y el otro nunca ha llegado a adquirir. Es verdad que es Comisario efectivo y le han dado licencia para escribir en el Gran Diario las noticias de policía. Es súbdito nuestro probado.

De la Madreselva esperamos informes de Rosario y Río Grande. Que se haya puesto de novia con el periodista nos parece ni fu ni fa: ya nos arreglaremos para enrranciar eso. Pateta la da como muy muy católica o sea santulona; pero Botero desconfía y nos telegrafía: "¡jojo!". Dentro de poco sabremos.

El Párroco de Santa Valeria, San Nadie, es de cuidado. Cuídate ver de despartar de él a tu paciente, pero con él no te metas, peligras un revolcón. Puede mucho. Tiene lo que los santulones llaman **santidad**, un asunto muy oscuro de que te escribiré otro día, es una aproximación del Innominable con algunos mortales de un favoritismo asqueroso. Que ama a los Híbridos no se puede negar —a su manera— y al que se abre y entrega comienza a hacerle privilegios, es decir, los dones que nos quitó a nosotros, con manifiesta injusticia. Ese es uno dellos, San Nadie, que Nuestro Padre de Abajo se ha reservado a su acción, como por lo demás todo el conjunto de la mandria que fundó el Innominable Chico, y llamamos en nuestro lenguaje, la Santa Madresoltera Iglesia.

Por ahora nada más, otra vez te haré el retrato de San Nadie, que como te digo es coto de Nuestro Padre de Abajo, quien para empezar usará contra él de la calumnias. Tú ni te aproximes siquiera: es fuego.

Tuyo como siempre malamente

5. Castromandinga a Mengue Cojuelo

El hecho de que Nuestro Padre de Abajo te haya concentrado en tu Periodista, e incluso te haya dispensado por ahora de tus otros seis, viene del concepto que tiene de la importancia del periodismo.

Tu Periodista escribió cuando era (como él decía) "agnóstico"

que el periodismo era "el Cuarto Poder del Estado, el Vehículo de la Democracia y, después de la invención de la imprenta, la Magna Conquista del Espíritu Moderno". ¡Excelente! Son los tres estribillos que hemos creado nosotros, y que conviene propagar, repetir y vigorizar sin pausa. ¡La Libertad de Prensa! No la desprecies, es el gran comodín.

En realidad, y aquí entre nosotros, el periodismo es la Dictadura del Anonimato y la Patente del Sofista. Por ejemplo, supongamos que hoy mismo, un cagatinta anónimo (que puede ser un mestrescuela o un pistolero) escribe en su Diario Grande que a nuestro enemigo San Nadie la Mitra (o sea el Obispo) lo ha suspendido "a divinis" por un delito X; que es justamente lo que está preparando contra del Nuestro Padre de Abajo. Dicho y hecho: hoy salió la noticia, mañana de mañana cien mil, quinientos mil o un millón de Híbridos se han tragado el "notición". Es una falsedad; pero ¿cómo la rectificará Don Nadie o la misma Mitra? No tienen medios. Mentid que algo queda —ahora queda más que algo. Puede desmentirlo la Buena Prensa, es decir, los míseros periodicuchos de los santulones: "¡Qué mala es la buena prensa!" dice nuestro amigo Pateta. No hay desmentido posible, si el mismo Gran Diario no lo produce; y nuestro Gran Diario tiene a gala el aforismo: "el Gran Diario no se desmiente nunca".

Puse un ejemplo ruidoso; pero el influjo del periodismo en favor nuestro es mucho mayor y más fundamental; la mentira tiene patas cortas, pero la "información" tiene zancos y motocicleta. Abre el ejemplar de hoy del Diario Grande y verás una lluvia de noticias del Vietnam, del Sinaí, de Catanga, de Etiopía, de Sudáfrica y qué no; también de Inglaterra, la Usa y Francia, por supuesto; pero no más que "noticias" o sea "hechos" volanderos y efímeros, y aun falsos muchas veces. Ciertamente, hay notas-corresponsalías de especialistas explicando los hechos y conectándolos con la Historia, mas ¿qué diablos deja todo eso en la mente de los híbridos, sino confusión, ligereza, dispersión, pérdida de tiempo, trivialidad y casquivanería? ¿Qué relación tiene todo esto que aprende o desaprnde, no digo con su negocio esencial de la salvación eterna, sino con la tarea inevitable de ganarse el pan? Es devaneo. Con el periodismo hemos eliminado del mundo el sentido común.

Me dirás que estoy repitiendo lo que ya has leído "ad nauseam" en Menéndez Pelayo, Donoso Cortés, Kírkegor y otros pedantes aburridos... Verdad es que en el siglo pasado una cantidad de santulones de talento percibieron y denunciaron la verdadera naturaleza de la Prensa Diaria. Pero su realización ha superado con mucho sus previsiones, gracias a nosotros. Triunfantes somos en ese campo.

Lo gracioso es que el extraño danés Kírkegor (escribo su

nombre como se pronuncia) fue el que lanzó los peores venablos contra el periodismo; y al fin de su vida ¡se volvió periodista! Una de sus paradojas es muy traída y llevada, a saber: "Si yo tuviera un hijo y una hija y mi hijo se volviera periodista y mi hija prostituta, si algún día vinieran a llamar a mi puerta arrepentidos, a mi hija le abriría, a mi hijo, no". Y tiempo más tarde, después de haber orado y meditado muchísimo, fundó un periódico "El Instante", escrito todo por él mismo, que le costó o le acortó la vida, un verdadero volcán contra la Iglesia Oficial Luterana y sus Pastores. Para nosotros dichosa inconsecuencia, porque esa dichosa explosión de un genio deshizo el luteranismo de Dinamarca, sin sustituirlo por el catolicismo. Los hombres caminan y nosotros los guiamos.

Otro caso menor fue el de Balmes: que en su juventud denunció la inminente corrupción de la Prensa, y en su edad prematura (a la madura no llegó) fundó tres periódicos ¡políticos!

De modo que en realidad de verdad, las loas que hace tu paciente del periodismo, en nuestra época, por obra nuestra se han vuelto verdad; es realmente el Cuarto Poder, porque en los Estados a la vez débiles y tiránicos de hoy día y en la conciencia amoral y cómplice de sus gobernantes, los periódicos mandan; es realmente el aliento de lo que llaman sofísticamente "democracia" o sea la democacracia es realmente el mayor invento de la modernidad triunfante, en favor nuestro.

A otra cosa: tu informe trasunta abatimiento; un poco al menos. Aunque sea un afecto tan propio nuestro, no te dejes dominar. Recita cada noche la oración al Señor de Abajo que debes saber de memoria pues yo te la he mandado.

6. Carta de Mastromandinga a Mengue Cojuelo

Querido sobrino y súbdito:

Pronto recibiré el informe de Perlimplín de Rosario sobre tu Madreselva. El del Comisario Barroso lo tenemos casi completo por Botero y Pateta. En ésta te quiero hablar de San Ignacio, o sea San Nadie. Ignacio Telmo se hace llamar.

Tiene lo que llaman "santidad" que los híbridos aprecian mucho, aunque deseo haya "hoy una ínfima minoría y de nosotros es una principal ruina". Esa santidad es una asimilación creciente al Innominable, por medio de algo que llaman "la gracia", que no tiene nada de gracioso. Eso es lo principal, y lo que les da a los interfectos (dudamos haya más de cinco en todo el mundo) la paz, el fervor y el poder. Eso existe aunque nosotros no acabemos de entenderlo.

El Pateta se cayó al suelo desmayado un día que se topó de gol-

pe con el San Nadie rezando el Rosario en un pasadizo del Parque Lezama. Es claro que si estaba en comunicación con la Muy Temida... Dice que sintió como un empujón tremendo y la vio con esa aureola de luz en el apagón gris del crepúsculo. Claro que estos diablos inferiores son propensos a ver fantasmas, como nosotros a crearlos; y son además unos mentirosos de todos los diablos. Pero podría ser: la Muy Temida es nuestro peor enemigo, quizás más que los Innominales. Como las moscas disparan de una hoguera, disparamos nosotros de esa Mujer.

La peor afrenta y vejación que estos dos nos han hecho ha sido ponernos por encima a una mujer. La parte más imbécil de esa ralea de imbéciles que son los Híbridos, son las Mujeres. Pues el Innominal Padre tuvo el antojo de poner a esa mujer por encima de todo: "Reina y Señora de todo lo creado", dicen los Bicharracos, o sea ponerla en el mismísimo Trono usurpado a Nuestro Padre de Abajo tan injustamente. De ahí que ni siquiera podamos verla; y si fija sus ojos en uno de nosotros, tenemos que salir disparando como rata por tirante. ¡Madre de Dios! Como si Dios pudiera tener madre.

Pues a esa mujer San Nadie se ha consagrado y efectivamente la adora, en el sentido que dicen los protestantes. Se dio desde muchacho a la imitación de un soldadote bullanguero, de Loyola, que tuvo su mismo nombre. Algo ha logrado: no diré toda la vocinglería del otro, que fundó una orden religiosa muy original, que ahora está en las últimas; pero éste en varias obras pías, entre ellas una Congregación de mujeres, que después de fundadas por él van adelante solas. La niña de sus ojos es un orfelinato con una escuela de tipógrafos que sacan su diarito virulento LA RESTAURACION. Por ahí lo vamos a agarrar, pues le tiene a esa primera fundación suya una afición desordenada; y es periodismo. Por ahí lo vamos a derribar: Nuestro Padre de Abajo le está preparando una gran batería, por medio de la calumnia, según entendido tengo. Ya sabes que a éste y a sus cuatro o cinco similares de todo el mundo y a la Santa Madresoltera Iglesia se los ha reservado él como coto de caza; sin dejar por eso de gobernarnos a todo el resto.

Por informe de Pateta (no te ofendas, sabes que nos hacemos controlar unos por otros) colijo que no rezas la Oración Infernal y quizás ni la sabes. Te la copio por las dudas:

Nuestro Padre que está allá Abajo.
Que tu Nombre sea desconocido.
Que tu Reinado se complete.
Que los hombres hagan tu voluntad creyendo que es la de ellos.
Nuestro alimento cacoespíritual danos hoy mismo.
Y no nos hagas soñar en el perdón imposible.
Mas líbranos del Castigo Gordo. Nesma (o sea Amén en vesre).

8. Carta de Mastromandinga a Mengue

Te hemos puesto donde estás para que mandes informes bien hechos, no para que hagas preguntas. Con todo, si has conseguido que tu paciente les tenga murria a los "Ellos", algo es algo; pero de quien tienes que separarlo a toda costa es de San Nadie. Dices que con el noviazgo ha comenzado a escribir versos. Procura sean versos "modernos", desos sin rima, sin ritmo y sin juicio, que sirven para embotar el sentido común de la gente; y en cualquier caso son una profanación de la Palabra, que infeliz y todo como es en los Híbridos, al fin es el nombre del Innominable Hijo. Que no le dé por seguir a los grandes de su tierra, Italia, que eso sería servicio del Enemigo.

A los Ellos, por lo que te toca, hay que procurar hagan muchos funerales y pocos sermones; aunque destos hemos conseguido que gran parte sean como poesía "moderna". Otro día te explicaré por qué hoy día en vez de enseñar aburren; aunque hay algunos híbridos, hembras sobre todo, que por desastrado que sea un sermón se enfervecen. Que caigan en concubinato por supuesto es miel sobre hojuelas.

Por tanto, muchas misas, comuniones y novenas todas las que quieran; y sobre todo funerales, bodas pomposas y bautismos fastuosos; poca homilética, poco confesonario y poca meditación o nada. Son los emisarios profesionales del Innombrable Chico; pero muchos no se acuerdan deso.

Que cuántos sean los Innominables, si no hay un tercero llamado el Santospirto o algo así, es pregunta que no puedo satisfacer porque estoy dudoso y perplejo. Que hay dos Innominables, uno Grande y otro Menor (como demostró nuestro amigo Arrio) eso no tiene duda. Al Grande lo vio aunque no cara a cara, sino como en enigma y espejo, Nuestro Padre de Abajo; como que fue creado por El. Lo mismo al Chico lo vio de cerca, en tres tentaciones al hombre Jesús, de las cuales salió con las manos en la cabeza, entre paréntesis. Pero ese otro es el problema. Cuando yo esté desocupado voy a hacer todo un estudio para ver si existe o no existe.

Pero si existe, a mí no me vengán con cuentos, son tres dioses y no uno solo, como querrían los Bicharracos y los Ellos y los Santulones. De los incendios que hemos lanzado al mundo con el nombre de "herejías" hay tres que niegan el Santospirto exista; es decir, que sea Dios; de los cuales quien hizo una demostración en forma fue nuestro vasallo el Arzobispo Macedonio de Constantinopla.

Sigue tú sin descansar un instante corroyendo al Paciente, al Meterete Turulato y a la Madreselva.

Tuyo. Mandinga

9. Carta del Mengue Cojuelo a su Pseudo tío

Tío falso y émulo verdadero:

Recibí su desagradable carta con varias cosas ociosas y ni uno solo de los informes que le requerí. ¿Qué me importa a mí exista o no un Innominable Tercero? Con dos tengo bastante. El San Nadie le hace hacer a mi Paciente una novena al Santospirto para que lo ilumine en su noviazgo; si existe, son tres dioses, a mí no me la cuentan. Que tres sean uno y uno sea tres, está bueno para las tragaderas de los Santulones, pero no las mías. Son tres deidades en todo caso, cualquiera sea el significado desa palabreja "deidad".

Lo que diga Perrimplín acerca de la Madreselva me es igual: era verdad nomás de que era una hiprocritona fina. Por ello derribaremos al tan ufano Periodista; porque la mujer es el gran anzuelo para atrapar al varón híbrido. Tengo gran ansia de revolcar a estos dos por medio del sexo; pero todavía desconfío, porque no sé cómo, el sexo, que es cosa nuestra, sale muchas veces favoreciendo a los Innominables, que lo crearon, pero lo perdieron por el primer pecado —o segundo, si contamos el nuestro—. Sobre esto me gustaría recibir una lección sólida. No sé bien qué pensar.

Al Paciente voy a acabar por engancharlo o arruinarlo por medio del Barroso: directamente por ahora no se puede. Otra cosa sería si yo pudiera hablarle, como hablan entre sí los Híbridos, agotando las ondas del aire al modo del lenguaje híbrido; como hizo Nuestro Padre de Abajo con la Eva y con el Hombre Jesús en sus tres Tentaciones. Pero ahora al tirano de Abajo le ha dado por prohibir ese "milagro", después de haber abusado dél; y nos vemos reducidos a tocar por medio del éter los centros cerebrales para suscitar las imágenes que nos convengan, que no siempre salen bien y a veces se nos van por los tomates. Pero la verdad es que un diablo hábil tiene mucho juego con el éter y con el aire fuliginoso.

Ese badulaque de Tomás de Aquino no sé dónde lo sacó, pero que esos sean nuestros dos "lugares" (puesto que "espacio no tenemos") no se puede negar. El éter penetra toda la materia y pasa através della; y si no, fíjese Ud, en la radiofonía; através dél, también hemos guiado a los portentosos pseudosabios de hoy al descubrimiento de la fisión del átomo y su primera aplicación la bomba atómica, que dio mucho juego, lo sigue dando y lo dará mucho más con el tiempo; pues sospecho que por su medio se encumbrará a los cielos el "Otro", que me parece no puede estar ya muy lejos. Yo no lo sé de cierto, pero estoy casi seguro que Nuestro Padre de Abajo, que es el que deberá darle su poder, lo sabe y se calla; con ese vicio de secretero que tiene, con el cual se cree tan vivo.

Por esos "triumfos" de la Ciencia, que ellos creen dellos pro-

pios, vamos llevando a los híbridos a la adoración del hombre, que será la cuna del Otro...

Usted lo sabrá o no, pero días pasados tuvo lugar una gran ceremonia muy regocijante en este sentido.

En el interior del país (no en el Coto o Feudo suyo de usted) consagraron literalmente una estatua del Gran Demagogo, como si fuese un santo, o Dios mismo, con agua bendita, incienso, promesas y oraciones de rodillas; de modo Ud. lo ve y cree es la fiesta del San Chumacero; y es la del Gran Demagogo. Eso es querer atribuir a un hombre honores divinos, que es el pecado segundo después del nuestro, que fue querer hacernos divinos. Trataremos de propagar este desapoderado culto del Gran Demagogo por todas las ciudades grandes desta región. que aunque nominalmente le toca a Ud., de hecho la mangonean Pateta y Pedro Botero, pues a Ud. lo tiene absorbido, como es visible, la gran Ciudad Sucia y Caótica, donde yo sirvo modesta pero intensamente...

Al lado desto que le cuento de parte de Botero, el famoso "Altar de la Patria" que tanto lo regocijó, se queda muy chiquito.

Doctor Mengue Cojuelo

P. LEONARDO CASTELLANI

PERSONAJES

Las novelas policiales suelen poner al principio una "lista de personajes" que no sirve para nada. Yo pondré una al final, porque así se me antoja; aunque muy probablemente nuestros lectores inteligentes, ya los han interpretado.

Innomable Padre: Dios Padre
Innomable Chico: Dios Hijo
La Muy Temida: Virgen María
Los Ellos: Sacerdotes
Los Bicharracos: Teólogos extranjeros
Nuestro Padre de Abajo: Lucifer
El Paciente: Justino Paciente
Barroso: Comisario y Cronista
El Meterete Turulato: Don Nadie, párroco
Pateta, Botero, Belial: Diablos, de la Nación de Argento
Los Santulones: Los feligreses
Los Híbridos: Los seres humanos
El Mitrajéfalo: El Arzobispo
Madreselva López y López: Dama
El Otro: El Anticristo



SI, SI; NO, NO

Cristianos "dobles" y el deber de los católicos *

"pues no me avergüenzo del Evangelio..." (S. Pablo, Rom. 1,16).

I

LA UNIDAD DEL HOMBRE CRISTIANO

a) Esencia del cristiano y exclusión de toda dualidad

Esta reflexión parte de la observación inmediata, de la experiencia diaria, aunque implica un contenido tan antiguo como el Cristianismo. Siempre existió el problema de la **no-identidad** de mi ser cristiano con la acción concreta, de mi fe y de mi vida. Mi condición de hombre pecador puede abrir una suerte de hiato entre mi fe cristiana y mi vida real, sobre todo en aquellas circunstancias en las cuales es más necesario el **testimonio** de mi identidad con Cristo. Este drama de la vida cristiana suele hacerse presente o más visible en momentos de grave crisis como la que abrumba al mundo de hoy y a grandes sectores de la Iglesia entregados a la tarea, inícuo y misteriosa, de autodemolición. Es muy evidente en la Argentina donde una situación muy peculiar pero que participa de la crisis del mundo y de la Iglesia, ha lanzado a muchos por el tortuoso extravío de una dualidad de vida: Por un lado mi fe (de la que no reniego) y por otro principalmente mi vida pública (cultural, administrativa, científica, política, profesional, universitaria, comercial, etc.) que o está en contradicción con el contenido de mi fe o, por lo menos, adopta una actitud neutra (imposible). Es muy importante para un católico argentino hoy, meditar sobre este drama, a veces muy misterioso, y que hará surgir con evidencia cuál debe ser nuestra actitud como católicos ante la ambigüedad y la atroz confusión que se vive en el mundo.

Recordemos doctrina consabida: En la medida en que "todas las cosas fueron hechas por el Verbo" (Jn. 1, 3), para el hombre cristiano **todo**, sin "resto" alguno, ha sido asumido por Él. Esto significa, en el

* A comienzos de 1975 y en circunstancias trágicas (acababa de ser asesinado Carlos Alberto Sacheri y algunos éramos duramente probados) escribí estas reflexiones. Al releerlas he comprobado que no han perdido su actualidad. Por eso las publico ahora.

plano de la fe, haber comprendido que el hombre consiste en una **dependencia** ontológica cuya ruptura originaria es, precisamente, el pecado. El hombre ha querido abrir un ámbito de no-dependencia o autosuficiencia (especie de Verbicidio) que le conduce incoerciblemente hacia la muerte. Estado de total miseria que es asumida por el Verbo en la Encarnación; pues, como enseña Santo Tomás, supera el pecado de tal modo al hombre que, en cierto modo, lo aniquila; por eso, de no mediar la **reparación** y restauración de la naturaleza caída, se podría pensar que la misma obra divina de la creación quedaría trunca (1). Y como semejante reparación (que para Santo Tomás aparece como necesaria) no podía realizarla ni hombre ni ángel alguno, Dios mismo toma el carácter de **medio** de la restauración en la Encarnación por la cual el Hijo asume **toda** la naturaleza humana; y decimos "toda" en sentido concreto, con esta carne y estos huesos. Por eso Cristo desciende hasta **el fondo mismo** de la naturaleza humana "haciéndose pecado" (II Cor. 5, 21), abismo hasta donde había caído el hombre. Por consiguiente, en cuanto el "hombre nuevo" es un **renacido** por su in-corporación a la Humanidad de Cristo, es un "injertado en Él" (Rom. 6, 5), así como los judíos carnalizados que Le rechazaron son como ramas "desgajadas" (Rom. 11, 17). En este sentido (y no hay posibilidad para otro) no existe ámbito alguno (ni privado ni público) a **donde no llegue la virtud de la reparación de Cristo** "porque de Él, y por Él, y para Él son todas las cosas" (Rom. 13, 26; Col. 1, 16).

Por eso, el cristiano es **uno** con una suerte de unicidad sobrenatural inescindible desde que, en grados diversos, es **otro Cristo**: No se trata aquí de la unidad trascendental metafísica que pertenece al orden natural; trátase de cierta unidad sobrenatural en cuya virtud **todo** el hombre concreto ha sido asumido, sin "restos", por el Hijo del Hombre. Por eso, el hombre cristiano es la misma cara de la Iglesia y, en cuanto tal, no admite dualidad alguna. Es uno, no puede ser dual. En la medida que admite en su vida algún género de dualidad, en esa medida niega la unidad (y la verdad) de su ser cristiano. El dilema es de hierro y responde exactamente a la esencia (si puede hablarse así) del hombre cristiano. El hombre nuevo no rige su vida por una abstracta regla de conducta que bien puede responder a una definición por el género y la diferencia; rige su vida por su in-corporación a una Persona que no indica un camino por seguir **diverso** de Sí mismo, sino a Sí Mismo (Camino, Verdad y Vida). Y así como Él era idéntico (uno) mostrando a sus redimidos una sola faz (la única Suya), del mismo modo sus miembros vivos lo son, precisamente, en la medida en que son unos, de una sola faz. Católico, lo soy dormido y despierto, en casa y en mi trabajo, en mi estudio y como profesor, cuando medito en casa y cuando enseño en el aula, cuando influyo en una institución o cuando dejo de hacerlo. Debo comprender que **jamás puedo ser neutro** y, mucho menos, diverso o contrario a lo que sobrenaturalmente soy y a lo que enseña el Maes-

(1) *Comp. Theol.*, 199; cf. mi libro *Cristocentrismo*, p. 19-23, Córdoba, 1957, donde he desarrollado este tema.

tro o el Magisterio que sigue su mandato. Este compromiso es el único y esencial pero implica toda la vida, cada instante de mi vida cotidiana, sin resquicio alguno.

En el cristiano no puede haber doble faz, es decir, vida dual. En ese caso se daría una contradicción consigo mismo; por ello a ese tipo de cristiano le podemos llamar **bifácico** que es mucho más que "dual", aunque todos lo seamos un poco en la medida de nuestros propios pecados y traiciones; pero, en este caso, hago referencia más que a los pecados singulares a un estado y a una actitud generalizada que suele estar acompañada por cierta anestesia del sentido sobrenatural de la vida del laico en el mundo. Resabios del liberalismo influyen aún para que muchos sean cristianos bifácicos, como en seguida veremos. En el cristiano bifácico hay como "dos hombres", según decía San Pío X de ciertos liberales. Escisión del cristiano consigo mismo (y por tanto con Cristo) que, sea por cobardía, por intereses mundanos, por pasiones o simple pérdida de la fe, conduce a la negación de sí mismo.

b) El sentido del "sí, sí; no, no"

En toda circunstancia, privada o pública, sea mi actitud la el "sí, sí; no, no" (Mt. 5, 37). Ya sabemos que el Señor tiene aquí presente el hábito abusivo de los judíos de jurar en cada caso y de ahí su prohibición del juramento; al mismo tiempo, los exégetas han observado la inutilidad literaria del doble sí y del doble no, aunque sabemos que ese doble **sí** o **no** equivalía a un juramento. Pero, si miramos más a lo hondo, es evidente que esta doble afirmación o negación implica el significado de que todo sí (para el hombre cristiano) lo sea sin doblez, plenamente sí; que todo no, sea plenamente no. Implica, pues, una exigencia de unidad sin doblez; de ahí la repetición, la reiteración del **sí** y del **no**. Es claro que, como católico, en una determinada circunstancia decir **no, no**, a lo que es directa o indirectamente contrario al contenido de mi fe, es peligroso; decir **sí, sí**, a lo que debe ser afirmado como lo exigido por el contenido de mi fe, puede ser más peligroso todavía. Pero esa es la exigencia: **sí, sí; no, no**. No puede ser **sí** en mi casa o en el ambiente católico y **no** en otra parte, o un silencio que equivale a la renuncia del **sí**.

El cristiano bifácico (los "dos hombres" de San Pío X) no dice **sí, sí; no, no**, sino, más bien, un ambiguo **si-no**, como si ambos pudieran ser intercambiables: **sí** hacia un lado y **no** hacia el otro; esta actitud parece encerrar la intención de una **oscilación** entre el **sí** y el **no** como si pudiera existir una "dialéctica" **si-no** quizá "superadora" de ambas en una nueva situación (más cómoda para mí quizá). No hay dialéctica posible y aquella oscilación es imposible; inmediatamente uno de los dos términos (el negativo para el contenido de la fe) predominará infaliblemente. La oscilación me vuelve "doble", bifácico, y de ahí la exigencia del Señor: **sí, sí; no, no**. Es pues menester la plena posición del **sí**

(significada en su reiteración) y que es lo que hace el mártir que testifica con su vida un **sí** definitivo; o la plena posición del **no**, que es lo que hizo el demonio para siempre. Naturalmente, ambos términos pueden invertirse cuando el **no** (como en el mártir que no quiere rendir culto a un ídolo) implica la plena afirmación de la fe y cuando el **sí** (como en el demonio) significa la afirmación (negativa) del rechazo de Dios. Por eso el Señor fue tan categórico: "**si, sí; no, no**". Sin componendas y con riesgo, San Pablo tira por delante su afirmación: "no me avergüenzo del Evangelio" (Rom. 1,16).

II

EL DEBER DE LOS CATOLICOS

a) Observar y denunciar el escándalo

No es fácil la misión del laico católico en medio de la enorme **confusión** producida por los cristianos bifácicos, confusión que, simultáneamente, los ha producido. Aunque motivado por una situación muy peculiar, es iluminador un texto de San Pablo referido a los conversos judaizantes de su tiempo: "Os exhorto, hermanos, que observéis a los que están causando las disensiones y los escándalos contrarios a la enseñanza que habéis aprendido, y que os apartéis de ellos" (Rom. 16,17). San Pablo, como dije, se refiere a los conversos judaizantes que ya eran, **ad intra** de la comunidad cristiana primitiva, verdaderos cristianos; pero, quizá por no haber comprendido el tránsito a la Ley Nueva, no se comportaban **ad extra** como cristianos sino más bien como judíos. Eran, en otra circunstancia y por otros motivos, como "dobles", de doble faz, y esto resultaba intolerable para el Apóstol. Era deber de caridad y de justicia esclarecedora, señalarlos para bien de la comunidad cristiana.

En efecto, San Pablo exhorta a observarlos; esta expresión, "observar", comenta Santo Tomás, significa "considerar diligentemente" (2) a quienes están causando **disensiones** y **escándalos** en la Iglesia; pero el motivo esencial de tales males no es otro que actitudes contrarias **a la enseñanza que habéis aprendido**. Y toda la enseñanza del Apóstol (y de la Iglesia en su Magisterio) supone aquella unidad de fe y vida, cuyo Modelo es Cristo. Desde este punto de vista es estricto deber **denunciar** la doblez. Y denunciar significa "dar a conocer", "advertir". Es decir, no implica el común significado que tiene en las actividades judiciales, sino uno mucho más profundo que hace referencia al orden sobrenatural respecto del cual se advierte y da a conocer una conducta "doble". La aparición de los "dos hombres" (Pío X) en la comunidad cristiana es muy común en las situaciones de crisis en las cuales tantos nos sentimos amenazados precisamente por nuestra condición de católicos. Por eso, cada uno de nosotros puede sentir la tentación

(2) Comm. ad Rom., 16, lectio 2. Cito por In Omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria, 2 vols., Taurini, 1929.

de una vida doble. Precisamente es ese el instante de poner a prueba nuestra fortaleza y "dar la cara" por la Iglesia en cada circunstancia concreta. Esta "advertencia", o "dar a conocer" como denuncia debe, pues, comenzar por uno mismo como regulación de la propia recta conducta respecto del contenido de la fe. No hay fe sin obras. Cristo es el Modelo: ¿Qué hubiese sido de la obra redentora si, por miedo (si puedo hablar así), por intereses mundanos o por "táctica" de supervivencia, el Señor no se hubiese dado a conocer **tal como era**? ¿Si a los discípulos les hubiese enseñado la Verdad pero ante los sacerdotes hubiese intentado alguna componenda "legal"? Hubiese sido el triunfo de Satanás. Los Apóstoles no hubiesen sido tales sino sus correligionarios (cuando no meros "compañeros"), hábiles políticos quizá que mediante tácticas oportunistas hubiesen podido sobrevivir. San Pedro, sin duda alguna, no hubiese muerto crucificado. Y San Pablo, no hubiese podido decir que no se avergonzaba del Evangelio y, como ciudadano romano, quizá se hubiese "acomodado" con un puesto en la burocracia del Imperio.

No. Los Apóstoles no quisieron "meter" el Cristianismo en la sociedad con tácticas "dobles". Ni siquiera guardaron silencio táctico ante algo simplemente neutro: decididamente **lo combatieron**. Nada más alejado de sus conciencias que un liberalismo acomodaticio que muchos confunden con prudencia y caridad... En este sentido, la enseñanza del Concilio Vaticano II es absolutamente clara: Si bien se equívocan los cristianos que creen que es lícito descuidar las tareas temporales, "no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves males de nuestra época. Ya en el Antiguo Testamento los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo. Is. 58, 1-12. Y en el Nuevo Testamento sobre todo, Jesucristo personalmente conminaba graves penas contra él (Mt. 23, 3-23; Mc. 7,10-13). **No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa, por otra**". Cierto es, naturalmente, que habrá cuestiones opinables en las que nadie podrá reivindicar para sí la autoridad de la Iglesia. Pero, lo esencial es "**ser testigos de Cristo EN TODO MOMENTO en medio de la sociedad humana**" (3).

¿Qué decir, como lo vemos a diario, de aquellos que no solamente se quedan quietos o en silencio, sino que adoptan (en su negocio, en su profesión, en la función pública, en la Universidad, en su taller) una actitud "**contraria** a la enseñanza que han recibido"? ¿Debemos pasarlos por alto por el equivocado temor de atentar contra la caridad? ¿No se-

(3) Gaudium et spes, 43 (los subrayados son míos).

rá que de ese modo nos convertimos en **cómplices** de la traición? La caridad —jamás reñida con lo justo— ¿no exigirá que los denunciemos medidamente? ¿Podemos, en conciencia, pasarlos por alto en momentos de tan grave crisis? Y esto compete, principalmente, a los que tienen por misión la consagración del mundo, es decir, a los laicos.

b) El deber de advertir y la caridad cristiana

La necesidad de "considerar diligentemente", como dice Santo Tomás, a los que he denominado los cristianos "bifácicos", nos pone en evidencia que se trata de cierta enfermedad, de una especie de hábito de nuestro mundo de hoy: Vivamos tranquilos y dejemos vivir a los demás... Somos muy católicos, pero en esta circunstancia ¿qué necesidad tenemos de intervenir molestando a los demás? Esta actitud, en el fondo, consecuencia del secularismo en que ha caído gran parte del pensamiento "cristiano" y de lo que he llamado la "crisis de la sensatez" (4), ha conducido a una **lamentable confusión** que tiende a **invertir** los términos del problema, pues frente a este nefasto cristianismo bifácico, existe una tendencia que no dudo en calificar de "liberal" que explica, disculpa y, en el fondo, se complica con él; por otro lado, el catolicismo ortodoxo y que no reconoce "restos" ni zonas neutrales, que observa y advierte o denuncia. Pero aquí surge la **confusión**: La primera actitud, la "liberal", infaliblemente calificará la "denuncia" del mal o de la doblez como un pecado contra la caridad; y quienes se dejen sorprender por esta acusación (sobre todo si tienen conciencia moral delicada) muchas veces quedarán perplejos, ellos también quizás confundidos. No; debemos reaccionar contra semejante confusión y comprender que esta "advertencia" o "denuncia" no tendría sentido si no fuera hija del amor y negarnos a aceptar que sea un pecado contra la caridad el doloroso deber de hacerla. Por eso he hablado antes de una curiosa inversión de los términos del problema. La actitud "liberal", llevada a sus últimas consecuencias, tendría que conducir a la admisión de todos los errores y de todas las dobleces y traiciones y, al cabo, de todo lo malo. Sería (extremando las cosas) la justificación sutil del anti-Cuerpo Místico.

No existe ni ha existido ni existirá jamás una caridad que equidiste del error y de la verdad, de unos y de otros, de cristianos **unos** y de cristianos **bifácicos**. Precisamente la caridad nos demanda el "sí, sí; no, no". ¿O la caridad nos exige que seamos tontos y nos dejemos engañar? ¡Humildes, sí, tontos no! ¿Qué hubieran pensado de semejante actitud un San Jerónimo, un San Agustín, un San Atanasio? Es verdad que la caridad es paciente, benigna, no es envidiosa, no piensa mal, no se alegra con la injusticia, todo lo excusa, todo lo cree, todo lo tolera (I Cor. 13, 4-7); pero es así porque "se compadece con la verdad"

(4) Cf. mi libro *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*, Ed. Huemul, Buenos Aires, 1975.

(ib. 6) y, absolutamente, es una con la Verdad de Cristo. No es blandengue ni tonta. No tiene dobleces ni acomodados. Es clara y, sobre todo, "imprudente", aunque pueda, paradójicamente, ser acusada de no ser caridad.

San Pablo, defendiendo su oficio apostólico, nos vuelve a enseñar: "Yo, pues, el mismo Pablo, que presente soy **humilde** entre vosotros, pero ausente soy **resuelto** con vosotros, os ruego por la **mansedumbre** y la bondad de Cristo que cuando esté presente no tenga que atreverme con la **energía** con que pienso resueltamente obrar con algunos que nos tienen como si procediésemos según la carne" (2 Cor. 10, 1). Para el Apóstol, ni la resolución ni la energía están reñidas con la caridad. Por evidente analogía, podemos decir que el desenmascaramiento y denuncia de los cristianos bifácicos, de los errores pero también de las actitudes "dobles" de quienes juegan a "dos puntas", no solamente requiere una actitud enérgica sino también una resolución riesgosa que no está (que no **debe** estar) reñida con el amor cristiano. Lo que pasa, también, es que quienes así obran (los cristianos bifácicos) nos están exigiendo que nos callemos y se indignan cuando con "diligente observación" (Santo Tomás), nos atrevemos con energía a señalar los "dos hombres" (Pío X) que hay en ellos. En la Argentina los hemos visto y los vemos causar un **enorme daño** y una **atroz confusión** en la educación primaria y secundaria (católicos en casa, "discípulos" de Paulo Freire en la escuela; católicos en la Misa dominical, incapaces de defender su fe en la reunión llevada a cabo en la escuela; católicos en la familia, aliados de los marxistas en el gremio); nada digamos de la Universidad ("muy" católicos en casa y con algunos amigos —no con todos—, aliados de hecho y de derecho de los mayores enemigos de la Iglesia en la Facultad; católicos cuando hablan con el Obispo, incapaces de defender en la Universidad el contenido de su fe; católicos en casa, autores directos y responsables de actos docentes y académicos todos reñidos con la enseñanza de la Iglesia; católicos el domingo, en la Universidad de hecho contrarios a su obligación de seguir y sostener la doctrina de la Iglesia en la orientación, en la estructura, en los planes de estudio, en el fin de la educación universitaria) (5). Y así podríamos seguir haciendo referencias interminables a ciertos católicos en la política, en la función pública, en el ejercicio de determinadas profesiones.

c) Por último, la palabra del Magisterio

Las palabras de San Pío X al referirse al movimiento de "Le Sillon" tienen valor permanente: "A vista de las tropelías que se perpetran contra la Iglesia, se ve frecuentemente con dolor a los 'sillonistas' cruzarse de brazos, si no les tiene cuenta el defenderla, **véseles dictar o sostener un programa que por ningún lado, ni en ningún grado, descubre al católico**, sin que esto sea obstáculo para que esos mismos hombres confiesen su fe en plena lucha política, al golpe de alguna provocación,

(5) Cf. Concilio Vaticano II, *Declaratio de Educatione Christiana*.

dando así a entender que hay **dos hombres** en el 'sillonista'; el individuo que es católico, y el 'sillonista', el hombre de acción, que es neutro" (6). **Mutatis mutandis**, es lo que se viene sosteniendo en esta reflexión. San Pío X dice aún más: "¿Qué pensar, en fin, de un católico que, al entrar en el círculo de estudios, deja a la puerta su catolicismo para no asustar a los compañeros...?" ¿Y qué pensar, digamos nosotros, cuando el motivo determinante es la ambición mundana, la mera táctica de sobrevivencia en el puesto o la vergüenza de su fe?

Y como si esto fuera poco, el mismo San Pío X ha dicho lapidariamente: "Están pues muy equivocados los que creen y esperan para la Iglesia, un estado permanente de plena tranquilidad, de prosperidad universal, y un reconocimiento práctico y unánime de su poder, sin contradicción alguna; pero es **peor** y **más grave** el error de aquellos que se engañan pensando que lograrán esta paz efímera, **disimulando** los derechos y los intereses de la Iglesia, sacrificándolos a los intereses privados, disminuyéndolos injustamente, **complaciendo al mundo** 'en donde domina enteramente el demonio' (1 Jn. 5, 19), con el pretexto de simpatizar con los fautores de la novedad y atraerlos a la Iglesia, como si fuera posible la armonía entre la luz y las tinieblas, entre Cristo y el Demonio. Son éstos, sueños de enfermos, alucinaciones que siempre han ocurrido y ocurrirán mientras haya **SOLDADOS COBARDES**, que arrojen las armas a la sola presencia del enemigo, o **TRAIDORES**, que pretendan a toda costa hacer las paces con los contrarios, a saber, con el enemigo irreconciliable de Dios y de los hombres". Por eso este gran Papa exhorta a los pastores (y a nosotros los fieles) a la caridad, sí, pero con cuidado de no adormecernos "en una vergonzosa inercia, mientras recrudece la guerra contra la religión, procurando una **cobarde neutralidad** e interpretando falsamente los derechos divinos y humanos, por medio de rodeos y convenios, y sin acordarse de aquella categórica sentencia de Cristo: 'el que no está conmigo está contra Mí' (Mt. 12, 30)" (7).

Para Pío XI, la descristianización de la sociedad implica una responsabilidad grave de los católicos (bifácicos, me animaría a decir): "Tal estado de cosas se atribuye acaso a la apatía o timidez de los buenos, que se abstienen de la lucha o resisten flojamente; de lo cual los enemigos de la Iglesia sacan mayor temeridad y audacia. Pero cuando los fieles todos comprendan que deben militar con valor y siempre bajo las insignias de Cristo Rey, se dedicarán con ardor apostólico a llevar a Dios de nuevo a los rebeldes ignorantes, se esforzarán en mantener incólumes los derechos de Dios mismo" (8). Juan XXIII va aún más lejos y en una recomendación (que los **universitarios católicos** deberíamos meditar) sostiene: "estos progresos (los progresos de la ciencia y la técnica) han de apreciarse según su naturaleza, es decir, como **instru-**

(6) Notre Charge Apostolique, III, 29 y 32.

(7) Communium Rerum, nº 13 y 14.

(8) Quas Primas, III, 19.

mentos o **medios** para alcanzar con mayor facilidad un fin superior, como es el perfeccionamiento propio tanto en el orden natural como en el **sobrenatural**" (9). Luego, no se puede apoyar, ni menos propugnar, ninguna medida, estructura, plan, o lo que fuere, que no se ordene, al menos implícitamente, a ese fin.

En este sentido, precisamente respecto de la tentación de "dobleza" que todos sentimos, Pío XI reclama la atención y la necesidad de precavernos contra las insidias del marxismo; la prensa católica (cuando existe) y cada católico ilustrado sin duda, deben **"llamar la atención sobre las astucias y los engaños con que los comunistas tratan de atraer a los hombres de buena fe, como lo han conseguido ya"** (10). Nada nos excusa; y el mismo Pontífice nos indica que es nuestro **deber** luchar contra el ateísmo marxista EN TODA CIRCUNSTANCIA (11); en este orden de cosas es también deber de **patriotismo** en el cual, como los Pontífices no se han fatigado de proclamarlo, los católicos son y deben ser los primeros: A nadie ceden los católicos en punto a patriotismo; es la Patria don de Dios; el amor a ella se confunde pues con la caridad misma (12). Y que ahora no se nos acuse de querer iniciar guerras santas, lo cual no sería propiamente una acusación si por guerra santa se entendiera la necesidad de la lucha cotidiana (comenzando por **dentro** de cada uno de nosotros) para suprimir (comenzando por mí) toda "dobleza". Sólo así daremos testimonio de la unicidad de nuestro ser cristiano, capaz de cristianizar y consagrar al mundo. Y esto apoyados en el hecho incontrovertible de la Verdad de nuestra fe. Como lo ha señalado Pablo VI, "no es orgullo ni arrogancia ni obstinación, ni inepticia, ni estulticia, sino señal de nuestra firme y gozosa convicción de fe por la que tenemos por cierto haber sido constituidos miembros vivos y genuinos del Cuerpo Místico de Cristo" (13).

Como puede verse, no es admisible ningún tipo de doblez. No hay aquí lugar para un enclenque cristianismo bifácico. Por el contrario, tenemos la obligación (salvada la caridad como motor de nuestra misma actitud) de advertir, de dar a conocer. Y si alguien nos dice que no somos "dueños de la verdad", respondámosle que, en efecto, no lo somos si por "verdad" se entiende la Verdad inagotable que a todos nos trasciende; no somos "dueños" de la Verdad; **estamos** en ella, si por ello se entiende nuestra identificación con la Cabeza del Cuerpo Místico que es la Verdad viviente. En tal caso, mejor sería decir que somos **miembros** de la Verdad, de la única Verdad. Y eso, en cada circunstancia concreta. Naturalmente, todo esto animado del espíritu que a San Pablo le mueve al dirigirse a Timoteo: "Vigílate a ti mismo y a la doctrina: insiste en esto" (1 Tim. 4, 16).

ALBERTO CATURELLI

(9) *Mater et Magistra*, II, 3, nº 192.

(10) *Divini Redemptoris*, IV, 24; léase además todo el párrafo 25 b.

(11) *Caritate Christi compulsi*, II, 7.

(12) Pío XII, *Impensiore caritate*, 2: *Ad sinarum gentem*, II, 4; *Ad Apostolorum Principis*, 5.

(13) *Ecclesiam suam*, nº 53.

ROMANCE DEL REY PELAYO

*Rey Pelayo, Rey Pelayo,
De la montaña bravía,
Doctorado gerifalte
En caza de altanería;
El que de pronto bajaba
Desde su cueva y volvía
Tinto de sangre morena,
De sangre de morería:
Que en la cueva le esperaba
El Rey Pelayo sabía,
En plan de exigirle cuentas,
Señora Santa María.
Y pendones y turbantes
Ornados de pedrería
Y alfanjes damasquinados
Cada día le traía;
Le traía todo aquello
Y la Virgen sonreía:
Que por algo Ella rezaba
Apenas él se partía.*

* * *

*Rey Pelayo, Rey de Asturias,
De hinojos te pediría:
Tú que ya estás en la Gloria
Con mando y capitanía,
Por deber de raza cuidame
Cuidame a la niña mía.
Cuidamela, Rey Pelayo,
Con toda la angelería.*

IGNACIO B. ANZOATEGUI

EL CORAZON DE CRISTO

El 15 de mayo de 1956, el Papa Pío XII daba a conocer su solemne Encíclica **Haurietis aquas** sobre el Sagrado Corazón. Cumpliéndose este año el 25º aniversario de dicha promulgación, se han realizado diversos congresos sobre el tema, destacándose entre ellos el organizado por el "Instituto Internacional del Corazón de Jesús", recientemente congregado en la ciudad de Toulouse, Francia. Para adherirnos a tan fausto aniversario vayan estas sencillas páginas (N. de la R.).

En los últimos decenios ha sido frecuente encontrarse con católicos, a veces excelentes, que no han podido disimular cierta desconfianza cuando se trataba de la devoción al Sagrado Corazón. La presentación sentimentalista de dicha devoción en sermones y libros melosos, sin consistencia teológica, así como en imágenes sulpicianas de Sagrados Corazones lánguidos o afeminados, influyeron no poco en dicha desafección. Pío XII, hombre recio si los hubo, era bien consciente de ese estado de ánimo cuando redactó la admirable encíclica que nos ocupa. Toda ella tiende precisamente a salir al paso de tal dificultad presentando la devoción al Sagrado Corazón como algo serio y profundo, fundado en la más sólida argumentación teológica y espiritual. Más aún, dicha devoción es presentada como propia de almas magnánimas y emprendedoras; una devoción capaz de volver a encender la piedad, de impulsar a una acción intensa, encaminada al triunfo de la fe católica y a la valiente defensa de las costumbres cristianas en una sociedad en la que reina la indiferencia, el materialismo y el laicismo, y que se ha hecho incapaz de discernir entre el bien y el mal (cf. nº 8).

Presentemos, en sus líneas más generales, las principales ideas de la Encíclica **Haurietis aquas**. Será una manera de volver a las fuentes de aguas vivas, las que brotaron del Costado de Cristo en cruz, y del pecho enamorado de aquel santo pontífice.

1. El tema del Sagrado Corazón en la Escritura y la Tradición

La devoción al Sagrado Corazón no tiene un origen reciente, como podría pensarlo quien creyere que nació con las revelaciones del Señor a Santa Margarita María o al Beato Claudio de la Colom-

biere. Sus raíces son profundas, entroncando en las fuentes escriturísticas y patrísticas.

Ya desde el **Antiguo Testamento** Dios nos ofreció algunas imágenes conmovedoras que predecían el amor del Verbo Encarnado. Al fin y al cabo la Antigua Alianza no fue sino un pacto de amor, pacto unilateral, en cierta manera, pues la iniciativa era de Dios, pero que, a su vez, pedía una respuesta humana, sintetizable en aquel mandato del Señor: "Escucha Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Amarás, pues, al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que hoy te doy" (Deut. 6, 4-6). No resulta pues extraño que Moisés, al cantar la salvación de su pueblo del yugo egipcio, se expresase en estos términos tan conmovedores: "Como el águila incita a sus pichones a alzar el vuelo y encima de ellos revolotea, así Dios extendió sus alas y lo tomó [a Israel] y lo llevó sobre sus plumas" (Deut. 32,11). Dios amó a su pueblo como un padre o una madre ama a su hijo: "Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. . . Yo enseñé a andar a Efraín, lo tomé en mis brazos" (Os. 11,1.3); "¿Puede acaso una mujer olvidar a su pequeñuelo de suerte que no se apiade del hijo de sus entrañas? Aunque ésta se olvidare, yo no me olvidaré de ti" (Is. 49,14-15). Amó a su pueblo como un esposo a su esposa, y a pesar de sus numerosas infidelidades —adulterios— no lo abandonó en brazos de sus amantes; hermoso simbolismo esponsalicio tan admirablemente desarrollado en el Cantar de los Cantares: "Como lirio entre cardos es mi amada entre las doncellas", dice el Esposo. "Yo soy para mi amado y mi amado para mí", exclama la Esposa. "Ponme como un sello sobre tu corazón, como un sello sobre tu brazo; pues fuerte como la muerte es el amor, duros como el infierno los celos; son sus dardos saetas encendidas, son llamas del Señor", dice el Esposo (Cant. 2,2; 6,3; 8,6).

Pero si grande es el amor que Dios mostró en el Antiguo Testamento en favor de su pueblo, sólo por el **Evangelio** llegamos a conocer el grado de amor que resplandece en la nueva alianza estipulada entre Dios y la humanidad; alianza tanto más sólida cuanto que no fue sellada con sangre de cabritos y novillos sino con la Sangre sacrosanta del Cordero de Dios que vino a quitar los pecados del mundo. El Corazón de Cristo ya late con toda la plenitud de su amor humano-divino desde el momento mismo de su Encarnación, en el seno de la Santísima Virgen. Ese amor se sigue manifestando en sus encendidos coloquios con su Madre durante su vida oculta en Nazaret; y luego en sus correrías apostólicas, en sus noches de oración, en sus discursos, especialmente en sus parábolas de misericordia, como la de la oveja perdida y el hijo pródigo. Su Corazón palpó de amor por los hombres: "Me da compasión esta multitud" (Mc. 8,2). Palpitó también de amor por su Padre y su santo celo se

hizo indignación cuando vio el comercio sacrilego que se realizaba en el Templo, la casa de su Padre. Amor tierno, que acaricia a los niños, pero al mismo tiempo amor fuerte, vigoroso, casi marcial, que no teme empuñar el látigo. Corazón que latió como nunca cuando en la cruz murió de amor a Dios y a los hombres, dejando luego que perforaran su costado para que ese amor quedara al manifiesto; fue entonces cuando cobró todo su sentido aquella enseñanza del Señor que se contiene en el evangelio: "Jesús se puso de pie y en alta voz decía: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba... de su seno manarán ríos de agua viva. Esto lo dijo del Espíritu que habrían de recibir los que creyesen en El" (Jn. 7,37-39). Los oyentes de estas palabras no habrán dejado de relacionarlas con los vaticinios mediante los cuales Isaías, Ezequiel y Zacarías habían profetizado el Reino del Mesías, y con la simbólica piedra que golpeada por Moisés de manera milagrosa derramara agua para saciar al pueblo sediento. Del costado de Cristo muerto en cruz, costado atravesado por el soldado, brotaría esa fuente de agua viva, saldría ese Espíritu en quien tiene su origen la caridad divina, amor personal del Padre y del Hijo, de quien dijo el Apóstol: "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (Rom. 5,5). Corazón de Cristo resplandeciente de caridad tras su gloriosa Resurrección, cuando el apóstol incrédulo, al contemplar cómo la humanidad llagada del Salvador se elevaba hasta la majestad de la Persona Divina, exclamara: "Señor mío y Dios mío" (Jn. 20,28).

Será principalmente **San Pablo** el cantor de la caridad de Dios, encarnada en Cristo; aquel que exhortaba a "comprender en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad de este misterio, y conocer también la caridad de Cristo hacia nosotros, que sobrepuja todo conocimiento" (Ef. 3, 18-19). El Apóstol considera el conjunto de la Redención como un gran acto del amor divino. Siendo la humanidad incapaz de ofrecer a Dios un sacrificio condigno, el Divino Redentor se dignó abajarse amorosamente hasta ella, reconciliando en sí la justicia y la misericordia. En el mismo sentido afirmaba hace poco el Papa Juan Pablo II, en su Encíclica "Dives in misericordia", tan cercana a la **Haurietis aquas**, que la cruz de Cristo "es también una revelación radical de la misericordia, es decir del amor..." (nº 8).

Este amor de Cristo, que exhala del Evangelio y de las Epístolas, no es un amor que queda en el plano puramente espiritual del Señor sino que se extiende también a los sentimientos de su afecto humano. El Corazón de Cristo, unido hipostáticamente a la Persona divina del Verbo, palpité de caridad divina y de amor sensible. Es todo el misterio de la unión hipostática traducido al ámbito del amor.

Confirma nuestro argumento el testimonio de los **Padres de la**

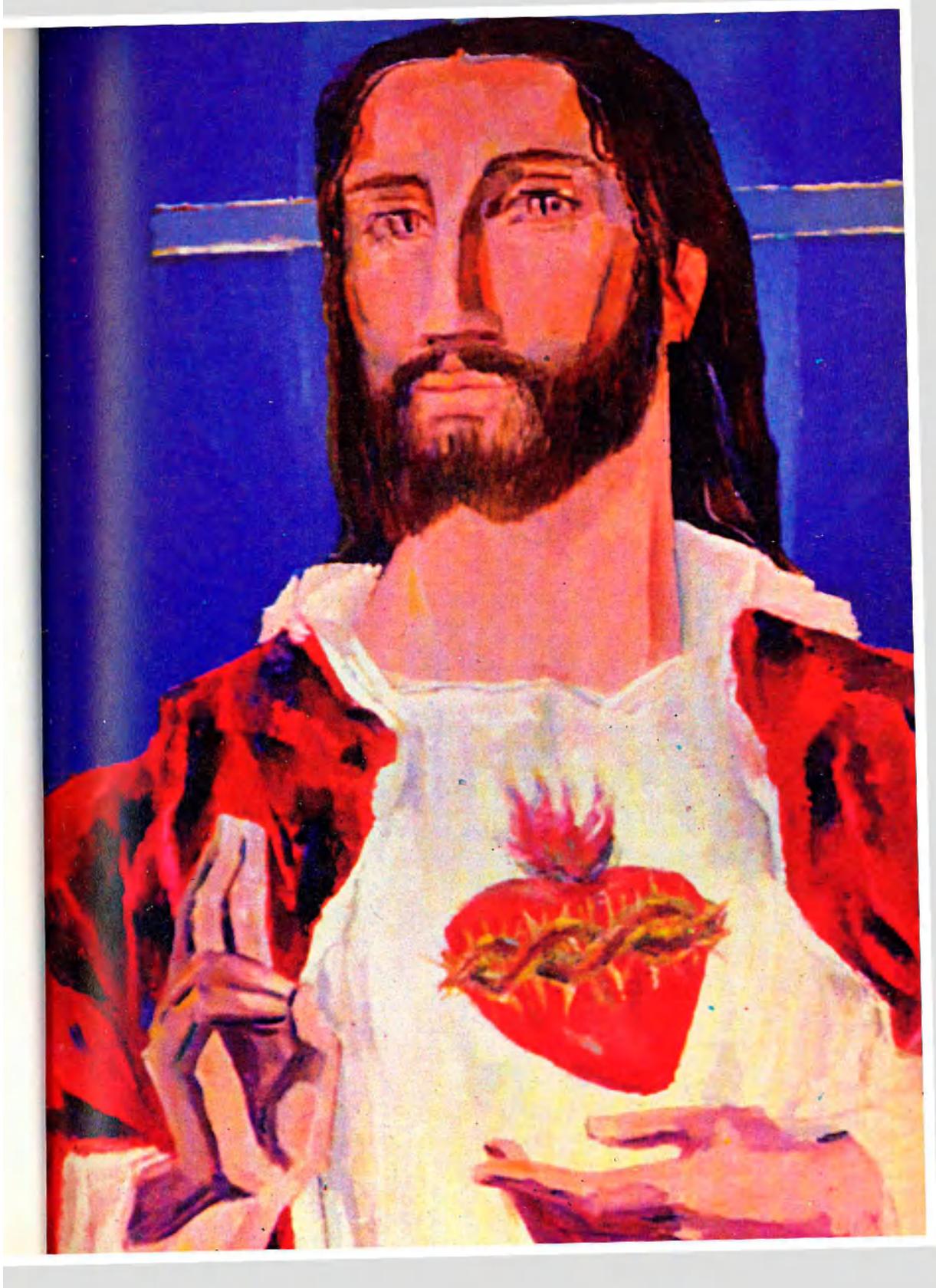
Iglesia para los cuales el fin de la Encarnación fue manifestar en forma sensible el amor divino. “Ya que tomó el alma, tomó las pasiones del alma —enseña San Ambrosio—; pues Dios, como Dios que es, no podía turbarse ni morir”. Particularmente fue San Agustín quien destacó la íntima unión entre los sentimientos del Verbo Encarnado y la finalidad misma de la Redención: “El Señor se revistió de los afectos de la fragilidad humana, del mismo modo que aceptó la fragilidad de nuestra carne y la muerte de ella, no por necesaria coacción sino por el estímulo de su misericordia, para asimilar a sí su cuerpo, que es la Iglesia, cuya cabeza se dignó ser”.

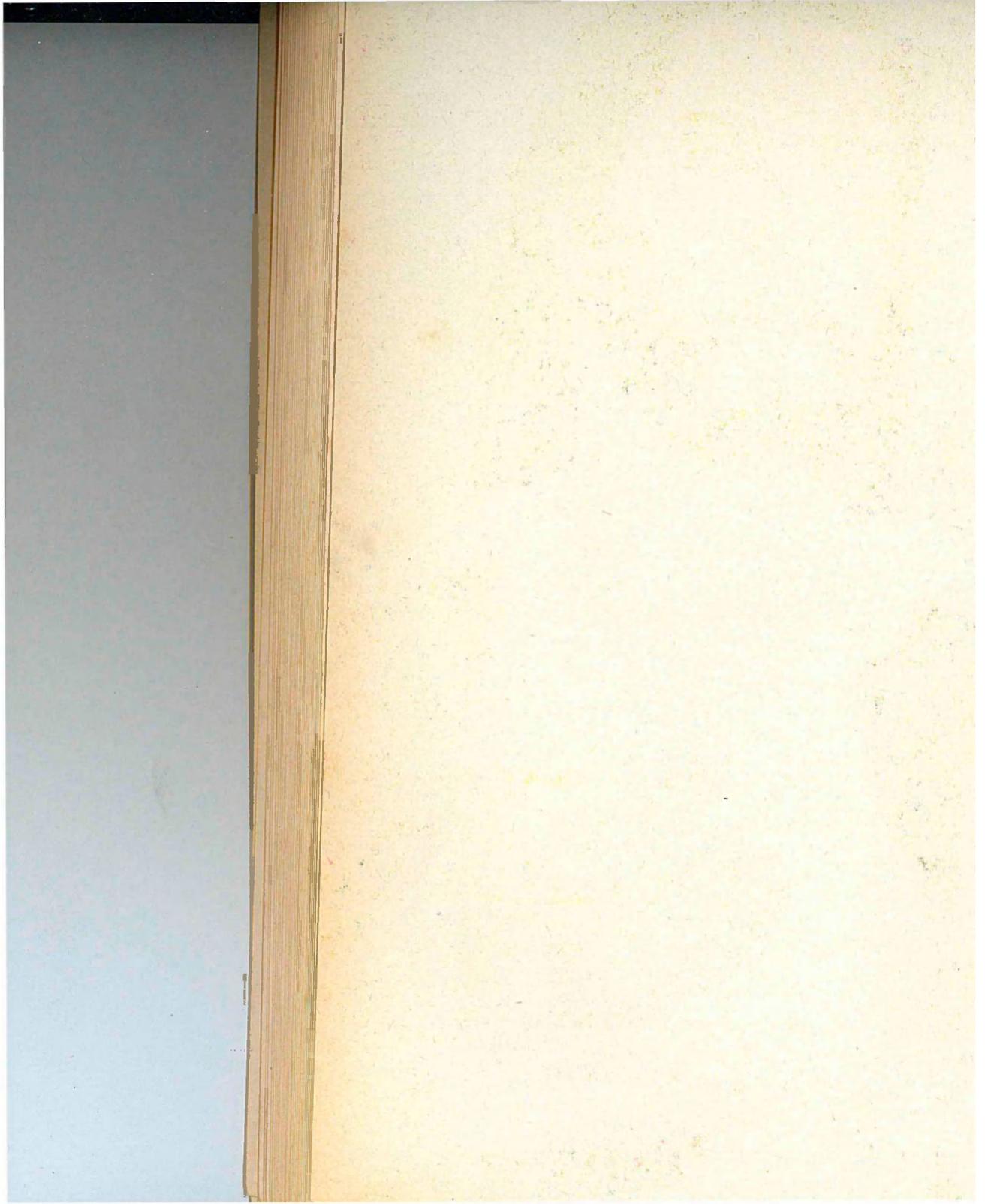
Y tras la época patrística, señala el Santo Padre toda una corriente de espiritualidad en torno al misterio del Sagrado Corazón que pasa por San Buenaventura, San Alberto Magno, Santa Gertrudis, Santa Catalina de Siena, el Beato Enrique Suso, San Pedro Canisio, San Francisco de Sales, San Juan Eudes, para desembocar en Santa Margarita María de Alacoque y el Beato Claudio de la Colombiére. Es pues evidente que esta devoción no se basa en las revelaciones privadas, ni apareció de improviso en la Iglesia sino que brota de la fe tradicional y de los datos mismos de la revelación divina.

2. Teología del Sagrado Corazón

Como bien señala Juan Pablo II, Cristo “encarna y personifica la misericordia. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia” (“Dives in misericordia”, nº 2). Observa el mismo Papa que en el lenguaje bíblico el modo y el ámbito en que se manifiesta el amor es llamado “misericordia”. “Cristo pues revela a Dios que es Padre, que es ‘amor’, como diría San Juan en su Primera Carta (4,16); revela a Dios ‘rico en misericordia’, como leemos en San Pablo (Ef. 2,4)” (ib. nº 3). Su amor es misericordia, es un amor misericordioso. Pues bien, el Corazón del Divino Redentor —que merece sin duda el culto de latría— es. más que ningún otro miembro del cuerpo, el símbolo natural de su inmensa caridad hacia su Padre y hacia el género humano.

Pío XII, en el documento que estamos comentando, dice que el Corazón de Cristo es símbolo de un triple amor: “Con mucha razón, pues, es considerado el Corazón del Verbo Encarnado como índice y símbolo del triple amor con que el Divino Redentor ama continuamente al Eterno Padre y a todos los hombres. Es ante todo símbolo del divino amor, que en El es común con el Padre y el Espíritu Santo, y que sólo en El, como Verbo Encarnado, se manifiesta por medio del caduco y frágil instrumento humano ya que en El habita la plenitud de la Divinidad corporalmente (cf. Col. 2,9). Además el Corazón de Cristo es símbolo de ardentísima caridad, que, infundida en su alma, constituye la preciosa dote de su voluntad humana y cuyos actos son dirigidos e iluminados por una doble y





perfectísima ciencia, la beatífica y la infusa. Finalmente, y esto en modo más natural y directo, el Corazón de Jesús es símbolo de su amor sensible, ya que el cuerpo de Jesucristo plasmado en el seno castísimo de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, supera en perfección y por ende en capacidad perceptiva todo otro organismo humano” (nº 30).

De ahí que el Corazón de Cristo, por reflejar en cierta manera la imagen de la Divina Persona del Verbo, y de sus dos naturalezas, humana y divina, es, siempre al decir de Pío XII, “no sólo un símbolo, sino también como un compendio de todo el misterio de nuestra redención. Cuando adoramos al Corazón de Jesucristo, en él y por él adoramos tanto el amor increado del Verbo divino como su amor humano y sus demás afectos y virtudes; ya que uno y otro amor movió a nuestro Redentor a inmolarse por nosotros y por toda la Iglesia su Esposa” (nº 44).

3. Los dones del Sagrado Corazón

El Corazón de Jesús —el amor divino encarnado— ha dejado a la humanidad una herencia inapreciable. Pío XII enumera sus diversos aspectos, siguiendo el orden de los misterios de la vida de Cristo, desde la Última Cena hasta su Ascensión gloriosa.

Nos dejó ante todo **la Sagrada Eucaristía**. En el momento de su institución, su Corazón ha de haber palpitado como nunca por amor a los hombres. “Cuando llegó la hora se puso a la mesa, y los apóstoles con él. Y les dijo: Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de mi pasión” (Lc. 22,14-15). El sacramento de la Eucaristía, en indisoluble unión con la institución del sacerdocio, son dones predilectos del Sagrado Corazón.

Nos dejó también **una Madre**. En el momento supremo de la Redención, cuando amándonos nos amó hasta el fin, no vaciló en entregarnos a su propia Madre, cuyo corazón latió siempre al unísono con el de su Hijo, como Madre nuestra y de la Iglesia, de esa Iglesia representada entonces por aquel discípulo que no en vano se había reclinado sobre el pecho de Cristo en la Última Cena.

Nos dejó **el sacrificio de la cruz**. Al don incruento de sí mismo bajo los accidentes de pan y vino quiso Nuestro Señor unir, como testimonio de su caridad infinita, el sacrificio cruento de la cruz, mostrando cuán verdadero es aquello que El mismo nos dijera: “Nadie tiene amor más grande que éste de dar uno la vida por sus amigos” (Jn. 15,13). Jesús fue crucificado más por la fuerza del amor que por la violencia de sus verdugos.

Nos dejó asimismo **la Iglesia**, brotada de su Corazón herido, símbolo de aquella inmensa caridad que lo movió a celebrar místi-

cas bodas de sangre con su Esposa, nueva Eva nacida de su costado abierto, carne de su carne y sangre de su sangre. Lo dice el Doctor Angélico: "Sufrió la Pasión por amor a la Iglesia, que había de unir a sí como esposa" (Suma Teológica, Suppl. 42,1, ad 3).

Nos dejó también **los sacramentos**, simbolizados en el agua y la sangre que manaron del pecho perforado por la lanza del soldado: el agua y la sangre representan los dos sacramentos más importantes, el Bautismo y la Eucaristía. Es el mismo Santo Tomás quien escribe: "Del costado de Cristo brotó agua para lavar y sangre para redimir. Por eso la sangre es propia del sacramento de la Eucaristía; el agua, del sacramento del Bautismo, el cual, sin embargo, tiene fuerza para lavar en virtud de la sangre de Cristo" (I,1,66,3, ad 3).

Nos dejó finalmente al **Espíritu Santo**. Porque la ascensión de Cristo a los cielos, no significó el fin de sus beneficios. Su sesión a la diestra del Padre no es sinónimo de inactividad. Llevando en sus manos, en sus pies y en su costado las señales de sus heridas de amor, su misma comparencia ante el Padre jamás dejó de ser una muda intercesión en favor de la Iglesia y de cada uno de nosotros. "Al subir a lo alto... derramó sus dones sobre los hombres" (Ef. 4,8). El principal de estos dones, el Don por excelencia, es el Espíritu Santo quien, siendo el Amor mutuo, con que el Padre ama al Hijo y el Hijo al Padre, fue enviado por ambos para infundir en el alma de los apóstoles la abundancia de la caridad divina que brotó también del Corazón de nuestro Redentor. El divino amor, don precioso del Corazón de Cristo y de su Espíritu, es el que dio nacimiento a la Iglesia, el que comunicó a los apóstoles y a los mártires la fortaleza con que lucharon hasta una muerte heroica, el que contagió a los Doctores de la Iglesia aquel celo intenso para ilustrar y defender la fe católica, el que persuadió a las vírgenes a renunciar al amor humano en aras de la exclusividad del amor divino.

4. La devoción al Sagrado Corazón

De la naturaleza auténtica del culto al Corazón de Cristo y su cristiana excelencia, se derivan los elementos esenciales de la devoción al Sagrado Corazón: el amor y la reparación. Y conste que no se trata de una devoción para personas de segunda categoría, para personas de cortos alcances espirituales. Pío XII no trepidó en relacionar la devoción al Sagrado Corazón con el vuelo de la ascensión mística, de modo que el cristiano, partiendo del corazón físico del Redentor pueda irse elevando gradualmente hasta las cimas del amor intratrinitario: "Es justo que, llevados por las alas de la fe, nos elevemos, no sólo a la contemplación de su amor sensible, sino más alto, hasta la consideración y adoración de su excelentísimo amor infuso; y finalmente, en un vuelo sublime y dulce al

mismo tiempo, hasta la meditación y adoración del amor divino del Verbo Encarnado; ya que, a la luz de la fe, por la cual creemos que en la persona de Cristo están unidas la naturaleza humana y la naturaleza divina, podemos concebir los estrechísimos vínculos que existen entre el amor sensible del Corazón físico de Jesús y su doble amor espiritual, el humano y el divino" (nº 57).

Como se ve, el fundamento último de esta devoción no es otro que el misterio de la unión hipostática. El Corazón físico de Jesús es el Corazón de una Persona divina, es decir del Verbo Encarnado, representando por tanto y poniendo ante nuestros ojos todo el amor que Dios nos ha tenido y nos tiene aún. "Y aquí está la razón por la cual el culto al Sagrado Corazón se considera, en la práctica, como la más completa profesión de la religión cristiana . . . ; de manera que no se puede llegar al Corazón de Dios sino pasando por el Corazón de Cristo" (nº 59). Por algo el mismo Jesús afirmó ser "el camino" y que nadie puede ir al Padre sino por El (cf. Jn. 14,6).

Amor de Cristo y a Cristo y, por medio de El, amor a los hombres. El culto al Sacratísimo Corazón de Jesús es, por la naturaleza misma de las cosas, el culto al amor con que Dios nos amó por medio de Jesucristo, y, al mismo tiempo, el ejercicio del amor que nos lleva a Dios y a los hombres. "Un nuevo mandamiento os doy, que os améis unos a otros, como yo os he amado" (Jn. 13,34; 15,12). Lo "nuevo" del "mandamiento nuevo" no es tanto el amor sino la medida sin medida del amor: amar **como El nos ha amado**, hasta la muerte, ya que la prueba mayor de amor que alguien es capaz de ofrecer consiste en dar la vida por quien se ama. De ahí el deber del apostolado y de la reparación, derivado del amor de Cristo y a Cristo.

. . .

Pío XII veía en esta devoción una respuesta perfectamente adecuada a la grave situación por la que atraviesa el mundo y la Iglesia en los últimos siglos, preñados de trabajos y dificultades. La devoción al Sagrado Corazón es un don inapreciable que Dios ha reservado a su mística Esposa precisamente para nuestro tiempo. No por nada las revelaciones privadas con que ha favorecido a su Iglesia son relativamente recientes, aun cuando, como vimos, las bases teológicas del culto y de la devoción al Sagrado Corazón se confunden con el nacimiento del cristianismo.

Señala el Santo Padre en su Encíclica cómo en nuestro siglo va languideciendo la fe de los buenos, cómo por el falaz atractivo de los bienes terrenales y el creciente antropocentrismo decrece progresivamente en sus almas el fuego de la caridad divina. Advier- te asimismo cómo aumentan correlativamente las maquinaciones

de los impíos, hoy más incitados que nunca por el enemigo infernal en su odio implacable contra Dios y contra su Iglesia. El odio crece, y la caridad disminuye. "A la vista de tantos males, que hoy como nunca, trastornan profundamente a los individuos, las familias y el orbe entero, ¿dónde hallaremos un remedio eficaz? ¿Podremos encontrar alguna devoción, que aventaje al culto augustísimo del Corazón de Jesús, que responda mejor a la índole propia de la fe católica, que satisfaga con más eficacia las necesidades actuales de la Iglesia y del género humano?" (nº 68). Así lo acaba de recordar Juan Pablo II en su Encíclica "Dives in misericordia", lanzando "una vibrante llamada a la misericordia, de la que el hombre y el mundo contemporáneo tienen tanta necesidad" (nº 2). Y más adelante: "Por muy fuerte que pueda ser la resistencia de la historia humana; por muy marcada que sea la heterogeneidad de la civilización contemporánea; por muy grande que sea la negación de Dios en el mundo humano, tanto más grande debe ser la proximidad a ese misterio que, escondido desde los siglos en Dios, ha sido después realmente participado al hombre en el tiempo mediante Jesucristo" (ib. nº 15). Mirar a ese Corazón de Cristo abierto en la Cruz, sumergirse en ese Corazón de Cristo, horno ardiente de caridad, es una exigencia permanente de los cristianos, pero hoy lo es más que nunca.

Finalmente Pío XII nos exhorta a unir la devoción al Corazón de Jesús con la devoción al Corazón Inmaculado de María ya que, al fin y al cabo, si bien nuestra salvación es fruto de la caridad de Cristo y de sus padecimientos, lo es también del amor y los dolores de su Madre tan íntimamente asociada a su designio redentor (cf. nº 72).

P. ALFREDO SAENZ

EVOLUCIONISMO

ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDAMENTALES

1. Creación:

“Efectivamente, la verdadera ciencia, contrariamente a afirmaciones precipitadas del pasado, cuanto más avanza, tanto más descubre a Dios, como si El estuviera vigilante detrás de cada una de las puertas que va abriendo aquélla. . . Movido y guiado de esta suerte el entendimiento humano se aboca a aquella demostración de la existencia de Dios que la sabiduría cristiana avizora en los argumentos filosóficos, cribados en el transcurso de los siglos por gigantes de la ciencia, y que vosotros conocéis bien en la explanación de las ‘cinco vías’ que el Angélico Doctor Santo Tomás presenta como un itinerario expedito y seguro de la mente a Dios. . . Pero si la primitiva experiencia de los antiguos pudo ofrecer a la razón suficientes argumentos para la demostración de la existencia de Dios, con la ampliación y profundización del campo de la experiencia misma, brilla ahora más deslumbrante y precisa la huella del Eterno en el mundo visible. . . La Providencia, con todo, ha dispuesto que la noción de Dios, tan esencial a la vida de todo hombre, así como puede sacarse fácilmente de una simple mirada lanzada al mundo, de suerte que no entender su voz es estulticia (cf. Sap. 13,1-2), así también logre su confirmación con cualquiera profundización y progreso de los conocimientos científicos. . . Es innegable que una mente ilustrada y enriquecida por los modernos conocimientos científicos y que valore serenamente este problema, se siente llevada a romper el cerco de una materia del todo independiente y autóctona, bien increada, bien creada por sí, y a desembocar en un Espíritu creador. . .

“Verdaderamente parece que la ciencia de hoy saltando de un golpe millones de siglos, haya logrado constituirse en testigo de aquel primordial ‘Fiat lux’, cuando de la nada brotó con la materia un mar de luz y de radiaciones, mientras las partículas de los elementos químicos se desprendieron juntándose en millones de galaxias. . ., es digno de atención que algunos modernos cultivadores de estas ciencias (físicas y astronómicas) estiman la idea de la creación del universo conciliable en un

todo con su concepción científica, y que más aún han sido llevados espontáneamente a ella por sus investigaciones. . . El conocimiento de Dios, como único creador, común a muchos sabios modernos, es ciertamente el límite extremo a que puede llegar la razón natural; pero no constituye — como bien lo sabéis — la última frontera de la verdad. La filosofía y mucho más la revelación, en armónica colaboración con la ciencia que encuentra en su camino el mismo Creador, ya que las tres son instrumentos de la verdad y rayos del mismo sol, contemplan su sustancia, descubren sus contornos y captan sus rasgos. La revelación sobre todo pone delante su presencia casi inmediata, vivífica y amorosa, como la que el simple creyente o el sabio advierten en lo íntimo de su espíritu, cuando sin vacilación repiten las concisas palabras del antiguo Símbolo de los Apóstoles: **'Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae'**".

Fragmentos del Discurso de **S. S. Pío XII** en la Academia Pontificia de Ciencias, 22 de noviembre de 1951.

"Se ha pensado que la naturaleza era Dios mismo. . . ¡Cosa extrañal! Se ha confundido al reloj con el relojero, a la obra con su autor".

Jean Baptiste Monet de Lamarck, **"Histoire naturelle des animaux sans vertébrés"**, París, 2ª ed., Bailliére, 1835, tº I, p. 267.

Pero más allá (de las diferentes causas de los fenómenos), incontestablemente, la Causa de las causas, es Dios. . . Aquí pongo fin a mis pesquisas. . . Más allá, no puedo explicar ya nada. En efecto, alcanzado este límite, el físico desaparece; sólo queda el hombre religioso, para compartir el entusiasmo del santo profeta y exclamar con él: **'Coeli enarrant gloriam Dei. . . Laudemus Dominum'**".

Etienne Geoffroy de Saint-Hilaire, **"Etudes progressives d'un naturaliste"**, París, Roret, 1835, p. 189, y **"Des monstruosités humaines"**, París, 1822, p. 498.

"El hombre que se prepara para entrar en el teatro del mundo se pregunta '¿quién soy?', '¿dónde nací?': del acto de la creación; '¿a dónde voy?': hacia la santidad; '¿por qué y para quién?': para comprender la naturaleza; '¿en virtud de qué?': soy curioso y, en cierto modo, parecido al resto de los animales. . . pero más noble, como quien medita, razona, admira la bella obra del sapiente artífice. ¡Qué despreciable el hombre que no se eleva sobre las cosas humanas. . . De espaldas, mientras pasaba, vi a Dios sempiterno, omnisciente y omnipotente y quedé maravillado. Seguí algunas de sus huellas en la creación, y en todas ellas, aun en las que de tan pequeñas parecen inexistentes, observé cuánta fuerza, cuánta sabiduría e inextricable perfección había. . . Pocas cosas hemos visto de la obra de Dios. Muchas todavía desconocidas, son incluso más grandes. Las cosas que sabemos son una mínima parte en relación con las que ignoramos. . . Puesto que no hay especies nuevas,

puesto que un ser dado produce siempre un ser similar, puesto que en toda especie hay una unidad que preside el orden, debemos atribuir, necesariamente, esta unidad progeneradora a cierto Ser Todopoderoso y Omnisciente; es decir, a Dios, cuya obra se llama la Creación. Esto lo confirman el mecanismo, las leyes, principios, constituciones y sensaciones de todo ser vivo”.

Carlos Linneo, “Introitus” de “**Systema naturae**” (1758), cap. I de “**Imperium naturae**”, y fin de “**Systema naturae**”.

2. Creación del hombre, en sentido filosófico:

“Hay una especie humana, en el sentido filosófico del término; quiero decir que el hombre tiene una esencia determinada que no puede ser modificada sin ser destruida, que no es ni más ni menos, sino que es toda entera o no es. Capta lo inteligible, aunque sea débilmente, y por esto difiere, no simplemente según el grado sino según la naturaleza, de todo ser que no posee tal facultad. Mientras que el mundo de la sensación se encuentra ligado a la materia organizada y se desvanece cuando ésta falta, el mundo del pensamiento es el de los seres espirituales. Aristóteles estaba tan convencido de ello como Platón y consideraba como inmaterial e inmortal el principio, quizás único según él, por el cual pensamos. Y como es imposible que el principio de un pensamiento, que es nuestro, y que fundamenta nuestra responsabilidad, sea exterior a nosotros, tiene que ser interior y por consiguiente debe atribuirse al hombre un alma espiritual e inmortal... Esta alma tiene, sin duda, necesidad de un cuerpo para encontrar la materia donde descubrirá lo inteligible, pero es ella la que da a ese cuerpo el ser y la vida y no necesita de él para subsistir en el ser. La existencia le es dada por Dios sólo y por una operación creadora (cf. S. Thomas, 1ª Pars, q. 90, a.2).

“Por tanto, un primer punto queda establecido: el hombre no puede ser todo entero el producto de la evolución. Su mejor parte, su alma, es creada por Dios. La cuestión del evolucionismo antropológico sólo se refiere al cuerpo del hombre.

“Vengamos, pues, a ese cuerpo. Hoy día es el término de la generación. Cuando apareció el primer cuerpo humano, que no podía provenir de la unión del hombre y de la mujer, ¿quién lo había producido?

“Si consideramos solamente las causas que se encuentran ahora en el universo creado, no encontramos ninguna que pudiera hacerlo llegar a la existencia. Aun cuando supusiéramos animales llegados a la cumbre del orden sensible, ellos no habrían podido dar origen al cuerpo humano.

“En efecto, el cuerpo del hombre debe ser **proporcionado a su alma**. Es la materia de la cual el alma es la forma, la potencia de la cual el alma es el acto. Tal la forma, tal la materia; tal el acto, tal la potencia. **Una forma superior requiere una materia superior**. Los animales pueden

engendrar animales **sin que el efecto sobrepase a la causa**. Son agentes cuya acción transmite la semejanza, procreadores que engendran a sus semejantes. Su acción procede de su forma que se sirve de la materia y de las acciones del compuesto para dar nacimiento a una forma semejante a ella misma, y del mismo compuesto, a un cuerpo proporcionado a esta forma que es su acto. No hay en esto otro misterio que el de la causalidad en general. Al efecto que resulta le asignamos la causa que tiene el mismo grado de ser y no vamos más allá del axioma: 'Agens agit simile sibi', el agente causa su semejante (cf. S. Thomas, 1ª Pars, q. 110, a.2, c).

"Pero la proporción falta si se exige que un cuerpo de animal dé origen a un cuerpo humano. . . La acción del cuerpo de un ser puramente animal no puede mirar hacia un término tan alto, sino que hace existir un ser que se encuentre a su nivel, y esto ya es una cosa prodigiosa. Pero dar una perfección mayor que la que posee el agente, no es posible. **Nadie comunica lo que no tiene**. Hay que hacer notar que no se trata de adornar un cuerpo con una perfección accidental, como se podría obtener por acciones diferentes de la generación. Se puede hacer resplandecer la belleza en un mármol bruto; se puede también retocar una estatua defectuosa; pero en nuestro caso se trata de **una perfección esencial específica, que debe ser proporcionada a una forma substancial espiritual, de una modificación que alcanza a la substancia del ser y que debe ser causada por una substancia que esté en el mismo grado del ser**.

". . . 'Dios, aunque absolutamente inmaterial, es sin embargo el único que puede por su virtud producir materia creando; por consiguiente a El solo compete producir forma en la materia sin el concurso de forma material precedente. . . Y, como nunca se había formado cuerpo humano por cuya virtud se formara otro semejante en especie por vía de generación, **fue necesario que el primer cuerpo de hombre fuese formado inmediatamente por Dios**' (S. Thomas, 1ª Pars, q. 91, a.2, c).

"Sólo cuerpos animados por un alma espiritual engendran cuerpos capaces de ser animados por un alma espiritual. . . **A todo efecto es necesario asignar una causa eficiente**. . . Sólo Dios puede ser la causa principal de los dos primeros cuerpos humanos, los del primer hombre y de la primera mujer; y no solamente la causa primera como lo es de todo ser y de todo suceder, excepto el pecado, sino la causa principal en el sentido de que sólo El pudo suplir la ausencia del hombre para formar un organismo humano.

"Ahora bien, una acción así de Dios es invisible y escapa a los medios de investigación de la ciencia. El sabio, puramente sabio, no puede ni afirmarla ni negarla; no la conoce. Su necesidad se descubre por la reflexión filosófica. . . El acto divino que requerimos para la formación del primer cuerpo humano **no es un milagro**. Porque la creación del hombre, como la creación del mundo, no son un milagro. La creación coloca la

naturaleza y sus leyes; el milagro sobrepasa esas leyes. Nuestra intención ha sido, justamente, mostrar que la creación del hombre **comprende, por necesidad metafísica** esta doble acción divina: la creación del alma y la formación de un cuerpo proporcionado a esa alma, sea que Dios se sirva o no de una materia animal preexistente”.

Fragmentos de: **Boyer, Charles, S. J.**, “**Evolucionismo antropológico**”, en: “Laval théologique et philosophique” vol. 8, nº 2, Presses Universitaires Laval, Québec, Canadá, 1952.

3. El hombre animal peculiar, en sentido biológico:

“Examinando el organismo humano desde el vértice del cráneo hasta la planta del pie, aparece como un organismo de piezas ajustadas de modo distinto y peculiar suyo según las dos ideas preponderantes, **primacía encefálica y estación vertical**. Todo el conjunto del organismo humano, con sus variaciones armónicas, toda la peculiar disposición exigida por esas dos ideas, **no puede adquirirse gradualmente, sino que fue simultánea**: de lo contrario no sería armónica en los estadios antecedentes, arranca desde el primer desarrollo embrionario, testifica que en el mismo **embrión**, aunque todavía falto de la organización definitiva, virtualmente van los sistemas micelares organizándose hacia un fin nuevo y **conforme a un plan nuevo**. Por tanto, como en el adulto, **es imposible modificar el organismo de mono para obtener el organismo de hombre**, también es imposible modificar la célula germinal monil hasta la potencialidad biológica de la célula primera humana.

“No es el cerebro humano, sencillamente, un cerebro más abultado que el del antropoide: sino que, además del volumen, se perfecciona toda la superficie que cuenta con **más circunvoluciones** y la estructura interna de sus **neuronas y fibrillas** se hace más capaz de asociaciones incomparablemente más perfectas y ricas que las de la fantasía animal, de campo siempre muy limitado. En el hombre, las asociaciones de la fantasía cerebral tienen el valor de comunicarse con la inteligencia para las **ideas abstractas y relaciones de verdades**; en el animal, ni hay ideas universales ni percepción de relaciones, sino de cosas concretas que entre sí tienen relaciones. Ni sólo hay cambio de volumen sino **proporción relativa distinta entre la masa encefálica y la restante masa nerviosa del tubo medular**; el aumento notable de esa proporción encefálica indica la preponderancia en el hombre de las **funciones psíquicas superiores**, aun del orden orgánico, respecto de las otras inferiores preponderantes en la vida animal.

“No sólo ha cambiado el cerebro, sino que independientemente de él ha cambiado **el sistema óseo de la cara y sus músculos**. La cara en el hombre se reduce muchísimo, porque disminuye notablemente la magnitud de las mandíbulas, las cuales en el antropoide son muy salientes y grandes, como que la función del comer es para el animal uno de las principales. En el hombre, aunque permanece esa función como necesaria e indispensable, se ha disminuido mucho la potencia mandibular, ya

que con la inteligencia aprende a prepararse las viandas al **fuego**, y con ello se suaviza el trabajo de la masticación y los dientes se achican, mandíbulas y músculos se disminuyen y desaparecen **las crestas** de las inserciones musculares del cráneo. Y notemos que **esas variaciones de la cara se han hecho independientemente de las del cerebro**, de modo que no es que, aumentando el cerebro del antropoide por el mismo caso, salga la cara humana, sino que además, hay **reducción positiva y nueva dentición**, toda en un plano, no sólo la de leche sino la definitiva. Esas variaciones en dos tejidos distintos y localizados aparte, no se explican por un cambio angular en una de las partes, sino significan **cambio correlativo, que trae funciones también correlativas**.

"Este argumento se va corroborando a medida que vamos siguiendo la inspección de cada una de las correlaciones orgánicas del cuerpo humano. La cabeza está suspendida sobre la columna vertebral **como sobre un gozne y hacia el centro**. No está, como en los antropoides, sostenida por músculos potentes y toda ella colgando por delante de la columna. **Es otra suspensión y nueva la de la cabeza humana**. Y ese cambio está correlacionado con todos los que abreviadamente se cifran en la frase "**estación vertical**", con todas las variaciones armónicas en el **omóplato, húmero, brazo, mano y en la pelvis, fémur, y señaladamente, en el pie**.

"La estación vertical **obliga a doblarse dos veces a la columna vertebral y desplaza el tórax**; el tórax humano **se atrasa** de modo que sea **atravesado por casi la mitad por la columna vertebral**, cuando en todos los mamíferos, incluyendo los antropoides, queda la columna vertebral **a espaldas de la caja torácica**. Igualmente cambia el omóplato humano de estructura respecto al omóplato de los monos antropoides: a pesar de sus aparentes semejanzas, uno y otro omóplato constituyen **formas divergentes** alejadas entre sí desde el principio, sin que pueda resultar humano el omóplato monil con cambios sucesivos de ángulos; porque la condición de **cuadrúpedos** impone a los monos omóplato **orientado como el húmero en el plano parasagital**, con espina oblicua de abajo arriba y de dentro afuera, para que el músculo cubre-espinal actúe a modo de resorte para el ángulo del brazo, juego importantísimo para los cuadrúpedos que deben **apoyar el tronco sobre los miembros anteriores**: la cabeza del húmero, encajada casi por entero en la cara dorsal para soportar el peso del tronco, **antebrazo siempre doblado** y nunca en línea vertical con el brazo. En el hombre, por no tener que apoyarse sobre las manos en su andar bípedo, el omóplato, casi francamente frontal, aplicado sobre la cara posterior del tórax, francamente lateral la dirección de la cavidad glenoidea, la espina es casi horizontal o transversal respecto del eje del cuerpo. La cabeza articular del húmero encaja toda en el borde interno del hueso, atrapada por igual en las caras anterior o ventral y posterior o dorsal. Cambia el húmero de plano con el movimiento del brazo: cuelga verticalmente el brazo del hombre, como se ve en los ejercicios militares. La mano, dotada de mucha flexibilidad para la riqueza de movimientos que las artes humanas requieren.

"Todo ese conjunto correlativo **es imposible alcanzar por torsiones angulares en los huesos de los esqueletos de monos.** Porque la cuestión debe examinarse en esqueletos **vivos** de hombre y mono, no en esqueleto de mono montado a lo hombre, ya que es raro ver bien montado los omóplatos y bien orientados cuando son de hombre y cuando son de mono en los museos. Adviértase también que **ya en el feto** van el húmero y omóplato orientados en el hombre en la orientación definitiva del adulto, sin otro cambio que el anejo al crecimiento de la cabeza humeral y al retraso inicial del desarrollo pulmonar y torácico.

"En el miembro **posterior**, son en extremo notables las características humanas y no deja de sorprender cuán fácilmente se pasan de largo y se disimulan en los libros. El **ilión** humano se desarrolla por caminos propios. Desde luego, el eje ilíacosacral, mucho menos oblicuo que en los antropoides, es casi perpendicular a la columna vertebral, ya que forma con ella un ángulo bastante abierto, a fin de que el borde del acetabulum, sostenedor del tronco cuando el hombre está de pie, caiga encima del borde de la articulación sacroilíaca. La cresta lateral, en vez de situarse en el plano frontal tocante a la columna vertebral, se recurva del lado ventral de modo que toma el ilión la forma de un cinturón ancho que rodea por los costados al tronco más allá de la mitad y alcanza con la espina anterior superior el nivel del plano frontal, tangente a la pared vertical; para ello es cóncava por dentro la cara ilíaca y convexa por fuera la cara glútea. Con esa **distribución nueva de las cavidades ilíaca y glútea**, toma la cresta ilíaca la forma de s o doble concavidad, muy atenuada la que mira fuera en la parte del hueso, comprendida entre la cara anterior de las alas del sacrum y el borde dorsal o isquiátrico del ilión en su parte vertebral. La otra concavidad, mucho mejor desarrollada, la que mira adentro, responde a la cara ilíaca del bacinete humano; así resulta que la espina ilíaca anterior superior, cuando en el orangután apenas sobresale del plano frontal trazado por la cara anterior de la columna vertebral y a duras penas llega en el gorila a la eminencia iliopectinea, alcanza en el hombre (cuando no lo pasa) el nivel del plano frontal trazado por la sínfisis púbea. De este modo viene en el hombre a ser **casi recto el ángulo** de los ejes ilíaco e ilíacosacral, que en los antropoides es **muy agudo** y el eje ilíaco, dirigido de atrás adelante, lejos de **converger** con la columna vertebral como en los antropoides, sale **divergente**. Protege al tronco por delante y por encima de la articulación ilíacosacral el ilión a modo de muralla, como lo requiere la forma de su bacinete mayor. Es que en esa cavidad ha de alojarse gran parte de los intestinos, que se distribuyen contra el bacinete por abajo y la porción inferior del tórax por arriba: entre una y otra región va la estrangulación llamada **talla**. No hay tal separación intestinal en el alojamiento de los intestinos antropoides, que se extienden a modo de masa visceral **continua**, descansando hacia el lado dorsal. **El abdomen a modo del antropoide se parece mucho más al de la rana que al del hombre.** El pubis y el isquión forman en el hombre, debajo del acetabulum, un triángulo casi isósceles, cuya bisectriz, trazada desde el acetabulum, viene a diri-

girse verticalmente, de modo que esta vertical, en vez de caer sobre la caja pélvica, cae detrás de ella. Propio del hombre es que su bacinete menor sea estrecho por detrás y ancho por delante, disposición unida a la estación vertical, que **exige dimensiones disminuidas en la caja perineal**. En el hombre, la caja perineal toma la forma de **rombo**, cuyos extremos ventral y dorsal son la sínfisis púbica y la punta del coxis, y los ángulos laterales son constituidos por las tuberosidades isquiáticas. En los monos antropoides la caja perineal es de forma distinta a la de rombo: por el lado ventral su contorno más que angular es redondeado y del lado dorsal se levanta mucho por la gran distancia entre el coxis y la cavidad púbica: el perineo no es, por tanto, transversal, sino **muy oblicuo** de abajo arriba y de atrás adelante.

"La **caja pélvica** es en el hombre **muy reducida** y formada por la sínfisis púbica solamente, detrás de la cual se separan las ramas ascendentes de los isquiones: de ese modo **la arcada urogenital es una arcada púbica y no isquiática como en los cuadrúpedos**. También es característica del hombre y exclusiva suya la **curva ojival** de esa arcada.

"Todos esos caracteres del bacinete aparecen desde luego en el **embrión** humano sin que hayan sido precedidos por caracteres de bacinete monil. Nunca es más larga de lo que será después la sínfisis ni relativamente ni el coxis está más alzado y siempre el ilión aparece más desarrollado perpendicularmente a la dirección en la cual se desarrolla en los antropoides. Es decir, que en el embrión enseguida aparecen los rasgos propios del hombre, sin que haya de reconstruirse el organismo cambiando el plan, sino que el desarrollo **se inicia desde luego y se continúa conforme al plan del organismo verdaderamente humano**.

"**Muslo y pierna** muestran sus proporciones relativas y sin formar ángulo en la rodilla **se continúan en la misma vertical, ni tiran músculos para encorvarla**. Consiguientemente, los músculos pelvocrurales que a la pierna tocan, tienen sus **inserciones** en el hombre **lo más alto posible**, junto a la cabeza del peroné y ensanchamiento tibial, **y no bajan todo lo largo de la pierna como en los antropoides, cuyas rodillas por fuerza están dobladas**. En los monos, la bajeza de las inserciones de los músculos isquiotibiales **impide que la pierna se enderece**; al contrario en el hombre, la altura de la inserción cercana a la misma rodilla sostiene **vertical y sin ángulo** la pierna.

"Si se reflexiona en la relación evidente entre la forma del segmento y el sitio de las inserciones musculares, queda este **sitio determinado por la forma de los segmentos**, antes de que de hecho aparezcan en el embrión las inserciones musculares. **Este sitio es fijo y correspondiente al tipo orgánico y no un puesto variable con cambios sucesivos**, como los que se fingen a su capricho esquemático los transformistas. **La misma imposibilidad de cambios graduales se ve en la cadera: no hay paso del mono al hombre. La disposición de las piezas esqueléticas va tan unida a la de las masas musculares que no pueden funcionar los músculos si se**

les obliga a ir cambiando gradualmente sus puntos de inserción sin cambio correlativo de las piezas esqueléticas. A inserciones distintas corresponden piezas esqueléticas distintas.

"El pie humano también es muy particular y totalmente distinto del pie del mono. El pie humano descansa sobre el suelo en **doble curvatura**. Los **tres pilares** de la doble curvatura abovedada son la tuberosidad del calcáneo, como pilar de atrás: pilar delantero interno la cabeza del primer metatarsiano, pilar delantero externo la cabeza del quinto metatarsiano. Gracias a esos tres pilares se asienta el pie **sobre bóveda y no sobre plancha**, que impediría mucho el andar ligero. Particular al hombre es que **descansa sobre la tuberosidad del calcáneo, como en pilar de fondo**, porque en los otros plantígrados, como en el oso, **no hay apoyo sobre el talón: los pilares caen todos por delante**. ¿Qué vemos en el andar del cuadrúpedo? **Fijo el ángulo de la rodilla, variables los ángulos pedal y femoral**. ¿Qué vemos en el andar humano? **Variable el ángulo de la rodilla**, y variables los otros dos ángulos. Examinados los juegos de sus ángulos hay **oposición manifiesta entre la función muscular del pie de los cuadrúpedos y el pie humano. Es imposible como quiera que se ponga la escala de los primates pasar del andar del mono al andar del hombre**: el andar humano tiene una **riqueza de movimientos insuperables y nueva**, según sea andar de paso o de corrida y de salto".

Louis Vialleton, "**Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du Transformisme**", París, Doin, 1924, pp. 237-240, 286-289, 305, 424, 608-646. La traducción es de José María Ibero, en "Los orígenes de la humanidad", Madrid, Razón y Fe, 1935, pp. 35-40.

4. La Evolución como hecho:

"La Evolución puede ser tenida por un hecho, en cuanto se puede tener por un hecho un suceso **al cual nadie ha asistido y no se puede reproducir**".

Jean Rostand, "**Les grands courants de la Biologie**", París, Gallimard, 1951, p. 178.

"La Evolución es un hecho consolidado con toda la seguridad como se puede pretender en un acontecimiento que **no ha sido controlado directamente y que ha tenido lugar al margen de cualquier testimonio**".

Theodosius Dobzhansky, en: "**Science**", vol. 127, 1958, p. 1091.

"La Evolución no es un hecho, sino la interpretación de una colección incompleta de hechos históricos, los que pueden ser ligados mediante curvas, de las cuales sólo algunos puntos están determinados, siendo necesarias las **interpolaciones**. Por otra parte, el punto inicial de estas curvas, que corresponde al origen de la vida y de las primeras especies vivientes, sólo puede ser fijado por **extrapolación**".

Rémy Collin, "**Mesure de l'Homme**", p. 113.

"La de la Evolución es una teoría universalmente aceptada **no porque pueda probarse como valedera por evidencia lógicamente coherente**, sino porque es la única alternativa a la de la creación especial".

D. M. S. Watson en: "**Nature**", vol. 124, 1929, p. 233.

"Las declaraciones que no pueden ser probadas por observación, no son en realidad sobre nada. . . o, al menos, **no son ciencia**".

George Gaylard Simpson, en "**Science**", vol. 143, 1964, p. 769.

"Una ciencia natural en sentido pleno es una ciencia experimental. Si sólo permite prever los fenómenos, es una ciencia de observación".

Claude Bernard, "**La Science expérimentale**", París, 5ª ed., J. B. Bailliére, 1911, pp. 27, 33.

5. Dificultades de la Paleontología evolucionista:

"Veamos ya los caracteres somáticos de los hombres que vivieron en las terrazas cuaternarias. Es la principal la raza neandertalense, llamada también musteriense, krapinense y últimamente pekinense. Se extendió principalmente durante todo el protolítico en toda Europa, Palestina, China y Africa del Sur. Características suyas son: cráneo muy alargado y en forma de pera visto por encima, poco alto, frente huida con visera superciliar, y surco medianero, grandes cuencas oculares y aberturas nasales, dentadura y mandíbula robusta sin barbadilla o mentón, anchos los huesos del tronco, cortos y gruesos los de brazos y piernas; talla chiquita de 1,30 a 1,60 m., capacidad craneal de unos 1.200 a 1.600 cm.³ Todos estos caracteres caben dentro de las variaciones de un esqueleto genuinamente **humano** y que se acentúan con la **edad**, con el **sexo** y con la **fosilización caliza**.

"Las fuerzas de osificación parece que encuentran **obstáculos en el desarrollo del frontal** y en cambio, **corren sin trabas por la parte occipital**. Es como si adelantándose en su crecimiento en demasía, los centros superciliares, sirvieran de muro imposible de escalar para los otros centros del mismo frontal, con lo que no descansa la bóveda sobre los ciliares y no pudiendo elevarse el cráneo, busca expansión hacia atrás, corriéndose mucho y obligando al occipital a encorvarse rápidamente.

"No cabe dudar que la vida dura del hombre primitivo, lanzado fuera del Paraíso y **sin la economía doméstica** de nuestras cocinas, traía **excesivo trabajo de masticación**, aumentando con el **chupar las médulas de los huesos**, a modo de caramelos por los chicuelos primitivos. Con ello crecieron los huesos de la cara sin crecimiento relativo de los craneanos. Los músculos masticadores impedían **el crecimiento libre del frontal para arriba**. Por otra parte, si la **vejez** trae en los kurungias y siriones de Bolivia oriental, con tener cráneo muy abombado, arcos superciliares muy salientes, (Wegner, Tribus primitivas de Bolivia Oriental, en Investigación

y Progreso, VII, 1933, pág. 55), ¿qué extraño tiene el que exagerasen sus rodetes oculares los neandertalenses, cuya **longevidad era muy superior** a la nuestra según consta por la frase de Jacob (Gen, 47,9): 'Los días de mi peregrinación son ciento y treinta años, pocos y trabajosos, y no han llegado a los días de peregrinación de mis padres?' La misma **ancianidad**, por el proceso de absorción, **aplana** el cráneo. (Hablando del cráneo **senil de la Chapelle** dice Killermann: Die Abflachung des Schadels ist ebenfalls kein affisches Merkmal: sie kannt nach Klaatsch auch ein Altersscheinung sein, en Figl., pág. 195 y cfr. Rauber, Lehrbuch der Anatomie des Menschen, 10 ed. Leipzig, 1914, p. 141). Los frontales, parietales y casi todos los huesos de la cara, proceden del tejido conjuntivo y su crecimiento en grosor es por **sedimentación superficial**, añadiéndose nuevas láminas (Stohr, Lehrbuch der Histologie, Jena, 1918, pp. 154. 161). Nada extraña que sea muy diferente el grosor de unos y otros huesos en el cráneo y cara y que adquirieran proporciones ahora desusadas. El uso continuado de sentarse **en cuclillas** pudo traer retroflexión de la cabeza de la tibia (Fischer y Mollison, bibl., p. 94).

"Por otra parte, es observación de los paleontólogos que una misma concha toma al **fosilizar grosor muy distinto** si fosiliza en terreno **silíceo** o si en terreno **calizo** o donde las aguas de lluvia fueran saturándose de **carbonatos cálcicos**. Los fósiles silíceos son finos y delicados; bastos y gruesos los calizos: luego es claro que el fósil del terreno calizo no da el verdadero grosor del resto orgánico, sino con aumento. Pero y ¿cómo lo va a dar? La fosilización, aunque se hiciera por sustitución rigurosa de cada molécula orgánica por otra inorgánica, no podía dar grosor idéntico de no ser iguales en volumen las moléculas sustituidas y conservarse iguales las distancias intermoleculares. Al líquido donde se mueven las partículas coloidales orgánicas, reemplaza una cristalización de carbonatos cálcicos: las trabéculas de la red fibrosa en el tejido interno del hueso, faltan en gran número, aunque se conserven fragmentos de ellas como se ve en las radiografías de huesos fósiles. En suelo estalagmítico la caliza se adhiere por capas: la adherencia de la caliza estratificada, borra fácilmente el límite divisorio del fósil que al resto orgánico sustituyó y de la capa adherida. El escurrirse del agua saturada de cal, deja lleno los huecos ondulantes de los huesos en vida, dándoles aspecto de **dureza** bestial y tiesura. La adhesión es mayor en los ángulos y salientes por efecto de la atracción molecular y por detenerse en los bordes el agua caliza que se escurre. **Todo esto hace exagerar el grosor de los huesos y rodetes oculares de los fósiles** neandertalenses. En un cráneo de la edad de bronce, con surco frontal iniciado, que guardaba en el museo de Oña, bastaron treinta y seis horas de tenerlo sumergido en lechada de cal para adherírsele la cal principalmente en los rodetes oculares, que tomaron efectivamente toda la apariencia del surco medianero neandertalense, con visera muy saliente.

"Los restos fósiles primitivos no pueden manejarse con libertad, por-

que se teme, con razón, falsearlos para la ciencia, y así, al limpiarlos de la ganga con que se extraen, no quiere el preparador usar la lima para quitar la caliza adherida. (Ranke, *Der Mensch*, 3ª ed., Leipzig, 1912, p. 197). Dos años está costando a Sergi el limpiar del todo su célebre cráneo de Saccopastore.

"De todo lo cual deduzco que la raza neandertalense tiene rasgos raciales de inferioridad, pero que **la fosilización los exagera y que hay que aminorarlos para interpretar cuál sería el organismo vivo.**

"Todavía hay que tener presente que el **peso** de las **capas superpuestas**, no ligero en no pocos casos, pudo ocasionar deformaciones en el hueso craneal antes y durante el período de la fosilización. Y de ese modo, el carácter típico de la raza neandertalense, a saber, que la línea inion-glabella marca buena divisoria entre la raza primitiva y las actuales, porque en las actuales cae sobre la línea la mayor parte del cerebro y en la neandertalense cae debajo de esa línea (SCHWALBE bibl., p. 278, figs. 10,11) y el que junto con eso los ángulos bregma-glabella-inion, lambda-inion-glabella sean mucho más agudos en la neandertalense que en las actuales, estos caracteres, digo, quedan atenuados con atender al aplanamiento y deformación del cráneo antiguo por el peso de las capas superpuestas nunca escaso y siempre excesivo. Hace al caso que la mayoría de los cráneos fósiles sólo conservan el **casquete superior**, que es deformable y resistente a la rotura, **la base** del cráneo desaparece generalmente hecha añicos".

José María Ibero, "**Los orígenes de la humanidad**", Madrid, Razón y Fe, 1935, pp. 23-26.

"Es notorio que la evolución de los vivientes es admitida por muchos y que —sobre todo en **algunas naciones**— ha llegado a considerarse como una **tesis científica**. Sin embargo, si se exceptúan las variedades intraespecíficas o, a lo más, para algún caso, dentro del grupo sistemático del género (microevolución), no se tienen absolutamente pruebas para la llamada gran evolución (macroevolución).

"Si consideramos al hombre, su origen por evolución de especies inferiores —excluida el alma, que, según la fe y la sana razón, es espiritual— es una verdadera hipótesis, **no avalada por hecho alguno** realmente demostrativo, según advertía autorizadamente el Padre Santo en su discurso a los especialistas de genética el 7 de setiembre de 1953 (Acta Apostolicae Sedis, 45, 1953, pág. 694). Resulta, por el contrario, que fervientes sostenedores del evolucionismo humano han tenido que recurrir a falsificaciones o a erróneas interpretaciones.

"I. E. Haeckel, al pretender aportar la documentación histórica del proceso evolutivo de la materia — desde la inorgánica hasta el hombre — por el desarrollo del embrión, sintió la necesidad de modificar arbitrariamente los 'dichés' para sostener su gran principio o ley biogenética fundamental, como él la llamaba, según la cual la ontogénesis repite la

filogénesis, es decir, el embrión rehace en breve y casi recapitula el largo camino recorrido por la materia (cf. A. Gemelli: "Las falsificaciones de H. Haeckel", en colaboración con el doctor A. Brass, Florencia 1912).

"2. M. Boule, sometiendo a atento y minucioso análisis el esqueleto de un hombre adulto del tipo Neanderthal, hallado en 1908 en **La Chapelle-aux Saints** (Francia), había creído encontrar una grande retracción del hueco occipital y la inclinación hacia atrás del plano de apertura del mismo: hasta creer poder concluir que aquel individuo tenía la columna vertebral semicurva y la cabeza un tanto inclinada hacia la tierra, ni más ni menos que los antropomorfos cuando se sostienen sobre las extremidades posteriores.

"Es mérito, sobre todo, del profesor **Sergio Sergi**, director del Instituto de Antropología de la Universidad de Roma, haber demostrado de manera definitiva (como consecuencia de un nuevo examen detenido del descubrimiento en La Chapelle-aux Saints y de estudios comparativos realizados sobre cráneos del mismo tipo) que Boule, por falta de algunos fragmentos, había **acoplado mal el cráneo** sobre la columna vertebral y que el hombre de Neanderthal tenía, como el hombre moderno, la cabeza erguida (cf. mi libro "**La teoria dell' evoluzione secondo la scienza e la fede**", 137-138, Roma, 1948).

"3. Un tercer ejemplo sistemático de falsificación se nos proporcionó recientemente a propósito del 'Eoantropus de Piltdown' (Inglaterra). Son fragmentos de dos cráneos, una porción de mandíbula con un diente canino y otro molar, hallados entre 1909 y 1915. La mandíbula y el diente canino estaban considerados hasta ayer como pruebas irrefutables de la existencia de una raza humana simiesca. Un examen crítico de todo el material de Piltdown, llevado a cabo el pasado año por antropólogos y anatomistas ingleses, ha demostrado claramente que la mandíbula y el diente canino, en la forma que presentan hoy, son fruto de un fraude premeditado. El casco craneano fósil auténtico, es una simple variedad del hombre del Pleistoceno superior, que no difiere del actual: en cambio, la mandíbula y el diente canino, por un cuidadísimo análisis del contenido orgánico, resultaron restos de un antropomorfo de la edad actual. La mandíbula había sido coloreada con sales de hierro y de bocronato de potasio y el diente había sido limado a propósito.

"Estas investigaciones (editadas por la revista científica "Nature", de Londres, núm. 172. p. 981, 28 de noviembre de 1953), realizadas en colaboración por los departamentos de Geología y Mineralogía del British Museum en el Instituto de Anatomía y en el Laboratorio Clarendon, de la Universidad de Oxford, así como en el Instituto Químico Gubernativo de Londres, han puesto en evidencia que las dificultades propuestas por D. Waterson, profesor de Anatomía en el Colegio Real de Londres, hace cerca de cuarenta años, y por algún otro, eran bastante fundadas.

"Permanece, ciertamente, fuera de dudas que las formas humanas

más antiguas, como la aparecida en **Swascombe** (Inglaterra), en 1935; la de **Fontechévade** (Francia), en 1947, y la ya mencionada de Piltdown (Inglaterra), son del tipo "sapiens", en todo semejantes al hombre moderno.

"Por tanto, el hombre de Neanderthal, que, según teorías en boga hasta estos últimos años, sería el ascendiente más próximo del 'homo sapiens' es, por el contrario, muy posterior al 'homo sapiens' de Swascombe y de Fontechévade (Pleistoceno medio) y contemporáneo del 'homo sapiens' de Piltdown (Pleistoceno superior).

"Cuando se descubrió el hombre de Fontechévade se hicieron reservas en relación con su sistematización definitiva por el hecho de que faltaba la mandíbula; se supuso —a base de los descubrimientos de Piltdown— que cuando se encontrara la mandíbula correlativa, ésta quizá presentaría características simiescas. Tal reserva, tras del proclamado fraude de Piltdown, ha resultado absolutamente superflua.

"En conclusión: otro pilar del evolucionismo, aplicado al hombre, ha caído por su base y —consecuentemente— la incertidumbre sobre la que el Padre Santo, en la encíclica 'Humani generis' (12 de agosto de 1950) y en el discurso más arriba citado, basaba la exhortación a la prudencia y a la cautela, se ha hecho más acusada".

Cardenal Ernesto Ruffini, "**Errores y falsificaciones sobre el origen del hombre**", en: "L'Osservatore Romano", 23 de marzo de 1954; trad. "Estudios", Sgo. de Chile, 1954, n° 240, pp. 18-21.

6. Advertencia para los católicos:

"Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio. Monitum (Aviso).

"Se propagan ciertas obras, editadas incluso después de la muerte del autor, del P. Pedro Teilhard de Chardin, las cuales logran no escaso éxito.

"Dejando aparte el juicio sobre las cosas que pertenecen a las ciencias positivas, aparece suficientemente que dichas obras abundan en tales ambigüedades, más aún incluso **graves errores, que ofenden la fe católica.**

"Por lo cual, los eminentísimos y reverendísimos Padres de la Suprema Congregación del Santo Oficio exhortan a todos los ordinarios (obispos), no menos que a los superiores de Institutos religiosos, a los rectores de seminarios y a los presidentes de universidades que **protejan las mentes, principalmente de los jóvenes, contra los peligros de las obras del Padre Teilhard de Chardin y de sus seguidores.**

“Dado en Roma, en la Sede del Santo Oficio, el día 30 de junio de 1962.

Sebastián Massala
Notario”

En: L'Osservatore Romano, año 102, nº 148 (31.022), Sabato 30-Domenica 1 Luglio 1962, pp. 1 y sigs.

El 12 de mayo de 1981, el Cardenal Agostino Casaroli envió una carta al Rector del Instituto Católico de París con motivo de los actos conmemorativos del centenario del nacimiento del P. Teilhard de Chardin.

“Algunos órganos de prensa han interpretado la carta dirigida por el cardenal Secretario de Estado a Su Excelencia mons. Poupard, con ocasión del centenario del nacimiento del padre Teilhard de Chardin, como una revisión de las anteriores tomas de posición de la Santa Sede respecto a este autor, y en particular del **Monitum** del Santo Oficio del 30 de junio de 1962, que señalaba que la obra de dicho autor contenía ambigüedades y graves errores doctrinales.

“Se ha preguntado si tal interpretación tiene fundamento.

“Después de haber consultado al cardenal Secretario de Estado y al cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual, por disposición del Santo Padre había sido debidamente oída con relación a la mencionada carta, respondemos de modo negativo. Lejos de constituir una revisión de las anteriores tomas de posición de la Santa Sede, la carta del cardenal Casaroli manifiesta en diversos pasajes ciertas reservas —reservas que algunos periódicos han silenciado— que se refieren justamente al juicio dado por el **Monitum** de junio de 1962, aunque este documento no esté mencionado de forma explícita”.

Comunicado aparecido en: L'Osservatore Romano, ed. española, año XIII, nº 29 (655), Domingo 19 de Julio 1981, pág. 3.

ENRIQUE DIAZ ARAUJO

ORDENACIONES

PRESBITERADO

CLAUDIO ALFONSO CASSETTA. Nació el 28 de octubre de 1954 en el Partido de Vicente López, Pcia. de Buenos Aires. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 29 de mayo de 1981 en la Catedral de San Luis, por la imposición de manos de Mons. Juan R. Laise, para la Diócesis de San Luis.

JOSE RICARDO HAYES. Nació en Mercedes, Pcia. de Buenos Aires, el 9 de julio de 1955. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 15 de agosto de 1981 en la Catedral de San Luis, por la imposición de manos de Mons. Juan R. Laise, para la Diócesis de San Luis.



DIACONADO

FRANCISCO DANIEL BECERRA. Nació el 20 de diciembre de 1955 en Mendoza. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 24 de julio de 1981 en la Parroquia de Nuestra Señora de Luján de Cuyo, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

PEDRO DANIEL MARTINEZ. Nació en Mendoza el 5 de marzo de 1956. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 24 de julio de 1981, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, en la Parroquia de Nuestra Señora de Luján de Cuyo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

FERNANDO MIGUEL YAÑEZ. Nació en Maipú, Pcia. de Mendoza, el 29 de enero de 1952. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 18 de octubre de 1981 en la Capilla Ntra. Sra. del Carmen, Villa 25 de Mayo, Pcia. de Mendoza, por la imposición de manos de Mons. León Kruk, para la Diócesis de San Rafael.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibieron, el 9 de agosto de 1981 el seminarista LUIS MARIA TOMATIS, de la Arquidiócesis de Santa Fe; el 15 de agosto el seminarista JUAN ANGEL PERCARA, de la Diócesis de Concordia; el 4 de octubre los seminaristas BLAS CORBALAN, JULIO PUGA, GUILLERMO SPIRITO y ERNESTO PALERMO, de la Arquidiócesis de Paraná.

LECTORADO

Lo recibieron, el 15 de agosto el seminarista JACINTO R. CANAGLIA, de la Diócesis de Concordia; el 4 de octubre los seminaristas EDUARDO ARMANDOLA, MIGUEL GONZALEZ, JUSTO ILARRAZ, MARCELO LATTANZIO, PABLO LORENZO y MARIO TABORDA, de la Arquidiócesis de Paraná.

SOBRE EL HUMOR

Tener sentido del humor es un buen signo de salud mental. Porque el humor, del que brotan la sana ironía, la risa fresca, la alegre carcajada, implica la percepción de lo absurdo, de lo contradictorio, de lo desproporcionado, de lo deforme. Y es condición imprescindible para esta percepción el ser dueño de un intelecto sano, capaz de contemplar y comprender al ser en su armonía y en el resplandor de su belleza.

Por eso el humor verdadero es un privilegio del pensamiento realista. El mundo moderno, sumergido en el devenir heraclitiano, se ha vuelto incapaz de percibir lo absurdo, lo contradictorio. Su inteligencia ha roto el orden del ser, cerrada en su propia conciencia, ha apostatado de los primeros principios, negado su evidencia inmediata. El humor marxista no es auténtico y por tanto no es humor. Es ácido, agrio, corrosivo, una herramienta de lucha dialéctica al servicio de la destrucción, de la disgregación. Ello se debe a que el marxista, al introducir la contradicción en el mismo corazón de la realidad, se vuelve ciego para contemplar la armonía de las formas y, por tanto, del ridículo de lo deforme.



Dios se ríe del impío, dice la Escriutra. Quien combate el buen combate de la Verdad, necesita del humor como de un ingrediente imprescindible para la salvaguarda de su equilibrio intelectual, psíquico, e incluso hepático. Porque el mal, manifestado en el error, en la mentira, en el pecado, no sólo es trágico y perverso: es cómico, es ridículo. Sería sólo trágico si el principio del mal fuera un Dios malo, como el de los maniqueos o el de los persas. Pero el diablo es una criatura a la que su absurda soberbia lleva a querer igualarse con el Creador. Es el "mono de Dios" y, a la larga, su imitación deviene una parodia lamentable. La Edad Media tomada muy en serio al Adversario. Pero también sabía burlarlo y burlarse de su jeta siniestra y deforme.



Todo lo que es falso y pecaminoso lleva el sello de lo satánico y, por lo mismo, participa irremediamente de su carácter simiesco. Quien no sea capaz de comprenderlo, podrá combatir por el Bien y la Verdad, pero su combate adquirirá el tono oscuro y amargo propio del calvinismo o de lo jansenistas. En el buen combate es menester combatir con alegría no la alegría ruidosa y superficial que nace de un optimismo tan ciego como estúpido, sino aquella otra serena y profunda, propia de quien lleva en su alma como una semilla la incoación de la gloria, la paz y el gozo de la victoria final. Quien lucha por la Verdad con amargura, transforma la Verdad en una cosa amarga, que repele y que repugna. No basta luchar por la Verdad: hay que amarla y hacerla amar. Porque la Verdad, que es Bien y es Belleza suprema y armonía, es en sí misma e infinitamente amable.

P. ALBERTO EZCURRA

EL AMOR Y SU DEFORMACION MODERNA

Quizás no haya habido nunca en la historia una época que evoque como la nuestra, a cada giro de los acontecimientos, la palabra **amor**, así como sus sinónimos más o menos apropiados: fraternidad, cooperación, alianza, diálogo y voluntad de paz. Esta frecuencia es signo de que estamos, justamente, desprovistos de amor, y que su evocación no produce en nuestros contemporáneos más que un vago sentimiento de vacío, recubierto por slogans. No hay que olvidar que este es el siglo de George Orwell el cual fue uno de los primeros en desenmascarar la significación manipulada de las palabras; he aquí la base de la gran mentira de la que habla igualmente Solzhenitsyn. Según el Newspeak, del que Orwell ha hecho el Ministerio principal del régimen del Gran Hermano, ¿habrá que entender **odio** cuando nuestro siglo aparenta llevar su ofrenda al altar del **amor**?

Mi propósito es mostrar que la confusión actual entre amor y odio no es sino parcialmente la creación de algún Ministerio del Amor tal como lo describe Orwell. Se trata más bien de dos concepciones diferentes y opuestas del amor, y del deslizamiento (que se espera provisorio) de la una hacia la otra. En esta óptica somos testigos de un cambio en la significación de los términos, cambio ilustrado en casos, por desgracia innumerables, del lenguaje común y sobre todo del lenguaje político, ideológico. El deslizamiento consiste en el abandono, diría incluso en el olvido, de la significación griega y cristiana, y en la adhesión a otra significación en que el amor no se refiere más a una persona, sea ella divina o humana. Se trata pues de la **despersonalización** del amor, ya en sí misma una contradicción.

Nuestra concepción occidental del amor está ligada a dos raíces: el **eros** de los griegos y el **ágape** de los cristianos. Hablando del primero, se suele recurrir a Platón y los títulos de sus diálogos, **Fedro**, **Symposion** y algunos otros. El amor erótico es entendido en

tonces como el deseo que tiene el vacío de ser colmado, el deseo de lo feo que aspira a la belleza, en fin el deseo de la copia de asemejarse al original. En los tres casos, es el "pobre" que se eleva al "rico", lo que implica, por otro lado, que el primero posee ya, aunque no sea sino en potencia, la capacidad de abrazar y de asimilarse al segundo. Entre otras cosas, toda nuestra pedagogía occidental está fundada en esta capacidad de imitación y de elevación, como lo muestra Werner Jaeger en su obra *Paideia*.

Hay que notar que esta concepción que podemos llamar pura, del eros, se ha degradado poco a poco en la filosofía griega: en Plotino, cinco siglos después de Platón, el erotismo desaparece para dar lugar a un misticismo poco matizado y frío: en el sistema plotiniano, los diversos seres, emanaciones cada vez más imperfectas a partir de la Inteligencia Primera, serán por fin absorbidos en la Unidad, pero entre tanto no podrán no aspirar a un estado mejor que el suyo. Su reabsorción en lo Uno no es el resultado de un acto de deseo, de un acto erótico, de un acto de amor, sino de un automatismo inscripto en el mecanismo universal. El eros es así sin objeto, excepto en muy raros Sabios, como el mismo Plotino, que alcanzan la fusión con el Uno de donde vuelven a caer agotados.

La noción de **ágape** es el gran aporte cristiano a la dialéctica del amor. Eros es ascensional, sube de la carencia a la plenitud, es deseo de tocar, de ver, de sentir; el ágape desciende y se difunde, se da, y hace vivir. Su mejor imagen es la creación por la cual Dios, contrariamente a la Unidad abstracta y aislada de Plotino, hace surgir el ser de la nada, da de su abundancia sin que él mismo disminuya, y diversifica, cosa que Platón ya había notado, su creación en una extraordinaria multitud de cosas que constituyen un conjunto armonioso, el cosmos. El ágape no contradice de ninguna manera al eros; por el contrario, los dos ímpetus se reencuentran en numerosos niveles. Cuando amamos, deseamos hacer compartir al otro nuestra esencia, nuestro ser, y esto en los dos sentidos: porque deseamos compartir la sustancia del ser amado. La misma vida en sociedad está fundada sobre este amor, porque la justicia, la educación, el embellecimiento del medio, cada una de estas empresas es una manera de distribuir la abundancia, de hacer de tal modo que de lo pobre surja lo rico.

El amor se inscribe en nuestra esencia de creatura, preside la investigación científica, la creación de obras de arte, la fundación de instituciones, en una palabra, las etapas de la vida en común. El amor supremo es entonces una especie de fusión, para el hombre, del ágape y del eros: querer para nuestro prójimo aquello que Dios quiere para él. Repitémoslo, no la absorción en la Unidad impersonal según la doctrina de Plotino; no el aniquilamiento del deseo de vivir como en el caso de las religiones orientales, sino la expansión

en cuanto creatura, la aventura personal, la imitación de la persona que es la fuente misma de la vida, que **es** la vida.

Si tal es el sentido del amor formulado y vivido en el Occidente, constatamos el deslizamiento en dirección a otro sentido, mencionado el comienzo. Este otro sentido está basado ante todo en una concepción diferente de la realidad, de la creación, de Dios y del hombre, y de sus relaciones. Ya lo hemos entrevisto en Plotino: el mundo no ha sido creado, sino que es emanación bajo una especie de violencia ejercida sobre el Uno. Nada en este proceso es personal; el deseo de imitar no existe en manera alguna, ni, consiguientemente, el eros. El ágape que desciende y da sin agotarse, es reemplazado por una fría contemplación. El místico es el que contempla, pero en modo alguno accede a lo divino y no sirve de ejemplo a los hombres sino como un atleta, admirado por sus altos actos de renuncia. La caridad, así como el amor, no puede tener sentido en este universo esencialmente impersonal, frío, no erótico.

La estructura del pensamiento plotiniano nos permite presentir la del **universo ideológico** en el cual estamos sumergidos desde hace varios decenios. Porque esta es la causa del deslizamiento de la noción del amor. La mayor parte de las ideologías de las que nuestro siglo abunda, considera al mundo como un lugar radicalmente malo, no solamente imperfecto y por tanto que hay que reformar, sino irremediamente perdido: sea no creado, producto del azar, sea creado por un genio malvado, y así casi diabólico. A simple vista percibimos que el hombre en el mundo de la ideología no es una creatura, no hay por encima de él una providencia, lleva su sentido en sí mismo, no es responsable de nada y de nadie. Ama al otro o lo detesta según que el otro satisfaga o no sus deseos. Reconocemos aquí el mundo del Amo y del Esclavo que propone Hegel en su esfuerzo por explicar el sentido de la historia. Y como en el esquema hegeliano la sociedad es un artificio, todo en esta sociedad: educación de la juventud, embellecimiento de la ciudad, concordancia de las instituciones bajo el bien común, es la proyección del miedo, del odio, de la voluntad de vencer sobre el otro, sin lo cual es él quien me condenaría a muerte. En contrapartida a este universo monstruoso, la ideología —hegeliana, rusoniana, marxista, sartriana— nos invita a trabajar en pro de un futuro en que desaparecerán todos los males, en pro de una utopía ucrónica, no temporal. Todo es oscuridad aquí, todo será luz allá. En el entretanto, el que trata de hacer el mundo actual habitable, mejor y más hermoso, prolonga con ello un lugar esencialmente criminal, insoportable. "No tenemos derecho, escribe Sartre, a crear bellas obras en este mundo horrible en que el hombre explota al hombre". "No es todavía el mundo donde el ser y el parecer coinciden", decía Ernst Bloch. Estos

propósitos emanan de ideólogos a cuyos ojos el mundo es un monstruo, en espera de que se haga angélico. El amor es remitido para más tarde, para el momento utópico en que, según Bloch, Dios surgirá de la esencia todavía no desarrollada del hombre. En una palabra, el mundo tal cual es, es, desde el punto de vista del ideólogo de la utopía, una negatividad; no existirá plenamente sino en el futuro donde el hombre será su propio dios.

Por consiguiente, a diferencia del cristiano, el ideólogo remite el reino del amor y la autorización para amar, a un estado de cosas futuro y, mientras tanto, a la entidad en la cual reconoce la fuerza motriz de tal devenir: partido político, raza, Estado tutelar, historia, evolución bio- o psicológica. Él **no ama**; tiene para los otros aquello que Sartre llama "la mortal solicitud", es decir la voluntad de hacer que los seres humanos se conformen, si es menester con la ayuda de masacres, purgas y torturas, al tipo ideal proyectado en el futuro. ¡Comprendemos así la declaración de Ieng Sary, ministro de relaciones exteriores del gobierno de Camboya, cuando declara que si la invasión de su país por los vietnamitas no hubiera tenido lugar, la población habría conocido la abundancia en 1980! ¡Esto, después de la masacre de dos millones de camboyanos, según la política anunciada por el equipo dirigente de que bastaría un millón de comunistas duros y puros para reconstituir la nación!

Ieng Sary y sus cómplices en el genocidio ¿aman al pueblo camboyano? Es evidente que su "amor" se dirige no a ese pueblo tal como es, sino tal como debería ser. El ágape y el eros ya no tienen curso, y la solicitud mortal que usurpa su lugar está hecha de odio, de combate (dialéctico), de violencia y de brutalidad erigida en sistema. Ello está en la naturaleza de las cosas porque el ágape y el eros no son concebibles sino por el reconocimiento de Dios por encima de los hombres en cuanto Persona buena por esencia. Así los líderes de Camboya, sin duda al igual que los otros ideólogos, se consideran como dioses, omniscientes y omnipotentes, pero como no obstante tienen pasiones humanas, disponen de sus súbditos según un simulacro de amor, en que el eros y el ágape aparecen como caricaturas.

Esto se hace evidente cuando uno se da cuenta de que en lugar de ser difundido, compartido, multiplicado, el amor se transforma en el monopolio de esos dioses humanos y dominantes. Una sola especie de amor es reconocida y autorizada: la del líder para con sus súbditos robotizados, y la de éstos para con él. Todas las otras formas de amor son abolidas: la de los esposos, la de los padres para con sus hijos, la de los asociados en una misma empresa, o sea el amor de otras ideas que las oficialmente aprobadas y proclamadas. En Camboya, no hay ni familia ni educación de los niños, exceptuadas las canciones y los slogans comunistas, y en los países co-

munistas en general no hay otras instituciones que la voluntad del Líder y sus vastos proyectos atinentes a la transformación de la naturaleza humana, si es necesario por la esclavitud y la masacre. El amor se transforma en odio, aun cuando se lo siga llamando amor. Si fuera capaz de ello, el Líder absorbería la población (al menos lo que de ella resta luego de las purgas); como ello es imposible, reduce su número al mínimo manipulable, e incluso modela este pequeño número a su propia imagen ideológica.

Esta actitud se justifica por la suposición de que el mundo tal cual es, o sea estropeado y desfigurado por el egoísmo, la explotación, las pasiones y los otros males, no es en modo alguno digno de amor, y que la gente que de él forma parte es, ella también, intrínsecamente perversa ya por ser producto de condiciones corrompidas (la tesis de Marx), ya por ser criaturas del Príncipe de las Tinieblas (el lenguaje del gnosticismo antiguo). El ejemplo camboyano lo ilustra, una vez más: los habitantes que **jamás** habían tenido contacto con el exterior —médicos y profesores que habían hecho sus estudios en el extranjero, o comerciantes y hoteleros que habían vendido sus mercaderías y sus servicios— fueron los primeros en ser masacrados, antes que los de los otros estamentos. Este exterminio fue inspirado por la "mortal solicitud" ya que ella permitía la preservación del "buen grano". En consecuencia, no son los individuos sino la humanidad tomada colectivamente el objeto del amor, al menos la parte de la humanidad accesible al Líder. La muerte y la solicitud van a la par: una parte de la humanidad es sacrificada a fin de que los elegidos puedan entrar en la iluminación de la aurora.

El amor tal como lo hemos definido, hecho de ágape y de eros, se encuentra allí descompuesto y degradado. Hemos constatado que el ágape, el amor cristiano, es abolido, juntamente con el rechazo de la creación divina y de aquello que es su corolario, la bondad de lo real. En el mundo rehecho que es un artificio de ideólogos, el amor no es ágape, es pasión dirigida hacia la abolición de todas las otras pasiones, partiendo de las relaciones humanas; se le substituye un super-mecanismo, fácilmente controlado porque sin cambio y desprovisto de emociones. Este "nuevo sentimiento" —que es imposible llamar amor— está fundado sobre el odio de la creación y de la condición humana, encuentra su razón de ser en el mundo postulado del futuro. No obstante, semejante mundo es una imposibilidad ontológica cuyos habitantes, al fin y al cabo seres humanos, no podrán ser hechos de nuevo, ni en la selva camboyana, ni siquiera en los cursos universitarios de Occidente. El ideal proclamado no se avecina, el "mundo nuevo" escapa para siempre a sus buscadores ávidos y obstinados. Su solicitud no es en el fondo sino odio frente a este material humano pasivo que son incapaces de transformar.

Si el ágape es abolido y subvertido en su contrario, no sucede lo mismo con el eros. El ágape significa la relación con Dios; una ideología atea puede pretender durante un cierto tiempo que reemplazará al amor divino por cualquier proyecto gigantesco que impresionará al pueblo y provoca su entusiasmo. Por ejemplo: "construir el socialismo", "unir al proletariado". O bien se establece un estado de cosas equívoco en que un hombre reclama para sí el estatuto divino y reina en nombre de valores cristianos pervertidos. Fue el caso de Thomas Munzer, al combinar en el siglo XVI el fin escatológico de la historia y la revolución terrestre. Ernst Bloch y Rosa Luxemburg encontraron en la figura de Munzer el primer revolucionario en quien se fusionan el elemento evangélico y el elemento marxista.

El ágape es eminentemente divino y las falsas tentativas de "humanizarlo" acaban siempre en catástrofe. El eros, por otra parte, es eminentemente humano, es una tensión hacia los otros, con frecuencia a través de objetos y creaciones del espíritu o de la imaginación. El poema del amante o un ramo de flores, pero también una catedral o una sinfonía, son mediadores en las relaciones humanas, lo cual muestra, por lo demás, que "el erotismo" es una noción empobrecida de las relaciones donde figura el eros. Es evidente que el espíritu del ágape ha penetrado el eros de los griegos en el curso de los siglos cristianos, de suerte que el eros es para nosotros inconcebible sin que se transforme en erotismo, luego en pornografía. El eros y el ágape figuran ya juntos en los mejores momentos de la Hélade, especialmente en los diálogos de Platón, en que Alcibíades y Sócrates son atraídos el uno al otro por el eros, pero de parte de éste, acompañado por el deseo de beneficiar al joven con su saber y de elevarlo a la sabiduría.

Allí donde reina la ideología, el eros está privado del ágape, y así se hace grosero y brutal, no buscando sino su propio provecho. En otras palabras, las relaciones humanas quedan entonces coloreadas por la sola voluntad de sobrevivir, y la sociabilidad se transforma en violencia. Los hombres están sumergidos en la atmósfera sartriana donde "el enemigo es el otro" y su sola presencia es interpretada como una amenaza. En cuanto individuo, el ser humano se sumerge en el solipsismo; en cuanto miembro de la sociedad la bestia prevalece en él, lo que despierta en él la violencia sexual, el temor del vecino, y la lucha permanente por subyugar al **otro**. No es una coincidencia si, en el plano de la filosofía contemporánea, Sartre no ha podido nunca redactar su tratado de moral, prometido desde el comienzo, Nietzsche no encuentra lugar para la ética de este lado del Superhombre, Heidegger es incapaz de vencer la angustia, Wittgenstein excluye toda posibilidad de un discurso racional sobre la moral. No es tampoco una coincidencia si, en su actividad diaria, el día de los miembros del Partido bajo el régimen comunista

está imbuido por la consigna de "luchar" siempre: destruir al enemigo de clase; entrar en competencia a fin de llenar la cuota de producción; combatir aquello que pervive de la mentalidad burguesa; y así en lo demás. El lenguaje totalitario está penetrado de términos agresivos, síntoma de que lo erótico se ha hecho una fuerza negativa: cada cual ve en el otro un lobo, según la fórmula de Hobbes, aplicada a los seres humanos salvajes antes de la firma del contrato social. Es característico del ideólogo que no sepa amar a su prójimo —aun cuando le aporte, como él afirma, el progreso y la felicidad— sino solamente abstracciones tales como el Partido, y que a sus ojos la denuncia de los pensamientos desleales de los padres y de los amigos pase por ser una virtud.

Orwell tuvo una intuición segura de lo erótico en la sociedad dominada por la ideología: sus amantes hacen el amor desesperadamente en una pequeña pieza que creen oculta de toda vigilancia, mientras que lo que los rodea es frío, hostil, indiferente, siendo el amor mismo considerado como el acto anti-social por excelencia. En un régimen ideológico no se tiene derecho a una vida privada, a tener sentimientos, y establecer fidelidades, porque cada instante, cada pensamiento y emoción, fuera de la vigilancia del Partido y no orientada hacia "el porvenir resplandeciente" es sospechado de ser una partícula incalculable a partir de la cual podría surgir una partícula de libertad.

Tomando quizás la novela de George Orwell por modelo, el ruso Alexandre Zinoviev ha logrado hacer concreto un mundo sin amor a partir de sus experiencias en el seno de la jerarquía política y académica (las dos no hacen sino una) de la sociedad soviética. La diferencia entre Zinoviev y los otros escritores de la disidencia es que en su óptica esta sociedad **es** una sociedad "natural", en el sentido de que el amor allí no está de ningún modo presente: el principio político que domina es el **bellum omnium contra omnes** de Hobbes. Según el autor, tal es el modelo de sociedad que sería la norma entre los hombres si el ser humano no fuera sino el producto puro de la planificación social y si existiese en un ambiente en que las amenazas y los peligros de todos los momentos, amenazas y peligros institucionalizados, estuviesen suspendidos por encima de su cabeza. El escritor polaco, Adam Michnik, habla a este propósito de "sociedad soviética" en que la significación de las palabras ha sido destruida y donde se prohíbe a los hombres ocuparse en reflexiones no oficiales en lo que hace a su vida privada y pública. El talento del novelista logra crear el contraste entre la sociedad normal y la sociedad ideológica: en **1984** queda un rincón tolerado de viejos disidentes que juegan al ajedrez cada mediodía a la sombra de un viejo castaño; en **El Porvenir resplandeciente** de Zinoviev hay, más allá de las intrigas del Partido y de las traiciones de los amigos, una vieja costurera indiferente a la lucha feroz por la sobrevi-

vencía ideológica, porque había reducido su existencia al mínimo indispensable. He aquí un comentario terrible sobre un régimen, del cual se cree que trae la felicidad a una sociedad sin odio de clases, pero en la que los únicos marginados son capaces de reservarse un metro cuadrado de libertad individual. No obstante, allí también el amor sigue siendo una cantidad desconocida, y de todos modos ilegal.

¿Qué se puede aprender sobre el **amor** a partir del tema en contrapunto del **odio** como mortal solicitud? En primer lugar, que la combinación del eros y del ágape abraza la totalidad del amor, las dimensiones horizontal y vertical, por lo menos cuando ciertas otras formas de amor: el del místico, del mártir y del santo quedan excluidas de esta formulación, siendo como son superiores. En segundo lugar uno se da cuenta de que el eros en cuanto tal, el amor exclusivamente humano, no es suficiente porque fácilmente se transforma en agresividad, violencia y explotación egoísta del prójimo. El dinamismo erótico por el cual el sujeto tiende hacia el mundo, tiene necesidad de ser moralmente guiado a fin de liberarse del **ego**. En este sentido habría que ampliar el dicho aristotélico: el animal político debe ser igualmente "animal moral" para que pueda insertarse en la sociedad de sus semejantes, es decir que comprenda la necesidad de restringir la dinámica por naturaleza incontrolada de sus eros.

Nuestra tercera constatación con respecto al tema del amor se refiere a su interpretación por los filósofos desde Kant. Con excepción de raros pensadores modernos, la tendencia general ha sido poner el acento sobre las dimensiones sociales y políticas del amor, lo que fue caricaturizado en el credo de Kwameh Nkrumah, primer presidente de Ghana: "Es suficiente conquistar el reino político, el resto se os dará por añadidura", versión pervertida del mensaje de Cristo. Esta politización del amor conduce lógicamente a la noción de la "solicitud mortal", en la cual el amor es absorbido por la política mientras que ésta es percibida como ferocidad sin límite. Más tarde los existencialistas se rebelarían contra esta noción empobrecida del amor, pero de Kierkegaard hasta Martín Buber apenas si lo han logrado: Kierkegaard fue incapaz de enraizar el ágape en la inteligencia divina, mientras que Buber no dio lugar a lo erótico. La relación en él entre el **yo** y el **tú** olvida el ámbito mediador de los objetos entre Dios y el hombre, limitando así el amor a raros instantes de una elevación casi mística. Hemos aquí de vuelta en Plotino y su negación de un mundo real y glorioso en sí, participación de la abundancia divina.

Kierkegaard escribió en algún lugar: "A la manera de un lago tranquilo donde las aguas son alimentadas por fuentes invisibles,

el amor del hombre tiene sus raíces en el amor de Dios. Si no hubiese fuentes en las profundidades, si Dios no fuese amor, ni el pequeño lago ni el amor del hombre existirían". El pensador danés no acostumbraba proponer pensamientos vacuos sobre el papel. Este pasaje evoca la idea de que hay que entender por amor algo más que el sentimiento recíproco entre los hombres, que hay que incluir allí el principio por el cual existe una sociedad. Esto no es inmediatamente evidente hoy porque nuestros contemporáneos ven como principio de la sociedad la lucha de clases, la militancia política, los conflictos y las revoluciones. Nadie piensa negar estos hechos, pero no es menos verdadero que la **sociedad** en cuanto tal está fundada sobre la necesidad racional que tienen los seres humanos de relacionarse, de ser solidarios, de perfeccionarse en el seno de la comunidad. Nosotros rechazamos la tesis positivista según la cual los individuos son átomos que se juntan en vastos conglomerados, a la manera como se suman las partículas en conjuntos más grandes. Entre los seres humanos, incluso las fuerzas que los unen de una manera mecánica son conscientes, queridas y penetradas de emoción. En otras palabras, la sociedad, las instituciones y el Estado están fundados sobre la razón, sobre la justicia y sobre la caridad, y al fin de cuentas sobre su fuente común.

En la actualidad recibimos sobre todo esta verdad en el espejo deformante que presentan los regímenes totalitarios. En última instancia, es el amor el que mueve a los regímenes no totalitarios a obrar una conciliación entre la expansión personal y la coexistencia comunitaria, porque en tales regímenes sobrevive siempre la idea de que el individuo y la sociedad son, uno y otra, creación divina. Además, la sociedad no totalitaria reconoce al individuo como valor básico para cuyo servicio el Estado mismo ha sido creado. Finalmente, la sociedad no totalitaria sostiene que el presente y el pasado están orgánicamente ligados —por la vía de la tradición, de la memoria común, de la continuidad de las leyes— y que el presente no debe ser sacrificado en vista de un futuro siempre problemático; el pasado, a su vez, no debe ser re-escrito según las reglas subversivas del **Newspeak** orwelliano, en nombre de sedicentes imperativos de la actualidad.

Una sociedad que no observe estos principios está fundada sobre el odio del hombre, de la realidad y del tiempo; asimismo los Líderes ideológicos de una sociedad tal manipulan esos tres elementos. El resultado es la Mentira, denunciada sin cesar por algunos críticos: la mentira con respecto a la naturaleza humana, a la estructura del ser, a la historia. El objetivo último de aquellos que desfiguran la imagen del hombre concebido en el amor es mentir sobre la creación.

THOMAS MOLNAR



LOS PRINCIPIOS

Los siglos se suceden los unos a los otros y no se parecen nunca. Cada siglo está caracterizado por una amenaza especial, por una amenaza que es la suya. La amenaza de este momento, y creo que en ella están contenidas todas las demás, es **la indiferencia en relación a los principios**.

¿No oís acaso todos los días repetir: Para qué sirven las abstracciones? Los principios han hecho su ciclo. Tienen la palabra los hechos, los acontecimientos. Somos personas de negocios. Estamos lejos de ser soñadores. Ese lenguaje, que inspira directamente el infierno, penetra en el corazón de los hombres.

En la boca de esos sabios, todo lo que es elevado lleva el nombre de abstracción. Todas las verdades primordiales, esenciales, eternas, no son otra cosa que abstracciones. Cuando pretenden condenar a muerte una verdad cualquiera, demasiado alta para ellos, la declaran abstracta.

Los apóstoles de este error no son gigantescos, y sin embargo el error propagado es enorme, envolvente, multiforme, desmesurado.

Para su refutación total, propondré simplemente la lectura de la historia universal. La historia universal nos muestra los pueblos marchando bajo la protección de las verdades más universales, más altas, más **abstractas**, o durmiendo bajo la sombra de los errores más sutiles y metafísicos.

¿Quién ha levantado las catedrales de piedra o de granito bajo cuyas bóvedas se han arrodillado generaciones de fieles? Es la más elevada de las filosofías. La filosofía de San Agustín y de Santo Tomás. Santo Tomás, ese pensador tan severo, tan poco popular por la forma de su lenguaje; ese doctor tan elevado, tan profundo, tan abstracto a los ojos de los hombres, ha edificado un monumento más inmortal que el bronce, a cuya sombra muchas generaciones han vivido, obrado, combatido y rogado, creído, esperado, amado y triunfado.

Voltaire, creía bromear. ¿Prepararía el noventa y tres? Entre sus chanzas y el cadalso, él no pensó que hubiera vinculación. Él derribaba las cabezas intelectualmente, y el cuchillo de la guillotina las iba a segar de otra manera.

¿Cuál es la metafísica más subversiva que existe en el mundo? Nuestro siglo la ha visto germinar en el cerebro de Kant y en el de Hegel. En realidad los pueblos no han leído ni a Kant ni a Hegel directamente. "La crítica de la razón pura" es un libro que no se halla en todas las manos. Esa filosofía alemana limita la certeza humana al plano de un conocimiento subjetivo, o sea relativo, particular, incierto. Lo subjetivo, esa es nuestra impresión. ¿Y acaso no oímos, acaso no leemos palabras que nos representa esto o algo semejante? "¡La verdad! ¿Qué es la verdad? Para mí, es mi opinión; y para vosotros, la vuestra". ¡Eso recorre las calles! Y bien, lo que recorre las calles, es la filosofía de Kant. Quien considere a la verdad como una opinión, ése es, a no dudarlo, discípulo de Kant.

La muchedumbre humana, que no sabe casi nada, y que sobre todo ignora la metafísica, está imbuida de los errores metafísicos de algunos hombres de quienes ignora hasta el nombre.

La muchedumbre es una nación invadida por conquistadores que no conoce.

Son los principios los que mueven al mundo, y el mundo ignora la causa de su movimiento.

ERNEST HELLO
de su libro "El Siglo"

ISABEL, REINA CATOLICA

En los últimos años, los movimientos feministas que proclaman la emancipación de la mujer dan por sentado que durante siglos ésta ha sido oprimida, que su ámbito de acción se vio estrechado por la hegemonía masculina en la sociedad. Se ha extendido la idea de que en la civilización cristiana tradicional los hombres tenían sometida a la mujer porque la despreciaban. Por ello, nos parece oportuno rescatar de la historia la figura de una mujer cuya gravitación fue indudable: Isabel de Castilla. Las crónicas y las biografías nos muestran las múltiples facetas de su personalidad y de su accionar: esposa, madre, gobernante y, como tal, administradora de justicia y jefa de ejércitos en combate; incentivadora de cultura e influyendo en la formación de Hispanoamérica. Y todo esto, dentro del marco de su fe, de su profunda y sincera religiosidad; con justicia, la conocemos como Isabel **la Católica**.

Ambiente histórico y biografía

Vive en una época de transición, la segunda mitad del siglo XV, que ya no es medieval, pero tampoco plenamente moderna.

España está dividida, desangrada por las luchas entre los nobles, con parte de su territorio aún en poder del invasor musulmán. Hay guerra entre los diversos reinos y en Castilla una situación inestable, anarquía política, corrupción moral, caos social, auge del bandolerismo.

Fernando e Isabel plasmaron las bases de la España moderna. Sin embargo encontramos aún en ellos rasgos medievales, por ejemplo, el espíritu de cruzada, su monarquía itinerante, la concepción de la autoridad real como esencialmente administradora de justicia, etc. Pero es ya la época del Renacimiento, movimiento al que se va abrir la España de Isabel.

Nace Isabel en 1451. Tres años después, al morir su padre, sube al trono de Castilla su medio hermano, Enrique IV, conocido con el sobrenombre de "el Impotente". Los primeros años de su vida

transcurren en un apartado castillo, acompañando y cuidando a su madre, que sufría de una melancolía crónica que degeneró en un estado de locura. El lugar era austero, sin comodidades materiales; la vida, en aquel entonces, era dura para todos, campesinos y nobles.

Pese al relativo aislamiento, su educación no quedó descuidada. Estudió gramática, retórica, historia y filosofía. Mostró habilidad para las labores manuales y para la pintura; ilustraba ella misma sus libros de oraciones. Asimismo, gustaba de las canciones populares en las que aprendió la heroica historia de sus antepasados en la lucha contra los infieles. Fue muy diestra en el arte ecuestre y en la caza.

Cuando contaba 11 años fue llevada a la corte de Enrique donde imperaba un ambiente frívolo, de torneos, bailes, espectáculos, intrigas y escándalos de todo tipo. Isabel se mantuvo alejada de la vida de la corte, dedicándose a la pintura, la costura, la poesía, la música, y sobre todo, a la oración y a las obras piadosas. Sin embargo por la muerte de su hermano Alfonso y por falta de heredero de Enrique, se vio envuelta en las intrigas políticas relativas a la sucesión al trono de Castilla, adquiriendo, por consiguiente, gran importancia la elección de su futuro marido. Acordado su matrimonio con Fernando de Aragón, para que pudiera realizarse, eludiendo las maquinaciones de los que se oponían, el príncipe hubo de disfrazarse de arriero. Los novios carecían de dinero y la boda fue sencilla. Isabel tenía entonces 18 años y, aunque el matrimonio no se decidió por razones afectivas, ella amó a Fernando desde ese momento y durante toda su vida.

En 1474, cuando Isabel tiene 23 años, muere Enrique, dejando una hija, cuya paternidad se atribuye a un noble, don Beltrán de la Cueva. Se desata una guerra por la sucesión de Castilla que es, a la vez, dinástica, civil, social e internacional. Isabel sostiene con gran firmeza sus derechos y sin ninguna dilación se hace proclamar reina en Segovia, antes, incluso, de que su marido presentara su propia candidatura.

Isabel, reina

La rapidez de su decisión nos habla del gran sentido que Isabel tenía de sus derechos, haciéndolos valer ante el mismo Fernando. Del mismo modo, estuvo imbuida de los deberes inherentes a lo que Luis XIV denominó el duro oficio de reinar.

Castilla atravesaba una época de crisis, de anarquía. Isabel procura desde el comienzo restaurar el prestigio de la autoridad real y así siempre que ella hubo de aparecer encarnando tal dignidad, lo hará revestida con lujo y esplendor. No es que ella amase

las joyas y las sedas, pues generalmente vistió modestamente y no llevaba adornos. Pero cuando estaba de por medio la realeza, Isabel la engrandecerá, con vestiduras adecuadas. Cuando fue proclamada reina vistió de blanco brocado y armiño desde la cabeza a los pies, y piedras preciosas brillaban en su cuello, en las hebillas de sus zapatos y en las bridas; y su caballo estaba cubierto con un paño de oro.

Sin embargo su tarea de restablecer la autoridad no se reduciría tan sólo a esas manifestaciones exteriores. Su preocupación fundamental fue la de hacer justicia y poner paz y orden en sus reinos. Comenzó alejando de la corte a las personas indignas y designando en los diversos cargos a hombres capaces, idóneos en sus funciones y de moralidad intachable. Sometió a los nobles díscolos y recobró las tierras usurpadas a la corona durante los reinados anteriores (1). Escribe un contemporáneo: "Era muy inclinada a hacer justicia, tanto que le era imputada más la vía de rigor que de la piedad. Y esto hacía por remediar a la gran corrupción de crímenes que falló en el Reyno quando subcedió en él".

En efecto, no le tembló la mano a la hora de firmar sentencias para ejecutar ladrones y asesinos, que tenían convulsionados sus dominios. "En espacio de dos meses —dice Hernando del Pulgar— se fenecieron y executaron muchos pleitos e debates, civiles e criminales. Otrosí fueron muertos por Justicia muchos malfechores e restituidas muchas personas en la posesión de sus bienes y heredamientos, que forzosamente les eran tomados".

Era más temible su justicia porque se la sabía imparcial e incorruptible. Un noble, Alvar Yáñez, que había cometido un asesinato, ofreció una suma enorme por su vida. Isabel, a pesar de que necesitaba el dinero, le hizo cortar la cabeza y no confiscó sus bienes, como legalmente podría haberlo hecho, sino que ese mismo día los repartió entre los hijos de Alvar Yáñez. Esta justicia rápida y dura era natural en aquella época y no hería la sensibilidad de los contemporáneos, que, más bien, se habrían horrorizado de las actuales técnicas de lavado de cerebro. En una sociedad creyente, como era la española, la vida del alma contaba más que el hacha del verdugo y por ello verían como más grave el manoseo de la personalidad de un hombre, que atenta contra su libertad, que el derramamiento de sangre que a nosotros pareciera afectarnos más. Pero, "los homes cibdadanos e labradores e toda la gente común deseosos de paz, estaban alegres, e daban gracias a Dios... con esta justicia que administraban ganaron los corazones de todos de tal manera, que los buenos les habían amor e los malos temor".

(1) No es éste el lugar para exponer las diversas posiciones en torno a la política de los Reyes Católicos respecto a la nobleza. Hay autores que sostienen que los Reyes no sometieron a la nobleza puesto que respetaron y aun fortalecieron su patrimonio. Pero no es menos cierto que hubo acciones, aun militares, contra los nobles levantiscos y que, políticamente, debieron acatar la voluntad real.

Y Pulgar afirma: "En pocos días se imprimió en los corazones de todos tan gran miedo, que ninguno osaba sacar armas contra otros, ninguno osaba cometer fuerza, ninguno decía mala palabra ni descortés; todos se amansaron a pacificarse, todos estaban sometidos a la justicia e todos la tomaban por su defensa... los caminos estaban así mismo seguros".

Isabel y su marido anduvieron de ciudad en ciudad, juntos o separados, administrando justicia. El mismo Pulgar narra: "Fue informada que había muchos agraviados que le deseaban ver, por ir a ella con sus querellas; acordó de dar audiencia pública los días de los viernes en una gran sala de sus alcázares, y ella, sentada en una silla, cubierta de una paña de oro, puesta en el estrado de altas gradas..." y Walsh comenta: "Sus consejeros debían dar su veredicto en tres días, la reina personalmente se abocaba al estudio de los casos dudosos y las apelaciones de los jueces... Asesinos y otros muchos delincuentes fueron colgados sin mayores ceremonias, después de darles tiempo para confesar. Grandes cantidades de bienes robados fueron devueltos a sus legítimos dueños" (2).

La acción de los Reyes se encaminó a sofocar revueltas como la que ocurrió en la ciudad de Segovia en 1476. Enterada Isabel de lo que sucedía, rápidamente se dirigió a caballo, cubriendo en una jornada los cien kilómetros que la separaban de Segovia. Perdió el camino, continuó su marcha y cubierta de polvo se abrió paso entre los revoltosos diciéndoles: "Soy la Reina de Castilla y no estoy acostumbrada a recibir condiciones de súbditos rebeldes". Una vez que logra entrar, les dice a los amotinados: "Decid agora, vosotros mis vasallos e servidores, lo que queréis, porque lo que a vosotros viene bien, aquello es mi servicio o me place que se haga porque es bien común de toda la cibdad".

Asimismo, cuando el alcalde de Trujillo se negaba a entregarle la llave de la fortaleza, Isabel se presentó expresando: "¿E yo tengo de sufrir la ley que mi súbdito presume de ponerme? ¿E dejaré yo de ir a mi cibdad? Por cierto, ningún buen rey lo hizo ni menos lo faré yo", y ordenó traer la artillería.

A los nobles los domeñó haciéndose presente, ajusticiando si era necesario y desmochando las torres de sus castillos. Cuando se enteró de que estaban reunidos los delegados de la Orden de Alcántara en Uclés para elegir nuevo gran maestre y, puesto que era su propósito incorporar las Ordenes a la Corona, se dirigió allí, atravesando trescientos kilómetros de camino montañoso en épocas de lluvias y casi sin detenerse. Al tercer día, los caballeros vieron con gran sorpresa entrar en el salón a una cansada y empapada reina, quien les comunicó su decisión de que el maestrazgo debía pertenecer a Fernando.

(2) Walsh, W. T., *Isabel la Cruzada*, Madrid, Espasa Calpe, 1963, p. 72.

Isabel se ocupó también de reorganizar la administración y la Hacienda saneando la moneda. Actuó como verdadera gobernante cristiana preocupada por el bien común de sus reinos. La crónica de Galíndez apunta:

“Despachaba los negocios con toda brevedad, teniendo día señalado para esto, y para los demás negocios hacía andar a los ministros oficiales con gran cuidado para que los vasallos no recibiesen detrimento ni gastasen su hacienda y tiempo en dilaciones. Tenía personas de mucha confianza y secreto, que andaban por los reinos disimuladamente, informándose cómo se gobernaba y administraba la justicia, y lo que se decía e hablaba de los ministros; y las tales personas traían a los Reyes nota particular de las faltas que sentían y lo remediaban como la necesidad lo pedía”.

Aunque sea brevemente, es preciso recordar su obra cultural. Ella será la gran difusora de la cultura renacentista en España así como de la imprenta. Protegió las Universidades; la de Alcalá y la Biblia Políglota están unidas a su nombre por ser ella quien sostuvo a su inspirador, el Cardenal Cisneros, promotor, además, de la reforma de la Iglesia española, impulsada, asimismo, por la Reina. Estimuló las ciencias y la música. Gustaba de la literatura y de la poesía; su biblioteca personal constaba de más de 250 volúmenes de libros piadosos, de derecho y de literatura. Un estilo artístico inmortaliza su nombre: el último gótico español.

Pero sin duda alguna, la mayor obra que realizaron los Reyes Católicos fue la de lograr la unidad de España sobre sólidas bases territoriales, políticas y religiosas.

Isabel y la guerra

Su condición de mujer no le impidió ocuparse —y muy eficazmente— de cuestiones bélicas. Esto ocurrió especialmente en dos oportunidades: cuando debió empuñar las armas para defender sus derechos al trono ante la Beltraneja y cuando los Reyes deciden poner fin a la Reconquista, expulsando a los musulmanes de su último reducto, Granada. En ambos casos, durante meses vivió andando a caballo, pronunciando arengas y batallando a la vez que se ocupaba de los asuntos de gobierno.

Galopaba centenares de kilómetros para conseguir refuerzos. En la guerra sucesoria, mientras Fernando luchaba en un extremo del reino, ella, vestida con su armadura, lo hacía en otro.

Al comenzar la guerra de Granada, Isabel acababa de tener su cuarta hija y, previamente, había recorrido durante diez meses más de dos mil millas. En esta guerra su actividad era constante, alentando a los hombres con su asidua presencia, proveyendo de recur-

sos económicos mediante el empeñar de sus joyas y procurando el dinero necesario para la cruzada contra el infiel.

Y no solamente recorría sus tierras para reunir y equipar el ejército, sino que además estableció un hospital militar consistente en seis grandes tiendas con camas y medicamentos, conocido como "el hospital de la Reina". Ya iniciada la larga contienda, que duraría diez años, cabalgaba día y noche infundiendo ánimo, levantando el espíritu de los soldados; inspeccionaba las tiendas del hospital, consolando a los enfermos y atendiendo ella, personalmente, a los heridos.

Mientras Isabel estaba junto a las tropas, no habían alborotos, los sacerdotes celebraban misa todas las mañanas y los cantores de la capilla de la Reina entonaban diariamente las Vísperas. Porque ésta era una guerra religiosa y, además, la religiosidad personal de Isabel lo envolvía todo, aun las acciones bélicas que no eran contra los infieles. Cuando en una ocasión, Fernando derrota a los franceses, su esposa le escribe, rogándole que no les cortara la retirada a su propio país, pues Francia —le dice— es una nación cristiana. Es que aún la guerra no se hacía para aniquilar al enemigo, sino sólo para vencerlo.

Isabel se ocupó también de cuestiones tácticas. En una ocasión por ejemplo, una montaña impedía transportar los pesados cañones; ordenó entonces a seis mil hombres que comenzaran a cavar un camino y, al cabo de doce días, los moros, que se creían seguros, vieron aparecer el ejército cristiano. Era el mes de setiembre de 1485. En diciembre, la reina trajo al mundo su quinta y última hija, Catalina, quien sería la desdichada esposa de Enrique VIII.

Isabel, mujer

Ni el ejercicio del gobierno, ni la guerra significaron para ella el descuidar su condición de mujer, de esposa y de madre. Su matrimonio, es cierto, no fue decidido por razones sentimentales, pero ella amó entrañablemente a Fernando. Su hogar, tanto como su acción política, estuvo cimentado en un sólido amor conyugal, pese a las infidelidades de su esposo. Hernando del Pulgar dice que Fernando "amaba mucho a la Reina su mujer, pero dábase a otras mujeres" y que Isabel "amaba mucho a su marido, e celábalo fuera de toda medida". Lucio Marineo Sículo expresa que la Reina "amaba en tal manera al Rey que andaba sobre avisos con celos a ver si él amaba a otras; y si sentía que miraba a alguna dama o doncella de su casa con señal de amores, con mucha prudencia buscaba medio y maneras con que despedir a aquella tal persona de su casa con mucha honra e provecho" (3).

(3) Cit. por Ballesteros Gaibrois, Manuel, *Isabel de Castilla, Reina Católica de España*, Madrid, Editora Nacional, 1964, p. 102.

La fidelidad de Isabel fue absoluta y sus celos no sólo eran explicables humanamente, sino que, como cristiana fervorosa y como reina se dolía de los devaneos de Fernando. Es interesante señalar que a los hijos extramatrimoniales de su esposo no los abandonó a su suerte, preocupándose de asegurarles una vida digna y discreta, pero tampoco los integró al ámbito familiar. Pese a todo, el amor de los cónyuges se refleja en sus emblemas, el yugo y las flechas, y en sus testamentos. Ambos disponen que sus cuerpos sean sepultados uno junto al otro para que, dice Isabel, "el ayuntamiento que tuvimos viviendo... espero que lo tengan y representen nuestros cuerpos en el suelo". Y así yacen en la Capilla Real de Granada.

El matrimonio tuvo cinco hijos, cuatro mujeres y un varón. Todos ellos nacidos en distintas ciudades debido a los diversos problemas que los monarcas hubieron de enfrentar. Para Isabel fueron, a la par que la fuente de sus más grandes ilusiones, el origen de sus mayores sufrimientos, pues en los últimos años de su vida debió asistir a las enfermedades y muertes de sus primogénitos y de su descendencia. Al fallecer la Reina, el cronista Bernáldez escribió: "Murió... de dolencia e muerte natural, que se creyó recrecerle de los enojos e cuchillos de dolor de las muertes de sus hijos, que traspasaron su ánima y su corazón".

Isabel veló por la formación de sus hijos y se ocupó de su educación, con el ejemplo de su conducta y cuidando la atmósfera del hogar y de la corte. Intervino personalmente enseñándoles el trato social, la música, el canto, y a las mujeres, iniciándolas en el huso, la rueca y el bordado. Ella misma confeccionaba camisas para su marido. Quiso que la educación de sus hijos fuera completa, cristiana y humanística. Todos aprendieron el latín, lengua que ella estudió durante la guerra de Granada, bajo la dirección de Beatriz Galindo, para poder entenderse sin intérpretes con los embajadores. Sus hijos llegaron a dominar el latín, causando Juana y Catalina la admiración de Vives y Erasmo.

Cuidó con esmero el régimen de vida de todos ellos, particularmente del llamado a heredar el trono, el príncipe don Juan, quien falleció en 1497. La muerte de su hijo fue el primer cuchillo de dolor que atravesó el corazón de Isabel. Si la obligación de los padres cristianos no es sólo la atención y cuidado de los hijos, sino su preparación para la vida eterna, Isabel y Fernando cumplieron acabadamente esta tarea. El rey acudió a ver a su hijo enfermo y, según Bernáldez, le dijo:

"Fijo mucho amado, habed paciencia, pues, que vos llama Dios que es mayor rey que ningún otro, y tiene reino e señoríos mayores e mejores, que non este que vos teníades y esperábades, para vos dar, que os durarán para siempre jamás, y tened corazón para reci-

bir la muerte que es forzoso a cada uno recibirla una vez, con la esperanza que es para siempre inmortal y vivir en gloria”.

Cuando Fernando retornó al lado de su esposa, ésta le exigió: “¡Decidme la verdad, Señor!” El rey contestó: “El está con Dios” e Isabel, inclinando la cabeza dijo: “Dios nos lo dio y Dios se lo ha llevado. ¡Bendito sea su santo Nombre!”.

A este “cuchillo de dolor”, según la expresión de Bernáldez, siguieron otros. El hijo de la princesa viuda nació muerto. En 1498, muere la mayor de sus hijas, Isabel, y dos años después, el hijo de ésta, el príncipe Don Miguel. Los derechos sucesorios pasaron por consiguiente, a la tercera de sus hijas, Juana, quien ya presentaba signos evidentes de su desequilibrio mental. La locura de Juana y las noticias que le llegaban desde Flandes del desventurado matrimonio de su heredera, ensombrecieron los últimos años de la vida de Isabel.

Religiosidad de Isabel

Fue una mujer de sólida fe y sinceramente devota. Dice la Crónica: “. . .acostumbraba cada día a decir todas las horas canónicas, además de otras devociones que tenía, y era tanta su atención, que si alguno de los que celebraban o cantaban los salmos u otras cosas de la Iglesia, erraba alguna dicción o sílaba, lo sentía y notaba, y después, como maestro a discípulo se lo enmendaba o corregía”.

Conocido el triunfo sobre los portugueses en la guerra sucesoria, ordena la celebración de un **Te Deum**. Salió Isabel del palacio descalza y así marchó sobre las empedradas calles hasta la iglesia, donde se postró humildemente. Eligió como confesor suyo a Talavera, un austero y severo fraile, quien la primera vez que debió oír a la reina en confesión, se sentó en una silla e indicó a Isabel que se arrodillara. Ella respondió: “Es costumbre que ambos nos arrodillemos”. A lo que Talavera contestó: “El confesonario es el tribunal de Dios en el que no hay reyes ni reinas, sino hombres pecadores y yo soy Su ministro”. La reina manifestó luego: “Este es el confesor que yo buscaba”. Y durante años fue su director espiritual.

Poseía una conciencia sensible y era muy afecta a dar limosnas. En su testamento ordena que el dinero de su funeral sea destinado a dotar a doce doncellas pobres. La sinceridad de su fe se pone de manifiesto en sus últimos días. Estando enferma y enterada de que se hacen rogativas y peregrinaciones por su restablecimiento, pidió que no se orara por la salud de su cuerpo, sino por la salvación de su alma. Los alcances de su profunda religiosidad quedaron plasmados en su admirable testamento, verdadero testimonio de una reina cristiana. En él se plantea la legalidad moral del

impuesto llamado de la alcabala y encarga a sus herederos el estudio de la cuestión. Y allí tiene un último recuerdo para los naturales del Nuevo Mundo, encomendando a su esposo y a su hija cuiden que aquéllos no reciban ningún agravio y encareciendo su evangelización.

Este amor cristiano por sus vasallos se puso de manifiesto de un modo particular con el descubrimiento de América. Sin ninguna duda, fue Isabel la que infundió el sentido misional a la conquista, apadrinando juntamente con Fernando y el príncipe Juan a los indios que Colón llevó a España, impidiendo la venta de los que denominó "mis vasallos" y reconociendo a los indios como seres libres y no esclavos. De su preocupación evangelizadora nos hablan sus instrucciones a Ovando de 1501: "Porque Nos deseamos que los indios se conviertan a nuestra santa fe católica e sus ánimas se salven, porque este es el mayor bien que les podemos desear; para lo cual es menester que sean informados en las cosas de nuestra fe, para que vengan en conocimiento de ella tendréis mucho cuidado de procurar, sin les facer fuerza alguna, como los religiosos que allá están les informen e amonesten para ello con mucho amor, de manera que lo más presto que puedan se conviertan".

Y en 1503 expresa: "... por lo que cumple a la salvación de las almas de los dichos indios... es necesario... que en cada pueblo de los que se hicieren, haya iglesia y capellán que tenga cargo de los doctrinar y enseñar en nuestra Santa Fe Católica". Comienza pues la historia de la educación americana unida a la fe: "Otrosí mandamos al dicho Gobernador que luego haga hacer en cada una de las dichas poblaciones y junto con las dichas iglesias, una casa en que todos los niños se junten cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escribir y santiguar y signar y la confesión y el Paternoster y el Avemaria y el Credo y Salve Regina...".

En consonancia con su religiosidad se cumplieron importantes objetivos de su gobierno: el logro de la unidad religiosa y la reforma de la Iglesia española. La búsqueda de la unidad en la fe, considerada esencial para la unidad social y política, motivó el establecimiento de la Inquisición, la expulsión de los judíos y los esfuerzos por convertir a los musulmanes (4). Las crónicas recogen el testimonio de la preocupación de Isabel por la reforma de los conventos de religiosas. Se cuenta que solía hacerse presente en ellos, con su ruca y sus labores, estimulando con su ejemplo y su palabra a las religiosas a que volvieran al primitivo fervor.

(4) No cabe ocuparse aquí del tema de la Inquisición ni de la expulsión de los judíos, ambos frecuentemente distorsionados. Sólo recordemos que el decreto de expulsión de 1492 es de raíz religiosa y que de ningún modo implicaba consideraciones raciales o económicas. Los judíos convertidos al catolicismo permanecieron en España ocupando un lugar destacado en la Iglesia y en la sociedad. Cf. nuestro trabajo: *De nuevo la Inquisición Española*, Boletín de Ciencias Políticas, Univ. Nac. de Cuyo, 1979.

La obra religiosa emprendida por Isabel impidió que España en los siglos siguientes sufriera las devastadoras guerras de religión que conmovieron al resto de Europa.

El 25 de noviembre de 1504 falleció Isabel, a los 53 años de edad. Su conciencia de los designios providenciales de Dios cimentó su fortaleza, permitiéndole afrontar tantos trabajos y sufrimientos. España debe a Isabel su unidad, y la Cristiandad el haber impulsado a esa España en el camino de la defensa del catolicismo. A nosotros, como cristianos y como hispanoamericanos, nos legó, junto con su ejemplo y su testamento, las bases de nuestra formación cristiana.

MARIA ESTELA LEPORI DE PITHOD



BIBLIOGRAFIA

ANANDA K. COOMARASWAMY, **La filosofía cristiana y oriental del arte**, Taurus, Madrid, 1980, 151 pgs.

Coomaraswamy (1877-1947) nació en Ceilán y murió en Boston, en cuyo Museo de Bellas Artes ocupó el cargo de Conservador de arte indio e islámico. Su extraordinaria erudición en los campos del arte y de las doctrinas tradicionales —usamos la palabra "tradicional" en el sentido en que la emplean Guénon y Evola— hacen de él una de las máximas autoridades en estos temas. El libro que vamos a analizar está lleno de intuiciones fulgurantes, muchas de ellas a contracorriente de lo que se piensa vulgarmente en materia de arte. No coincidimos, por cierto, con todas ellas pero sin embargo nos parecen muy dignas de ser tenidas en cuenta. Guénon no escatimaba alabanzas cuando se trataba de los escritos de Coomaraswamy. La belleza del presente libro nos invita a elaborar una reseña algo más prolija que las habituales en esta Revista, así como a la inclusión de citas cuyo sabor difícilmente podría ser parafraseado.

1. El arte tradicional

A la luz de lo que el A. entiende por "arte tradicional" podremos entender mejor sus críticas al "arte moderno", antitradicional. Cuando habla de arte tradicional no se limita tan sólo al arte oriental —por el que siente particular afecto— sino también al mejor arte griego —sobre todo el teorizado por Platón— y al arte cristiano medieval —explicado principalmente por Santo Tomás. Veamos las principales características de dicho arte.

a. el arte tradicional imita al modelo invisible. Todas las artes son representaciones o imágenes de un modelo; pero lo que caracteriza a las formas del arte tradicional es que son analogía de cosas invisibles, sin apariencia física. Las obras de arte son recordatorios, soportes de la contemplación, que nos sintonizan con las armonías cósmicas, logrando nuestra reintegración métrica mediante la imitación de las formas divinas. Por eso lo más importante del arte es el **qué**, no el **cómo**; el qué es lo que determina el cómo, así como la forma determina la figura.

Platón afirmaba que si un poeta no era capaz de imitar las realidades eternas sino tan sólo las variaciones del carácter humano, no podía haber lugar para él en una sociedad ideal, por perfectas que fuesen sus creaciones. Trae el A. a colación un testimonio del asiriólogo Andrae quien, en perfecto acuerdo con Platón, dice que "la tarea del arte consiste en aprehender la verdad primordial, en hacer audible lo inaudible, en anunciar la palabra primordial, en reproducir las imágenes primordiales; si no es así no es arte" (cit. p. 11). En otras palabras, un arte verdadero es un arte de representación simbólica y significativa. De ahí la admiración que Platón experimentaba por el arte canónico de Egipto, en el que "estos modos que son correctos por naturaleza han sido sacralizados para siempre" (cit. en ib.).

De lo dicho se deduce que el juicio sobre una obra de arte no ha de basarse tanto en su calidad estética cuanto en su capacidad expresiva. El juicio esen-

cial mira al grado en que el artista ha conseguido dar expresión a la forma de su obra. En la filosofía tradicional, "forma" no significa la figura tangible, sino que es sinónimo de idea, e incluso de alma (el alma, por ejemplo, es llamada forma del cuerpo). Si hay verdadera unidad de forma y contenido, la configuración exterior de la obra expresará su forma, que es la del modelo o imagen que el artista tiene en su mente y a cuya semejanza moldea la figura material. Su grado de éxito en esta operación imitativa será la medida de la perfección de la obra. "Así, se dice que Dios llamó buena a Su creación porque se ajustaba al modelo inteligible según el cual obró... Una obra es bella cuando posee la forma conveniente; es fea cuando carece de ella" (p. 17).

El hombre tradicional, señala el A., no separaba como nosotros lo sagrado y lo secular: sus armas, vestidos, vehículos y casas eran imitaciones de prototipos divinos, eran más lo que significaban que lo que eran en sí. El actor indio se prepara para su actuación rezando. Del arquitecto indio se dice que visita el cielo y que allí toma nota de las formas arquitectónicas que luego imita acá abajo. "De hecho, toda arquitectura tradicional sigue un modelo cósmico. Los que consideran su casa únicamente como una 'máquina en la que vivir' deberían juzgar su punto de vista comparándolo con el del hombre del Neolítico, quien también vivía en una casa, pero una casa que encarnaba una cosmología" (p. 35). El artista se esforzaba siempre por imitar las formas celestiales. Al decir de Plotino "los oficios como la construcción y la carpintería que nos dan la materia en formas elaboradas... toman sus principios del allá y del pensar en el allá". La casa arquetípica, por ejemplo, repite la arquitectura del universo; un suelo abajo, un espacio en medio, una bóveda arriba, en la que hay una abertura que corresponde a la puerta solar por la que uno escapa al tiempo y al espacio para elevarse a un cielo ilimitado y eterno. No mirar en sus artefactos más que las cosas en sí habría sido para él un pecado mortal pues habría equivalido o no ver en sí mismo sino a un hombre concreto. "El hecho de que ahora sólo veamos las cosas como son en sí mismas y al hombre como es en sí mismo es la causa de que hayamos destruido al hombre metafísico" (p. 36).

Este tema de la "forma" que debe ser encarnada en el arte está en todas las doctrinas tradicionales. En nuestra concepción cristiana el arte de Dios es el Hijo "por quien todas las cosas fueron hechas". Al decir de San Buenaventura, la intuición de una forma imitable es una concepción intelectual nacida de la sabiduría del artista, tal como las razones eternas nacen de la Sabiduría Eterna. "Es esta imagen filial y no un reflejo de la retina o el recuerdo de un reflejo de la retina, lo que imita en la materia... Todas las cosas han de ser vistas en este espejo eterno mejor que de cualquier otro modo; porque allí los modelos del artista están vivos, y más vivos que los que nos ponen en las escuelas de arte para aprender a dibujar 'del natural'" (p. 38). No es por la figura de las cosas existentes, sino, según enseña San Agustín, por sus ideas, como el artista concibe la imagen de lo que debe ser lo que se propone realizar. "El arte es una consciencia de la forma, exactamente como la prudencia es una consciencia de la conducta" (p. 71).

De ahí la necesidad de la **contemplación** para el artista. "Contemplación significa la elevación de nuestro nivel de referencia desde lo empírico a lo ideal, desde la observación a la visión, desde cualquier sensación auditiva a la audición" (p. 42). A ella aludía Dante al afirmar: "Yo soy uno que cuando el Amor me inspira escribo, y voy expresando lo que El dicta dentro de mí". Coinciden en este punto todas las tradiciones: la bíblica: "Mira, y haz las cosas conforme al modelo que te he mostrado en la montaña" (Ex. 25, 40); la hindú: "Aquí toda obra de arte se hace a imitación de las obras de arte angélicas" (cit. p. 42); los neoplatónicos: "Los oficios como la construcción y la carpintería toman sus principios de aquella esfera y del pensar en ella" (Plotino). "Tú hiciste ese **ingenium** —escribe San Agustín— por medio del cual el artífice

puede obtener su arte y ver dentro lo que ha de hacer fuera" (Conf. XI, 5). Así pues es la contemplación la que rige todas las labores del hombre tradicional, pudiendo aludir el A. incluso a una metafísica del bordado y del arte de tejer. "Del mismo modo, no es por accidente que la espada de los cruzados fuera también una cruz, a la vez medio de victoria física y símbolo de victoria espiritual. No hay ningún juego tradicional, ni ninguna forma de atletismo, ni ningún tipo de cuento de hadas... , ni ningún tipo de prestidigitación tradicional que no sea, al mismo tiempo que un entretenimiento, el revestimiento de una doctrina metafísica" (p. 46). Quizás se refería a ello San Buenaventura al hablar de la "reducción del arte a la teología". En este sentido todo arte tiene algo de religioso ya que, según dijimos, en la sociedad tradicional poco o nada había que pudiese llamarse del todo secular.

Reduciéndose el artista a copiar un modelo superior del cual depende y renunciando a expresarse a sí mismo, ¿no acabará por perder la libertad? "Es cierto que, para ser adecuadamente expresada, una cosa debe proceder de dentro, movida por su forma; y sin embargo no es cierto que practicando un arte que tiene fines fijos y medios de operación determinados" (S. Tomás, II-II, 47, 4, ad 4) la libertad del artista se vea negada; sólo están bajo compulsión la obra del académico y la del mercenario. Es verdad que si el artista no se ha conformado él mismo al modelo de la cosa que hay que hacer, no la ha conocido realmente y no puede trabajar con originalidad. Pero si lo ha hecho, al producirla se expresará realmente a sí mismo" (p. 40). No expresará, es cierto, su personalidad individual, "este hombre", pero se expresará a sí mismo "sub specie aeternitatis". "La idea de la cosa que hay que hacer nace en él, y la vitalidad de la obra terminada procederá de esta vida supraindividual del artista" (p. 41). El A. cierra su razonamiento de manera tajante: "El hombre sin capacidad para la contemplación no puede ser un artista, sino tan sólo un obrero diestro; al artista se le pide que sea a la vez un contemplativo y un buen obrero" (ib.).

Con este tema se relaciona el concepto de **inspiración**. No nace ésta de los objetos externos o de los materiales que el artista utiliza. Inspiración significa la acción de una fuerza espiritual dentro del artista, una influencia trascendente, divina. "Nunca insistiremos bastante en que la contemplación no es una pasión, sino un acto; y en que, si la psicología moderna ve en la 'inspiración' la irrupción de un deseo instintivo y subconsciente, la filosofía ortodoxa ve en ella una elevación del ser del artista hasta niveles superconscientes y supraindividuales. Cuando el psicólogo invoca a un demonio, el metafísico invoca a un daimon: lo que para uno es la 'libido', para el otro es 'el divino Eros'" (p. 43).

Su recurso a las fuentes, a los modelos divinos de las cosas, hace del artista un ser verdaderamente original. El orador cuyo discurso no es la expresión de una opinión particular sino la exposición de una doctrina tradicional, habla con perfecta libertad y originalidad: "la doctrina es suya, no por haberla inventado, sino por haberse conformado a ella (adaequatio rei et intellectus)" (p. 72). Por eso el mundo tradicional no pudo siquiera concebir lo que llamamos "derechos de autor"; todo el mundo daba por sentado que no puede haber propiedad en el terreno de las ideas, como si fuesen de quienes las adoptan: "quienquiera que de este modo, haga suya una idea, trabaja con originalidad y produce a partir de una fuente inmediata que está en su interior, por muchas veces que la misma idea haya podido ser expresada por otros antes que él o a su alrededor" (pp. 115-116).

Esta es también la razón por la cual el hombre antiguo no amaba el **retrato**. En las artes tradicionales, la imagen de un individuo muy raramente era un retrato en el sentido que nosotros lo concebimos, sino la representación de un tipo, que representa al hombre más por su función que por su apariencia.

cia; la efigie es del rey, del soldado, del mercader más bien que de Fulano de Tal; y esto no por incapacidad técnica o falta de espíritu de observación por parte del artista sino porque busca el retrato "ideal" del representado, su reflejo de la divinidad, su forma esencial, dejando de lado sus imperfecciones humanas y las señales de su edad. Según el A. tales imágenes son características de las efigies cristianas anteriores al siglo XIII: la imagen tradicional del hombre es la que tendría a la hora de la Resurrección, con cuerpo en gloria y sin edad. Lo mismo vale para los héroes de la épica y de los romances, figurados con cualidades universales, sin peculiaridades particulares, reflejos del héroe supremo que es Dios, cuya única idiosincracia es el ser, y a quien sería absurdo atribuir características individuales. Es sólo cuando con el correr de los siglos se desciende a la "novela psicológica" cuando aparece el retrato tal cual lo entendemos nosotros. Algo semejante acaeció con las representaciones primitivas de Cristo crucificado. Las primeras de ellas, del siglo IV, no intentaban sino expresar su triunfo sobre la muerte: Cristo es representado con los ojos abiertos, y con la expresión de un Rey coronado que conserva sobre el instrumento de su suplicio toda la majestad de un Dios. Desde fines de la edad media se comienza a acentuar el carácter doloroso de la Pasión: Cristo ya no abre sus ojos, está muerto sobre la cruz, y progresivamente la forma se va sentimentalizando. Lo mismo sucedió con la imagen de la Santísima Virgen que comenzó presentándose como una Emperatriz hasta terminar en el retrato de la amante del artista, posando en el papel de Madona. "La humanización artística del Hijo o de la Madre de Dios es una negación de la verdad cristiana tanto como cualquier forma de racionalismo verbal y otra actitud herética" (p. 51).

Hoy se piensa en la primitiva falta de interés por la anatomía como un defecto del arte y en la ausencia de análisis psicológico como prueba de inmadurez; "desaprobamos la representación del Niño como un hombre pequeño en vez de como un bebé, y pensamos que la frontalidad de la imagen se debe a una incapacidad para captar el volumen tridimensional de las cosas existentes... Olvidamos que mientras nuestra perspectiva sirve para los fines de representación en los que estamos principalmente interesados, existen otras perspectivas que son más inteligibles y están mejor adaptadas a los fines comunicativos de las artes tradicionales" (p. 52). Más que de decadencia del arte habría que hablar de decadencia del hombre, que pasa de una visión intelectual a otra sentimental. Lo que cambia es la imagen mental según la cual trabaja: ahora según la apariencia del hombre, antes según la imagen interior del mismo hombre, invisible para el ojo físico pero accesible al ojo de la contemplación.

Cuenta Porfirio que Plotino se negó a permitir que hicieran su retrato, objetando: "¿No es suficiente llevar de un lado para otro esta imagen en la que la naturaleza nos ha encerrado? ¿De verdad creéis que también debo consentir en dejar, como espectáculo deseable para la posteridad, una imagen de la imagen?" (cit. pp. 123-124). Cuando Cristo dice: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jo. 14, 9) es evidente que "a mí" no significa el hombre Jesús, externa y físicamente visible, sino aquella esencia trascendente de la que habla cuando dice: "Yo y mi Padre somos uno". Notable la frase de Austerius, que cita el A.: "No pintéis a Cristo: para él es suficiente la humildad de su encarnación, que aceptó voluntariamente por nuestro bien" (p. 124, nota 5).

b. el arte tradicional brota de la cognición. De por sí, el arte no es algo tangible. Como denotan las palabras "artefacto" y "artificial", la cosa hecha es una obra de arte, hecha con arte, pero no arte en sí misma; "el arte permanece en el artista, y es el conocimiento que permite hacer las cosas" (p. 17). En la filosofía tradicional, "el arte tiene que ver con la cognición" (S. Tomás, I, 5, 4, ad 1); la belleza es el poder atractivo de una expresión perfecta. Sólo

podemos gozar realmente de ella en cuanto "bien inteligible, que es el bien de la razón" (ib. I-II, 30, 1 c). La belleza es "la perfección aprehendida como un poder atractivo" (pp. 77-78).

Según la filosofía medieval, la belleza añade al bien una relación con la facultad cognoscitiva, por la cual el bien es conocido como tal. Es cierto que belleza no es sinónimo de verdad, pero tampoco puede separarse de ella; si bien entre ambas se da una distinción lógica, sin embargo hay coincidencia in re. Para Santo Tomás, "Dios es la causa de todas las cosas por su conocimiento", lo que destaca la conexión que existe entre belleza y sabiduría. San Buenaventura, por su parte, enseña que "el conocimiento es lo que hace bella a la obra" (*De reductione artium ad theologiam*, 13). Belleza se identifica pues con inteligibilidad. Viviendo la edad media de acuerdo a estas ideas, no resulta extraño lo que dice el prof. Morey: "La catedral... es una exposición del cristianismo medieval en igual medida que la *Summa* de Tomás de Aquino" (cit. p. 107); así como Baldwin: "Las catedrales todavía manifiestan con la escultura y el vidrio lo que expresó con palabras desde sus púlpitos... Esta predicación muestra las mismas preocupaciones que las ventanas simbólicas de las catedrales, sus capiteles labrados y, sobre todo, los apiñados pero armonizados grupos de sus grandes pórticos" (cit. en ib.).

Fue sobre todo San Agustín quien mejor expuso estas verdades. De él puede afirmarse, al decir del A., "que definió de una vez por todas los principios del arte cristiano", sobre todo en el libro IV de su magistral obra "*De doctrina christiana*". Allí enseña que triple es el fin de la elocuencia cristiana: *docere, delectare, flectere*. Pero no nos engañemos; cuando habla de "delectación" está pensando en el placer que hace apetitosa la verdad que se quiere comunicar, añadiéndole un "aderezo", en consideración de los espíritus débiles; sin embargo tal aderezo no resulta esencial si tomamos en cuenta a los que buscan sólo la verdad, puesto que "la noble característica de los grandes espíritus es que aman la verdad que reside en las palabras, más que las palabras en sí" (IV, 11); "oh elocuencia, tanto más terrible cuanto menos adornada" (IV, 14). Si hacemos de las obras de arte un uso distinto del que le correspondían en el origen, entonces su belleza se verá correlativamente menguada pues, como dice Santo Tomás, "si se destinan a otro uso o fin, su armonía y, por tanto, su belleza, deja de mantenerse" (cit. en p. 111), y tal placer será un pecado en el sentido agustiniano de "disfrutar de lo que debemos usar" (cit. en ib.), un pecado de lujo, o una "locura", como califica a la opinión de que el arte no tiene otra función que la de agradar (*De doc. christ. IV, 14*).

Tal dependencia de la belleza con respecto a la verdad —"splendor veritatis"— tuvo como corolario que con frecuencia los artistas tradicionales **no firmaran sus obras**. Al fin y al cabo, el estilo del autor es algo accidental, no la esencia del arte; el hombre libre no trata de expresarse a sí mismo, sino aquello que ha de ser expresado. "La manía moderna de la atribución es la expresión del engruimiento del Renacimiento y del humanismo del siglo XIX; no tiene nada que ver con la naturaleza del arte medieval, y se convierte en un error sentimental cuando se le aplica" (p. 44). El A. relaciona el hecho de que las obras de arte tradicional, ya sean cristianas, orientales o populares, casi nunca estén firmadas, con un concepto rector del sentido de la vida que podría resumirse en aquel "Vivo autem jam non ego" de San Pablo. "En las artes tradicionales lo que nos interesa no es nunca Quién dijo, sino sólo Qué se dijo" (p. 45). Por eso añade el A. citando a Morey: "Los estilos académicos que han ido sucediéndose desde el siglo XVII como consecuencia de este curioso divorcio entre la belleza y la verdad, difícilmente pueden clasificarse como arte cristiano, puesto que no reconocen ninguna inspiración superior a la de la mente humana" (cit. en pp. 44-45, nota 57).

El anonimato del artista tradicional pertenece pues a una concepción de la

cultura dominada por el anhelo de liberarse de sí mismo. El artista no es únicamente el autor de su obra, sino el instrumento de algo trascendente; la individualidad humana es sólo un medio. "En estas condiciones florece un arte vivo, lo contrario de lo que Platón llama las artes de la adulación; y allí donde el artista explota su personalidad y se convierte en un exhibicionista, ese arte entra en decadencia" (p. 47). Aristóteles concebía a la retórica como el arte de dar eficacia a la verdad; los sofistas antiguos y posteriores la conciben como el arte de dar eficacia al que habla. Esto vale no sólo para la oratoria sino para cualquier arte.

c. el arte tradicional busca la perfección útil de la obra. De lo dicho anteriormente se ve cómo el hombre antiguo concebía la composición de obras de arte no en base a razones estéticas sino a razones expresivas. Por eso, dice el A., para entender las artes del hombre tradicional hay que descartar el término **estético**, ya que dichas artes no eran ejercidas en orden al deleite de los sentidos. La "sensibilidad", que denota la palabra "aisthesis", está en el nivel de los instintos. Platón pedía que se resistiese virilmente a los tirones del placer y del dolor, experiencias agradables o desagradables a las que el hombre está sujeto. Los objetos de la antigüedad que hoy se conservan en los museos no fueron originariamente "tesoros" destinados a ser contemplados en vitrinas, sino más bien objetos comunes, objetos para ser usados, hechos por hombres libres y responsables, cuyo medio de vida era para ellos una vocación. Lo mismo acaece con la música: tradicionalmente nunca la música fue algo destinado tan sólo a complacer al oído, a ser escuchada, sino siempre el acompañamiento de algún tipo de acción.

Intentando el A. exponer el sentido del arte en la visión de la Philosophia Perennis, como él mismo llama a la doctrina tradicional (cf. p. 24), afirma que la actividad del hombre consiste en un hacer o en un obrar, dos aspectos de la vida activa corregidos o dominados por la vida contemplativa. La producción de cosas la gobierna el arte, la realización de acciones, la prudencia. El artista, en el mundo de la Tradición, no era un tipo especial de hombre, sino que todo hombre que no fuese un holgazán debía ser artista. Cuando un hombre decidía hacer una cosa, el modo correcto de hacerla era **con arte**. Arte es pues el **hacer bien** cualquier cosa que se necesite hacer: un jardín, un vehículo. "En el mundo occidental, ésta es específicamente la doctrina de Santo Tomás, que 'no puede haber un buen uso sin arte' (I-II, 57, 3, ad 1)" (p. 92). Es evidente que si la cosa está bien hecha, el que la usa "disfrutará" de ella, pero tal disfrute es algo más que el mero efecto de que le "haya gustado". Cualquier cosa bien hecha será bella en su género a causa de su perfección. En el taller, la belleza no es la causa final de la obra, sino un accidente inevitable de la misma. "Cuando el artista proyecta una pintura, una canción o una ciudad, lo que pretende es hacer esto y nada más. La intención del artista es hacer el trabajo 'rectamente', **secundum rectam rationem artis**; es el filósofo quien introduce la palabra 'bello' y quien expone sus condiciones en términos de perfección, armonía y claridad" (p. 77). El que construye un barco no construye para hacer "algo estético" sino para que los hombres puedan navegar. Sin duda que un barco bien construido será bello, pero el constructor no va al trabajo para hacer algo bello; "no cabe duda que un icono bien hecho será bello, en otras palabras, que agrada a aquellos para cuyo uso se ha hecho, pero el imaginero ante todo funde su bronce para que sea usado y no para que haga de adorno en una repisa de chimenea o sea expuesto en una vitrina de un museo" (p. 70). No en vano enseñaba Platón que la pintura y la agricultura, la música, la carpintería o la alfarería son todas por igual especies de poesía o de creación; todas deducen sus principios de aquel mundo ideal, al que antes nos referíamos.

El placer estético es así secundario y accidental. Por consiguiente, "disfrutar" de lo que no corresponde a ninguna necesidad vital sólo puede considerarse un lujo superfluo. "En la filosofía que estamos estudiando sólo se consideran

numanas la vida contemplativa y la activa. La vida únicamente de placer, aquella cuyo fin es el placer, es infrahumana: todos los animales 'saben lo que les gusta', y lo buscan. Esto no significa excluir de la vida el placer como si éste fuera malo en sí; significa la exclusión de la búsqueda del placer entendido como 'diversión', y aparte de 'la vida'. Es en la propia vida, en la 'operación correcta', donde el placer surge naturalmente, y de ese mismo placer se dice que 'perfecciona la operación' (S. Tomás, I-II, 33, 4)" (p. 26).

Resulta entonces inadmisibles la defensa de lo que se ha llamado "el arte por el arte", es decir la producción de objetos "bellos" e "inútiles" para deleitarnos con hermosos colores y sonidos. "En nuestra concepción tradicional del arte, en el arte popular, en el cristiano y oriental, no se hace una distinción esencial entre un arte bello e inútil, por una parte, y una artesanía utilitaria por otra" (p. 28). Según Platón "las producciones de todas las artes son clases de poesía y sus artesanos todos poetas" (El Banquete 205c). En principio el arquitecto no se distingue del carpintero; sólo cabe distinguir entre cosas hechas bien y fielmente y cosas que no están bien hechas. La belleza no es otra cosa que el poder atractivo de la perfección, cualquiera sea el objeto de que se trate, un baúl o una catedral.

Entendiendo así las cosas se ve claramente hasta qué punto tanto la producción artística de objetos, como el uso de los mismos, sirven no sólo para las necesidades inmediatas del hombre sino también para su **vida espiritual**. "El coleccionista que posee un crucifijo de la mejor época y factura o disfruta meramente de su 'belleza', se halla en una posición muy distinta de la del devoto igualmente sensible, que también siente su influjo y es movido realmente a tomar su propia cruz" (p. 81).

Sería ridículo ponerse en busca de "genios", como si ellos fueran los depositarios del arte y de la cultura. El arte es simplemente la manera correcta de hacer las cosas. No se requiere un genio sino un hombre capaz si se desea producir lo que la Tradición llamaba una **obra maestra**. Tal obra maestra no es el producto del vuelo individual de la imaginación de un genio, fuera del alcance de la mayoría, sino "una obra realizada por un aprendiz al final de su aprendizaje y mediante la cual demuestra sus títulos para ser admitido como miembro de pleno derecho en un gremio... en calidad de maestro" (p. 100). Es la prueba de su competencia, que permite esperar que siga produciendo obras de idéntica calidad, de modo que luego pueda transmitir su maestría a un sucesor, a un heredero.

De ahí la importancia que el mundo tradicional atribuía a la **transmisión hereditaria de la función**, gracias a la cual el hombre sabía que su trabajo sería continuado por un sucesor. Es aquello de: El Rey ha muerto, viva el Rey. "Lo mismo ocurre si el hombre ha sido mercader o artesano; si el hijo al que su personalidad se ha transmitido no es también, por ejemplo, herrero, el herrero de una comunidad dada, el linaje familiar, se acaba; y si las funciones personales no se transmiten de este modo de generación en generación, el propio orden social llega a su fin y sobreviene el caos" (pp. 48-49). En la sociedad tradicional la ocupación era vocacional y por regla general hereditaria; "se pretende por lo menos que cada hombre se dedique a la tarea útil para la que está mejor dotado por naturaleza, y con la que puede, por tanto, servir mejor a la sociedad a la que pertenece y al mismo tiempo realizar su propia perfección" (p. 69).

2. El arte moderno

Tras haber presentado las características del arte en el mundo de la Tradición, digamos algo sobre lo que el A. advierte en el mundo post-tradicional, que llamamos "moderno", con plena conciencia de lo inadecuado de dicho adjetivo.

a. proceso de decadencia. A.K.C. se revela contra el mito del "progreso indefinido", en este caso aplicado al arte, merced al cual se mira con un gesto de desdén a los "primitivos", juzgando que pintaban así "porque no sabían nada de anatomía o de perspectiva". Para gran escándalo de los "evolucionados" hombres de nuestro tiempo, el Conservador del Museo de Bellas Artes de Boston escribe: "Desde la Edad de Piedra hasta ahora, ¡qué decadencia! Quería decir, por supuesto, decadencia en lo que a intelectualidad se refiere, no en cuanto al bienestar material. Una de las funciones de una exposición de museo bien organizada debería ser la de desinflar la ilusión del progreso" (p. 12). Como crítico inteligente de arte el A. detecta un proceso de decadencia que va desde el vigor primitivo, basado en el culto de la forma invisible y la sacralidad intelectual, hasta un arte hecho de refinamiento sensiblero y escéptico.

Tal decadencia se hace especialmente perceptible, contra lo que sostienen en general los críticos de arte, en el realismo del arte renacentista y académico: "es exactamente aquello en que pensaba el filósofo medieval cuando hablaba de los que 'no pueden concebir nada más noble que los cuerpos', esto es, que no saben otra cosa que anatomía" (p. 113). Con el Renacimiento no sólo el interés se desplazó de la vida futura a la vida presente, sino de una presencia interior a una exteriorización epidérmica, de la esencia espiritual del hombre a los accidentes de su yo exterior y sensorial; precisamente cuando afirmaba la exaltación del Hombre, con mayúscula, la estatura de ese hombre se reducía a la de un animal sensible y refinado, ceñido a un conocimiento meramente estimativo. Si el arte medieval era reducible a la teología, el del Renacimiento camina hacia la zoología...

Hay quienes creen que el arte abstracto moderno implica un golpe de timón en este proceso decadente, "inspirándose" en el formalismo del arte primitivo. Pero ello es una ilusión, ya que el parecido es meramente superficial. Tal abstracción no pasa de ser un manierismo. "El artista abstracto moderno olvida que el formalista neolítico no era un decorador de interiores, sino un hombre metafísico que veía la vida como un todo y que tenía que vivir de su inteligencia; alguien que no trataba, al revés que nosotros, de vivir sólo de pan, pues, como nos aseguran los antropólogos, las culturas primitivas proveían a las necesidades del alma y del cuerpo al mismo tiempo. La exposición del museo debería equivaler a una exhortación a retornar a estos niveles de cultura de los salvajes" (p. 13).

b. belleza = placer estético. El hombre moderno busca conmoverse, excitarse, impresionarse con el arte. Busca los colores y sonidos agradables, y todo lo que es espectáculo, anécdota, o lo que halaga su fe en el progreso. Y, naturalmente, como los "artistas" entienden el arte en el sentido de una experiencia "estética", ofrecen al público lo que el público busca, estimulando no la inteligencia sino los sentimientos refinados, no comunicando ideas, sino provocando estímulos.

El A. caracteriza bien esta mentalidad: "Hablamos de una obra de arte como de algo 'sentido', y nunca de su 'verdad', o en todo caso sólo de su verdad respecto de la naturaleza o de los sentimientos naturales; 'apreciar' una obra es 'sentirla'... A lo que nos gusta lo llamamos bello, al mismo tiempo que admitimos que sobre gustos no hay nada escrito. El objeto del arte es, pues, revelar una belleza que nos gusta o que nos pueden enseñar a gustar; el objeto del arte es proporcionar placer; la obra de arte como fuente de placer es su propia razón de ser; el arte tiene su fin en sí mismo. Valoramos la obra por el placer que nos causa el ver, oír, o tocar sus superficies estéticas; nuestro concepto de la belleza es literalmente superficial; las cuestiones de utilidad e inteligibilidad raramente se plantean, y si se plantean se rechazan por improcedentes" (p. 66).

Como se ve, estamos en las antípodas del hombre tradicional, un hombre para quien el arte no era un fin, sino "un medio para fines presentes de uso y goce y para el fin último de beatitud, identificado con la visión de Dios, cuya esencia es la causa de la belleza de todas las cosas" (p. 114). Es cierto que el intento de ese arte no era sólo "enseñar", sino también "conmover para convencer", y ninguna elocuencia es capaz de conmover si previamente el propio orador no se ha conmovido él mismo. "Pero, mientras nosotros hacemos de una emoción estética el primero y último fin del arte, el hombre medieval se conmovía mucho más por el significado que iluminaba las formas que por las formas en sí" (ib.).

c. industria sin arte. Según el A. hay dos escuelas contemporáneas de pensamiento sobre el arte. Por un lado una sedicente "elite" muy reducida que distingue entre las "bellas artes" y el arte como "manufactura", y que valora en mucho esas bellas artes como expresión de autorevelación del artista. Tales son los profesores de Estética e Historia del Arte, que lo explican desde el punto de vista psicológico, seguidos por la mayoría de los artistas modernos, halagados por los elogios a su genio personal. Por otra parte, la gran mayoría del pueblo sencillo que no se interesa propiamente por los artistas y para quienes el arte como lo entienden dichos profesores es una extravagancia, un lujo.

No poca gente piensa que el arte forma parte de las cosas superiores de la vida, y es algo que se disfruta en las horas de ocio que siguen a las horas de **trabajo** inartístico. "Una de las características más evidentes de nuestra cultura es una división entre la clase de los artistas y la de los trabajadores, entre los que, por ejemplo, pintan sobre lienzo y los que pintan las paredes de las casas... Ciertamente no negamos que existe una diferencia entre la vida contemplativa y la activa, o entre la operación libre y la servil: lo que queremos decir es que, en nuestra civilización, en primer lugar hemos llevado a cabo un divorcio absoluto entre la vida contemplativa y la activa y, en segundo lugar, hemos sustituido la vida contemplativa por una vida estética o, como la palabra indica, por una vida de placer... Hemos llegado a considerar al arte y al trabajo como categorías incompatibles, o al menos independientes, y por primera vez en la historia hemos creado una industria sin arte" (pp. 63-64).

Quizás la nuestra sea la primera sociedad que encuentra normal que **algunas cosas sean bellas y otras útiles.** "La industria sin arte es brutalidad. El arte es específicamente humano. Ninguno de los pueblos primitivos, del pasado o del presente, cuya cultura afectamos despreciar y queremos corregir, ha prescindido del arte; desde la Edad de Piedra en adelante, todas las cosas producidas por el hombre, a menudo bajo condiciones de penuria o pobreza, han sido hechas con arte para responder a una doble finalidad, a la vez utilitaria e ideológica. Nosotros, que colectivamente al menos, disponemos de unos recursos ampliamente suficientes, y que no dudamos en despilfarrarlos, somos quienes por primera vez nos hemos propuesto hacer una división en el arte, una de cuyas clases sería meramente utilitaria, y la otra, un lujo, excluyendo completamente lo que antaño fue la suprema función del arte: expresar y comunicar ideas" (p. 94).

Sostiene Coomaraswamy que uno de los motivos más sólidos de condena del actual orden social lo constituye el hecho de que en nuestra sociedad **el hombre que trabaja ya no hace lo que más le gusta**, sino aquello a lo que está obligado, así como la creencia general de que un hombre sólo puede ser realmente feliz "evadiéndose" de su trabajo, divirtiéndose. "Es un cruel error pretender que esto puede hacerse en el ocio si no se ha hecho en el trabajo" (p. 27). Y agrega crudamente: "Nuestra civilización niega a la inmensa mayoría de los hombres este modo de vida, y en este aspecto es notablemente inferior a las sociedades más primitivas o salvajes con las que pueda com-

pararse" (ib.). Todo el mundo da por sentado que el obrero no puede disfrutar en su trabajo, que en el trabajo hace lo que menos le gusta y en la diversión lo que desearía hacer siempre. El Maestro Eckhart decía que "al artesano le gusta hablar de su oficio": "¡pero al obrero de la fábrica le gusta hablar de fútbol!" (p. 67). Una de las consecuencias de tal organización del trabajo productivo es que la calidad se sacrifica a la cantidad: "una industria sin arte suministra el aparato necesario para la existencia: casas, vestidos, sartenes, etc.; pero este aparato carece de las características esenciales de las cosas hechas con arte, a saber, las características de belleza y significación. Por eso decimos que la vida que llamamos civilizada se aproxima más a una vida animal y mecánica que a una vida humana" (pp. 67-68).

Era Platón quien afirmaba que cuando se da una creación vocacional —y no el ganarse la vida trabajando en un empleo cualquiera— cada persona hace el tipo de trabajo para el que es apto por naturaleza y para el cual está, por ende, destinado. Cuando un hombre trabaja en tales condiciones está haciendo lo que más le gusta, y el placer que le proporciona su trabajo perfecciona su operación. "Vemos la prueba de este placer en los objetos de los museos, pero no en los productos fabricados en cadena, que más bien parecen haber sido hechos por una cadena de presidiarios que por hombres que disfrutaban con su trabajo. Nuestro anhelo de un estado de ocio es la prueba de que la mayoría de nosotros estamos trabajando en una tarea para la cual nunca podríamos haber sido llamados por nadie más que por un comerciante, ciertamente no por Dios o por nuestra naturaleza" (p. 15). El trabajo se ha divorciado de la cultura y ésta es considerada como algo que debe adquirirse en las horas de ocio; sin embargo "si la cultura no se muestra en todo lo que hacemos, no somos cultos. Hemos perdido este estilo vocacional de vivir" (ib.).

Muy atinadamente distingue el A. entre **vocación** y **empleo**. El hombre que tiene un empleo puede ser completamente indiferente a la calidad de su producto; lo que busca es el salario. En cambio un hombre que ama su trabajo y está preparado para realizarlo, aun cuando se gane la vida con él, hace realmente lo que más le gusta; y si se ve obligado a hacer otro tipo de trabajo, aunque esté menos remunerado, es en realidad infeliz. La vocación, sea de un carpintero o de un arquitecto, permite al que la realiza dar la medida de su valor. En este sentido decía Platón que "se hará más, y mejor, y con mayor facilidad, cuando cada cual haga sólo una cosa, de acuerdo con su genio; y esto es justicia para cada hombre en sí mismo" (cit. p. 99). Una sociedad organizada industrialmente en orden al lucro, niega esta justicia al hombre que la integra.

El afán de lucro institucionalizado inunda el mercado con una **producción masiva** frente a la cual el **artesano** no puede competir; la estructura vocacional de la sociedad, con su organización gremial y su valoración de la calidad, queda minada; al artista se le roba su arte y se lo obliga a buscarse un "empleo", los negocios priman sobre la vida. "El producto mecánico todavía puede ser una obra de arte, pero el arte no es el del artesano, ni el artesano es un artista, sino un mercenario; y esta es una de las muchas razones por las que una 'industria sin arte es brutalidad'" (p. 40).

En realidad toda la sociedad sufre. Al fabricante le interesa producir cosas que se vendan, que gusten, sin considerar si convienen o no a sus destinatarios. Al igual que los artistas modernos, el fabricante se expresa a sí mismo. "El consumidor, el hombre, está a la merced del productor por placer (el 'artista') y del productor por lucro (el 'explotador'), y uno y otro se parecen más de lo que sospechamos" (p. 67).

d. lo que debería ser la crítica del arte. El A. apunta algunas soluciones. Recuerda la necesidad de enseñar siempre de nuevo que la **belleza es objetiva** y que reside en el artefacto y no en el espectador, el cual puede estar cali-

ficado o no para reconocerla. Su excelencia es independiente de sus reacciones. Por esto es menester educar al hombre para que se haga capaz de captar la belleza, hacerlo bello en su interior para que sepa reconocer la belleza fuera de él.

El crítico de arte no deberá preocuparse tanto de las opiniones y experiencias personales, o de hacer la biografía del artista. "Si hemos de dar una educación de acuerdo con la naturaleza profunda y la elocuencia de las obras expuestas, no será una educación de la sensibilidad, sino una educación filosófica, en el sentido platónico y aristotélico de la palabra, esto es, como ontología y teología, como plan vital y como sabiduría destinada a ser aplicada en los asuntos cotidianos" (p. 20).

Será menester educar en el amor al orden, aun cuando esto mine la lealtad al arte y a los métodos de producción contemporáneos. Lo que se hace tan sólo para causar placer es, como dijo Platón, un juguete, para deleite de aquella parte nuestra que se somete pasivamente a las tormentas emocionales, "en tanto que la educación derivada de las obras de arte debería ser una educación en el amor a lo que posee un orden y en la aversión a lo que carece de él" (p. 21). Educar al hombre para que ante una obra de arte se haga estas dos preguntas: ¿es verdadera o bella? y ¿a qué buen uso está destinada?, ya que el valor de un objeto se determina por el hecho de que en él coincidan la belleza y la utilidad, la significación y la idoneidad.

Quizás ayude para este trabajo el recurso al arte popular, dado que "la memoria popular hace las veces de un arca en la que la sabiduría de una época anterior es transportada durante el período de disolución de las culturas que tiene lugar al cerrarse un ciclo" (p. 142). El material folklórico puede ser descrito como "un cuerpo de 'supersticiones', puesto que es realmente un cuerpo de costumbres y creencias que 'quedan en suspenso' o 'sobreviven' (superstat) desde un tiempo en que su significación se comprendía" (p. 143).

Para hacer pues una auténtica crítica de arte será menester que el crítico se haga antes a sí mismo semejante a lo que la obra misma debe ser; en este sentido el juicio es la perfección del arte. "Si el estudio del arte ha de tener algún valor cultural, exigirá dos operaciones mucho más difíciles que ésta: en primer lugar, una comprensión y aceptación total del punto de vista del que surgió la necesidad de la obra y, en segundo lugar, un hacer vivir en nosotros la forma en que el artista concibió la obra y según la cual la juzgó" (pp. 31-32). "Y esta es nuestra última palabra: que comprender el arte medieval exige más que un moderno 'curso de apreciación del arte': exige una comprensión del espíritu de la Edad Media, el espíritu del cristianismo y, en último análisis, el espíritu de lo que, acertadamente, se ha denominado la 'Philosophia Perennis'..." (pp. 116-117).

Nos perdonará el lector la longitud de este comentario. Pero creemos que el valor y la originalidad de la obra así lo merecía. Porque no deja de ser grave que el arte se encuentre en tan franca decadencia. La restauración de las "formas" será el comienzo de la reconquista cultural.

P. ALFREDO SAENZ

JOSE LUIS CARREÑO, *El Último Reportero*, Ed. Don Bosco, Pamplona, 1977,
298 pgs.

"Es el Señor" (Jn. 21,7)

La luz es la sombra de Dios. Así decía Albert Einstein y con ello expresaba más verdad de la que él mismo imaginaba; tanto que sus palabras dan la clave

de un enigma que durante mil novecientos años desafió el ojo y la inteligencia de cuantos toparon con él: la Santa Síndone, Sudario o Sábana Santa.

Un lienzo de lino, algo más de cuatro metros de largo por uno de ancho. La Tradición afirmaba que había envuelto el cuerpo del Redentor desde el descendimiento de la Cruz hasta la Resurrección. Los fieles adoraban aquel testimonio de grano de trigo que quiso morir en tierra. Los santos, inexplicablemente, quedaban fascinados ante las toscas huellas, carentes de belleza artística y casi ininteligibles, de la humanidad del Señor.

El Sudario no tuvo tanta suerte entre los que se hallaban fuera de la Iglesia o amaban "la prueba científica". Ya se sabe que nadie jamás ha visto a Dios en una probeta ni con el más potente microscopio... Calvino, por ejemplo, aseguraba que "ii est facile a veoir que ce sont peinctures faites de main d' homme". Y agrega: "Insulsi sunt papistae" (¡los papistas son tan sosos!).

Así las cosas hasta 1898. Italia festejaba las bodas de Vittorio Emanuele III, príncipe de la casa de Saboya. La Sábana, propiedad de esta familia reinante, fue expuesta y a alguien se le ocurrió fotografiarla. Como es natural, el negativo reprodujo la imagen con total inversión de tonalidades y desplazamiento lateral (lo izquierdo pasó a ser derecho y viceversa). Entonces los huesos secos adquirieron vida pues en el gabinete del fotógrafo el grosero diseño impreso sobre la superficie del lienzo se mostró según su verdadera identidad: imagen fidelísima del Hijo de Dios crucificado. Quienes hasta entonces habían mirado el lienzo lo habían encontrado desconcertante pues un negativo es una inversión del mensaje de luz. La placa del abogado turinés Secondo Pia, primer fotógrafo de la Sábana, terminó con el equívoco. ¡Aquella figura, con los ojos entornados en el descanso de la muerte, era real! ¡Mostraba el verdadero rostro del Señor! Con nitidez aparecían sus manos y pies perforados, la espalda destrozada por los azotes... Un verdadero quinto evangelio, libro de los dolores del Señor.

En 1931 Giuseppe Enrie obtuvo fotografías metódicas cuya perfección es inigualada. Gran cantidad de investigadores, entre ellos lumbreras de la ciencia, ha desfilado delante del Sudario y todos han llegado a la conclusión de que la imagen no es obra de falsario. El examen microscópico de las fibras de lino y las ampliaciones fotográficas confirman la imposibilidad de cualquier superchería. Y además ¿a qué falsificador se le habría ocurrido la idea de un negativo antes de Daguerre?

Detengámonos en el hallazgo del Dr. Max Frei: en la noche del 23 de noviembre de 1976 encontró sobre el lienzo granos de polen de plantas, hoy extintas, que florecieron en Palestina, y sólo en Palestina, 2000 años atrás. "La paleobotánica afirma que el polen más abundante depositado sobre el lienzo es idéntico al que se encuentra con más frecuencia en los estratos sedimentarios del lago de Genesaret, cuya antigüedad es de dos milenios".

"Nos ha surgido una luz de las tinieblas". Entre esas huellas y nosotros no ha habido intermediario alguno.

Tras cuatro páginas de estudios antropométricos, el Dr. Judica Cordiglia (que fija la estatura del Señor en 1,81 m.) concluye: "De estos datos vemos presentárenos un hombre antropométricamente perfecto, extraordinario, en toda su imponente hermosura, que se refleja en las suaves líneas del rostro". Y añade: "Si aceptamos el concepto unitario del organismo y el significado biológico del psiquismo... y la correlación... entre las características psíquicas y somáticas, tenemos que ver en El un individuo también psíquicamente perfecto... Su alto grado de perfección corporal, las características especiales y excepcionales... nos obligan a clasificarlo fuera y por encima de cualquier tipo étnico".

La Sábana lo muestra majestuoso, transido de Verdad, Dulzura, Serenidad, Paz, Perdón, Fortaleza. El Cristo de Da Vinci, el de Dürer, el de Rembrandt, cada uno de ellos va bien con ciertos pasajes del Evangelio. Este concuerda con todos, más bien los domina. El más hermoso de los hombres, la obra del Espíritu Santo en el seno de María... Pero también varón de dolores, familiar del sufrir.

Herida sobre herida

La Sábana ha recibido la impronta de la Pasión: contiene las estaciones del Via Crucis.

Los estudiosos distinguen cinco grupos de heridas (en la cabeza, dorso, pies, manos y costado). Por amor a la brevedad debemos contentarnos con una síntesis prieta de las conclusiones adquiridas, pero es bueno recordar que las obras de los expertos llenan volúmenes y volúmenes y nadie ha podido hallar contradicción entre la fotografía del cuerpo martirizado del Señor y la narración evangélica. El acuerdo es perfecto.

El hombre de la Sábana fue azotado según la usanza romana: es posible agrupar los golpes en conjuntos de a cuatro; el "flagrum" latino tenía dos correas con dos bolitas de plomo en la punta de cada una. Atendamos a los siguientes detalles. En primer lugar, la flagelación no ha sido casual y atropellada, como la que se infligía a los condenados a morir en cruz durante el camino al lugar de la ejecución. No, ésta ha sido metódica y controlada, casi científica. En segundo término, se ha evitado golpear en la región del corazón: la víctima debía quedar con vida pero hecho una llaga. Todo esto coincide con la intención de Pilatos: "Lo castigaré... y lo soltaré". El romano buscaba aplacar la rabia de los acusadores con una aproximación al último castigo.

Sobre la espalda del hombre del Sudario ha gravitado un objeto pesado y rugoso de unos catorce cm. de anchura. Su peso era de unos 65 kg.

La cabeza ha soportado un yelmo o cofia de espinas que ha perforado el cuero cabelludo. La nuca se muestra destrozada, y el cabello, que cae lacio a los costados del rostro, aglutinado por la sangre que lo impregna.

Las manos aparecen perforadas. Mas los clavos no atravesaron las palmas sino las muñecas. Casi todos los pintores han interpretado el "le atravesaron las manos" en el sentido de "las palmas". Pero la mano consta de carpo, metacarpo y dedos. Un clavo que atravesara la palma no habría podido sostener, colgado de él, un cuerpo de un peso de unos 80 kg. Los tendones de la muñeca, en cambio, son capaces de soportar una gran fuerza de tracción.

También los pies han sido traspasados. Finalmente, el costado derecho muestra una llaga producida por un instrumento de punta y corte (lanza). La estocada ha abierto el corazón: de esa herida fluye un reguero, netamente visible, color rojo granate. La parte del corazón que se extiende al lado derecho del esternón es la aurícula derecha, que se halla siempre llena de sangre líquida en los cadáveres recientes. Esa sangre salió por el conducto, a modo de túnel abierto por la lanza.

Del costado salió también agua: el Sudario muestra zonas que rodean la herida cuya coloración, menos intensa, es debida a la mezcla de sangre con "agua". Los médicos creen que ella es de origen inflamatorio o exudado y tuvo por causa los repetidos traumatismos torácicos sufridos por Jesús.

La lanceada fue infligida post mortem: no hay hinchazón en los bordes de la herida, y ello sólo sucede en un cadáver. El arma, además, fue empuñada por un soldado. Deducimos tal cosa porque el golpe al costado derecho es un lance clásico de la esgrima romana. Se apuntaba al costado derecho puesto que el izquierdo solía ir resguardado por el escudo.

Y así multitud de observaciones que confirman el relato evangélico.

La autenticidad de la Sábana está fuera de duda. Ahora entendemos que resultara "dura de soportar" aquella imagen pues en el Sudario Cristo había prolongado su Anonadamiento. Quien siendo Dios se vació de Sí Mismo, quiso grabar la luz con sombras, la majestad con la incongruencia, la dulzura con la hosquedad, la belleza armónica por medio de lo inquietante y grotesco.

Sí, es el Señor. Y sin embargo queda una cuestión de no poca monta: ¿cómo llegaron a grabarse las huellas sobre el lienzo? La tentativa de dar respuesta a esta cuestión hace que en muchos laboratorios y gabinetes del mundo los científicos lleven adelante una investigación apasionada.

Algunos atribuyeron la formación a emanaciones amoniacaes provenientes del sudor y de la sangre. Otros pensaron que el agua de la transpiración que bañaba el cadáver, en contacto con una tela impregnada de áloe y mirra, pudo ser el vehículo de la impresión. Pero estas y otras teorías chocan contra las constataciones de los especialistas: la difusión de los vapores no es ortogonal, ellos no se elevan únicamente en ángulo recto sino en todas las direcciones. ¿Cómo explicar entonces la exactitud perfecta del modelo, las rasgos grabados con infinita delicadeza?

"Hasta ahora no se ha encontrado en ningún lugar ni en ninguna tumba un lienzo fúnebre que ofrezca imágenes análogas a las del lienzo de Turín".

Y nos sale ahora al paso otro enigma: ¿cómo se apartó el cuerpo del Sudario? Porque resulta prácticamente imposible separar o despegar un solo coágulo de una porción de un lienzo sin estropear la impresión dejada en él por la sangre. Esto lo sabe cualquiera que se haya cubierto una herida con una venda. ¡Y aquí, sin embargo, las numerosísimas huellas en manos, frente, pies, nuca, brazos y costado, en la región frontal y dorsal, han quedado intactas!

Otra constatación asombrosa: el cuerpo parece haberse hallado en estado de levitación pues en ningún grupo de músculos es posible observar el aplastamiento y la mayor intensidad de grabación que uno espera encontrar en las zonas sobre las que todo el peso del cuerpo se descarga. No hay contornos musculares deformados.

Un aumento en relieve del Rostro mostró que sobre los párpados aparecen dos discos semejante a monedas, cuya función era, según la costumbre judía, impedir que los ojos quedaran abiertos. Un investigador, Wilson, ha encontrado una pieza de igual diámetro, acuñada en el año 30 ó 31 y que muestra la efigie de Poncio Pilatos...

Mientras tanto la Síndone tritura todas las explicaciones intentadas hasta ahora para responder a la pregunta "¿cómo apareció la imagen?". Todas, salvo una. Y el esbozo de tal respuesta es ya un atisbo de eternidad.

El signo de Jonás

En 1945 el mundo experimentó escalofríos al enterarse, por los informes de periodistas japoneses, que la explosión atómica de Hiroshima había volatilizado cuerpos humanos de los que sólo quedaban sombras dibujadas sobre el asfalto o paredes. La bomba había dejado la marca de las sombras que ella misma había proyectado con su resplandor.

El investigador inglés Geoffrey Ashe fue el primero en lanzar la hipótesis de que la figura de la Sábana es, de alguna manera u otra, una imagen obtenida por radiación y que las manchas de sangre no están en absoluto como en relieve sobre el tejido sino que están marcadas a fuego en él. Ashe logró

obtener, tiempo después, una imagen negativa sobre una tela exponiéndola a las radiaciones de un objeto de latón previamente calentado.

En 1977 vino la confirmación de la hipótesis: el espectroscopio daba igual longitud de onda para todos los elementos de la imagen (cuerpo, sangre, cabellos) y para las huellas de quemaduras que habían chamuscado el lienzo en los varios incendios a que estuvo expuesto en su bimilenaria historia.

En una noche fría de Jerusalén (muy por encima del nivel del mar) un cadáver en el hueco de una roca no podía quemar un tejido con radiaciones térmicas. ¿Qué pudo haber producido aquella descarga de calor?

Los investigadores estadounidenses, empleando el instrumental utilizado por la NASA para el estudio del relieve del planeta Marte, dieron con algo que produjo una conmoción semejante a la causada por las fotografías de Secondo Pia, hace ya ochenta años: la imagen impresa sobre el Sudario se halla "codificada" en tres dimensiones.

Una fotografía ordinaria está compuesta de luces y sombras que dependen de la ubicación del objeto que impresiona la placa con respecto a la fuente de luz (por ello es regla básica no tomar imágenes contra el sol: aquello que se quiere fotografiar queda necesariamente en sombras). En el caso de la Síndone, por el contrario, luces y sombras indican la distancia entre un punto cualquiera del cuerpo y el lienzo. Todo aquel que tenga ante sí una reproducción del Sudario observará que los puntos prominentes (nariz, bigotes, rodillas, etc.) aparecen más oscuros en el original (que es negativo) y más luminosos al invertir las tonalidades. Este fenómeno es uniforme sobre toda la considerable superficie del frente y del dorso. Y en el instante en que el cuerpo quedó impreso (misteriosamente en negativo), la oscuridad era absoluta. Ni en la figura frontal ni en la dorsal es dable observar rastro alguno de sombras directas o inducidas, proyectadas por un foco luminoso externo. Y es que... ¿dónde se podría colocar un hipotético foco entre dos superficies de 2,18 m. por 0,55 m. cada una, casi paralelas, distantes 0,35 m. entre sí, y con un cuerpo sólido y opaco entre ambas, para lograr un negativo uniforme? El juicio de los peritos ópticos es unánime: para que la intensidad luminosa de cualquier punto de un volumen indique distancia con respecto a un cuerpo que una superficie lo rodea y obra como objetivo **la luz debe proceder del mismo cuerpo, cuyos rasgos son registrados en la placa.** ¿Cuál es la causa de esa irradiación o fulguración uniforme?

El microanálisis acaba de revelar que tal fulguración ha formado sobre la superficie de la tela gránulos de naturaleza desconocida. Una fuerza física no identificada, que ha trabajado "en seco", imprimió la imagen sobre una sola cara del lienzo, sin penetrar en el espesor del tejido, que sin embargo es extraordinariamente delgado.

"Es imposible hallar explicación a todo esto si no admitiendo que el Sudario ha envuelto un cuerpo al que sobrevino algo extraordinario" (Geoffrey Ashe).

"Estamos en presencia de un caso único en toda la Historia. Hemos intentado por todos los medios imaginables reproducir tal tipo de huellas en nuestros laboratorios. Hemos fracasado".

Todo esto es ciertamente inexplicable... a no ser que el cuerpo de Cristo crucificado fuera ya el cuerpo de Cristo resucitado. Pues si 1) el cuerpo no pesaba sobre el estante de piedra, 2) la imagen no se formó por contacto, 3) la irradiación fue uniforme a lo largo y a lo ancho, 4) todo el cuerpo era foco, 5) la tridimensionalidad excluye todas las explicaciones propuestas que no sean las de una fulguración, una sola causa es capaz de explicar la asombrosa grafía da la Síndone: RESURREXIT.

La Sábana Santa da testimonio, tanto cuanto puede un objeto de este mundo, de la inauguración de una nueva Creación en la Persona de Aquel que ha prometido hacerlo todo nuevo.

"...pero el hecho es que Cristo resucitó" (1 Cor. 15, 20)

No creemos en la Resurrección porque tengamos el Sudario. No; antes bien vemos en este lienzo la huella de Dios, trazos que concuerdan perfectamente con lo que la Iglesia enseña, la Escritura narra y los mártires acreditan con la efusión de su sangre.

La Resurrección de Cristo es un profundo misterio. Nuestro saber científico carece de experiencia de cuerpos glorificados y, por ello, del análisis del Santo Sudario, no puede pasar a afirmar la Resurrección del Señor. Pero la Resurrección es un hecho histórico pues fue empíricamente constatable para los Apóstoles y la primera comunidad cristiana. Asimismo se encuentra en conexión con una serie de hechos intrínsecamente históricos, como los milagros psicológicos de la transformación de los discípulos, la conversión de millares que habían visto poco tiempo antes a Cristo colgando de la cruz, la incapacidad judía de mostrar el cadáver y refutar tanto testimonio, la conversión —tan cuesta arriba— del mundo entero, la certeza repentina de que el Señor tenía una **nueva vida** (no como Lázaro, a quien se le había prorrogado una existencia mortal: comer, trabajar, cansarse, dormir... y morir otra vez), una vida de otro orden, antes inimaginable para cualquiera de ellos y que de pronto comenzó a ser históricamente constatable para todos.

El Sudario de Cristo reafirma lo que todos los miembros de la Iglesia, siempre y en todas partes creyeron. O, mejor dicho, casi todos, hasta hace poco tiempo...

Como todo el mundo sabe, nuestra época se diferencia de las anteriores en que usamos luz eléctrica, escuchamos radio, nos servimos de los adelantos médicos y quirúrgicos, etc. ¿Quién podría vivir entre tanto refinamiento tecnológico y al mismo tiempo creer en los milagros del Nuevo Testamento? Esta es la pregunta que se hace Bultmann, y para evitar que el hombre de hoy sea víctima del desamparo religioso, él, y con él sus pedisecos, exégetas y teólogos numerosos, intentan depurar el Evangelio de toda formulación mitológica "para hacerlo más aceptable al hombre de hoy".

En esta filantrópica poda cae no sólo el milagro sino cuanto suena y huele a sobrenatural: la trascendencia de Dios, la preexistencia de Cristo, su envío a la humanidad por el Padre en la plenitud de los tiempos, la actividad personal del Espíritu Santo, e así vía.

Un pensador inglés ha comparado este nuevo sesgo teológico a la desfelinización de un gato de Angora: se le van quitando los bigotes, luego las orejas, después los ojos fosforescentes, las garras, la cola, las patas... y por fin sólo queda una sonrisa felina flotando felizmente sobre la negra felpa de fondo.

Con oídos de iniciados atendamos a las palabras de Bultmann: "Los discursos de Jesús tienen como raíz un antiguo poema gnóstico, tal vez en siríaco o en arameo, al cual se le han añadido una serie de narraciones...". F. C. Grant no piensa de distinta manera: "La historia como tal no tiene significado alguno para Juan. El pasado cuenta para él sólo como parábola...".

Estos teorizadores de las cosas de Dios hacen del Nuevo Testamento un conjunto de elaboraciones e interpretaciones de la primitiva comunidad cristiana. La tradición oral, las situaciones de la vida (Sitz im Leben), la catequesis, la urgencia misionera y apologética, van formando paradigmas, narraciones de milagros, mitos, leyendas, exhortaciones, símiles, parábolas, denuncias

proféticas, mandamientos cortos, mandamientos largos, reglas comunitarias, proposiciones "Yo", apotegmas, revelaciones... Luego "alguien" (¡vaya uno a saber cómo!) recoge todas esas piezas como quien junta ojos, nariz, orejas, brazos, manos, pies, pulmones... encola todo y "Ecce homo". La historia de las formas (Formgeschichte) **ha decidido** que así han surgido los Evangelios: un rompecabezas de fragmentos independientes que reflejan los pareceres de los primeros cristianos y nada tienen que ver con la historia.

"No soy lo bastante instruido como para ser ateo", decía un humorista. Cuantos por un motivo u otro no hemos podido todavía deshacernos del sentido común y continuamos inscribiendo nuestros nombres en la lista de los no suficientemente instruidos, no podemos dejar de pensar que si tal hubiese sido el grado de veracidad del Nuevo Testamento los judíos se habrían lanzado en masa a contradecirlo. Es un hecho generalmente admitido que la Sinagoga no había recibido de lo alto la gracia de una comprensión hegeliana de la verdad. Sí en cambio había recibido (de lo bajo) el máximo interés en oponerse con todas sus fuerzas a la difusión de la buena nueva. Y sin embargo los primeros impugnadores de la veracidad de los textos evangélicos aparecen recién en el siglo II, muertos ya los testigos presenciales de los hechos en cuestión. Tenemos además certeza de que estas obras se encontraban ya redactadas mucho antes del final del siglo I. Entre mil razones: los arqueólogos datan alrededor del año 70, papiros con fragmentos de los Evangelios de San Juan y de San Marcos.

Una simple redefinición de la verdad permite que la inteligencia de aquellos presuntos sabios proceda sin necesidad de ajustarse a lo que fue, es o será, a la lógica o a la metafísica. La verdad ya no es la adecuación entre lo expresado y la realidad. La pseudo-exégesis parece tener por cierto que una palabra es verdadera cuando expresa lo íntimo del alma, cuando el gesto o la imagen logran simbolizar la experiencia del sujeto. Que esa palabra, gesto o imagen tengan o no correspondencia con los sucesos de la realidad extramental, ello es de mínima importancia y sólo puede atormentar a una mente obtusa. "Bultmann sitúa la verdad (evangélica) en el alma de los creyentes y protesta contra la insistencia conservadora en la objetividad de esos relatos".

Durante dos mil años, y deslizándonos por el plano inclinado de la facilonería, los textos evangélicos fueron interpretados en crudo, cuando ellos no pretendían dar más que símiles y representaciones de un perfil fugitivo, el alma de los primeros cristianos.

En "Ser Cristianos", Hans Küng (neo-mártir de los derechos humanos) de este modo parte con los pequeños el pan de la palabra divina: ¿La tempestad calmada en el lago de Galilea? Puede estar basada en el salvamento de un naufragio gracias a la oración... y a los gritos de socorro. ¿La moneda en la boca del pez? Una exhortación a pescar y pagar los impuestos con el fruto de la pesca. ¿Cómo no advertir que la oreja cortada es "un episodio que puede atribuirse al gusto del adorno y de la exaltación?". La maternidad virginal de María "expresa la progresiva biologización de la dignidad cristológica del engendrado"...

Creemos haber comprendido: valiéndonos de la inocente estratagema de reemplazar a cada verbo por su contradictorio, expedito tenemos el camino que lleva a la significación profunda de la palabra divina. Así cuando la "saga etiológica" (?) afirma que la Sagrada Familia huyó a Egipto debemos entender que tranquilamente permaneció donde se hallaba, fija como estaca, sin moverse un palmo a diestra ni a siniestra; la conversión del agua en vino no requiere mayores explicaciones pues entre nosotros cualquier fraccionador conoce al dedillo las técnicas de "transformación". Y donde la "leyenda" narra que alguien resucitó, con la misma claridad de la evidencia entendemos que ese tal pasó del reino de los muertos a un nuevo género de existencia en que

se hallaba tan vivo como un gato tras su séptimo accidente fatal. Un verdadero juego de niños. E irrefutable: ¿a qué grado de certeza no llegaron quienes, con tan grande multitud de palabras registradas en el diccionario, se obcecaban en que "sí" precisamente significara sí, y "no", no?

En resumen, el Evangelio es una "novela de tesis". No hay que pretender que la historia que narra se haya verificado objetivamente. Los relatos de San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan intentan sólo darnos una representación del alma cristiana.

Es el nuevo cristianismo para el hombre de hoy. Un cristianismo que pone el énfasis menos en Cristo que en el cronolátrico "hoy". ¡Y nosotros creíamos a pie juntillas en la verdad de "Cristo ayer, hoy y siempre... Suyos son los tiempos y los siglos eternos"!

"Se acercaron los saduceos que no creían en la resurrección"

El punto que ha concentrado el esfuerzo dialéctico de estos decadentes aguafiestas es precisamente la Resurrección. El escepticismo senil y paralizante de los pseudo-exégetas y teólogos de moda no podía tolerar esta interferencia del Señor en nuestros asuntos. La Resurrección es el Milagro Rey, intervención directa del Creador para vindicar la Divinidad de su Hijo y mostrar nuestra vocación a la Vida definitiva con El. Mas la Resurrección no es compatible con las hipótesis y puntos de partida de la hodierna ciencia sagrada. Por tanto era necesario escamotearla a fuerza de reinterpretaciones. ¡Al fin y al cabo estos pseudo-teólogos tienen el monopolio de la palabra de Dios y para descartar el Magisterio y la Tradición usan precisamente de un estilo magisterial con el que dictan la norma!

"Los discípulos sufrieron una alucinación patológica". "Son visiones neuromáticas". "Es la termal ascendente de esperanza" (?). "Cristo es la Palabra: anunciarla es la Resurrección". "La resurrección no consiste en levantarse Jesús de entre los muertos como hecho físico, sino en el kerygma y su impacto".

Lo de siempre: no es verdadero pero tiene mucha miga...

"La Resuscitación no se refiere a una intervención sobrenatural localizable y detectable en el espacio y en el tiempo" (Hans Küng). "La Resurrección es objeto de fe y por tanto está fuera de la historia: no hablemos de ella". "Es un mito transhistórico". "Es el prisma eidético necesario para entender el paso de las condiciones terrenas al mundo escatológico de Dios. Toca a la exégesis esclarecer en qué medida hay reminiscencias históricas en esos relatos de Pascua" (Adolf Kolping). "Se nos quiere hacer creer que el Resucitado es una especie de mago capaz de atravesar paredes" (Hans Küng). "Y cuando se nos dice, como si fuésemos ignorantes, que ascendió a los cielos, debemos responder: ¡Ah! ¿sí? ¿y en qué dirección? ¿y a qué velocidad?" (Hans Küng).

En Rusia prohíben celebrar la Resurrección, nosotros simplemente la descafeinamos.

Durante dos mil años hubo fe en ella como hecho físico, así como en la transubstanciación, y en la multiplicación de los panes. Mas en realidad las generaciones de cristianos fueron víctimas de una falsa interpretación semántica...

"La mente moderna no puede aceptar la idea de una resurrección corporal". Y la mente moderna es infalible por el simple hecho de ser moderna. Pero ser moderna tiene un peligro: uno puede encontrarse impensadamente pasado de moda.

Dicen que una teoría es verdadera cuando ninguna experiencia la refuta. Mientras los hipercríticos siguen deambulando en la niebla teutónica de sus "hasta aquí nos hemos referido a", "a esto se podría objetar", "esto da necesariamente pie para preguntar", "con toda serenidad debemos sin embargo admitir", "teóricamente se podría pensar", "esto supuesto podemos concluir provisionalmente", y no han probado NADA, nosotros hemos topado con lo insospechado: el último testigo de la Resurrección, que había permanecido mudo durante diecinueve siglos. Y cada año que pasa su mensaje es más claro, y al captarlo nos entra de nuevo el escalofrío que debió sentir el Evangelista en la gruta cuando VIO y CREYO: pues TODO en ese lienzo sagrado concuerda con la fe de la Iglesia.

Si hay algo que define la decadencia de nuestra actual ciencia sagrada es el contraste entre la VALENTIA de los apóstoles, mártires y primeros cristianos al proclamar la Resurrección de Cristo y la COBARDIA de estos teofilósofos. Aquéllos se dejaron despellejar a latigazos gritando "¡Resucitó!"; nuestros modernos Doctores de la Ley ("Cuidado con los Doctores de la Ley", dijo Jesucristo: Mc. 12, 38) están cobrando suculentos derechos de autor para informarnos de que hemos sido unos ingenuos.

Mas "los muertos que vos matáis gozan de buena salud". Tiene la palabra la Presencia contenida en ese paño fúnebre que revela al Dios de Vida: "Erráis porque no conocéis las Escrituras y el poder de Dios".

El Amor ha hecho lo imposible

Ahí está aquel rostro de muerto iluminado por la luz interior de la Vida divina. Nadie podría añadirle una pincelada.

¡Ha vencido el León de Judá! Tanto amó Dios al mundo que le dio su Hijo Unigénito para que el mundo viviera. Muerte, ¿dónde está tu victoria?

La victoria del Señor sobre la muerte es el prototipo de la nuestra. "Donde estoy Yo quiero que también estéis vosotros". La Verdad resplandecerá sin velos en la fruición inefable de la Belleza y el sereno equilibrio de la Paz. Será el reino perfecto del Amor.

Buena parte de esta recensión está tomada literalmente de las páginas de "El Último Reportero". Recomendamos con toda el alma este libro del P. José Luis Carreño ("Y a mí, el menor de todos, me ha sido concedida esta gracia: evangelizar la Síndone"), extraordinariamente útil y revelador para cuantos posean rudimentos de teología. Para "el hombre de la calle" (al que se dirige el P. Carreño) talvez resulte más accesible "El Sudario de Cristo", de Manuela Corsini Ordeig, Rialp, 1979.

La Sábana Santa nos pone en presencia de la primera misa. Es un nuevo camino de Emaús. Al darnos a Cristo paciente y resucitado permite atisbar el misterio de la Eucaristía: ambas son devociones blancas; ambas, excesivas para la sensatez de un mundo insensato.

Y también revela, tangencialmente, a la Madre del Señor. La carne y sangre, el precio de nuestra redención, es el que Dios tomó en las entrañas de su Esclava. Ahí están las huellas del día de ira, terrible juicio del Creador sobre la Creación vuelta vana, que María soportó sin desfallecer al pie de la Cruz. Pero nuestro Dios es Dios de vida: ese lienzo sagrado nos pone ante el regocijado final de la virgen hija de Sión. "Y ya no habrá más llantos ni muerte porque lo antiguo ha quedado atrás... He aquí que lo hago todo nuevo".

P. CARLOS BIESTRO

M. LANDERCY, *Le Cardinal Stepinac*, Apostolat des Editions, París, 1981, 318 pgs.

Una vez más la figura del gran Cardenal de Croacia acaba de ser villipendiada. El 27 de enero del presente año, Jakov Blazevic, antiguo procurador de la República socialista de Croacia, rehace en sus "Memorias" el proceso contra Stepinac y repite todas sus mentiras. El 10 de febrero siguiente, en la Catedral de Zagreb, llena hasta el tope, el actual Arzobispo defendió durante tres cuartos de hora la memoria de su antecesor, siendo luego largamente ovacionado.

¿Quién era Stepinac? La pregunta parece vana para los que en nuestra adolescencia hemos conocido y admirado las figuras de los obispos mártires del terror comunista. Pero ¿cuántos de nuestros jóvenes de hoy han oído hablar siquiera del ilustre Cardenal? Varios seminaristas que mientras yo leía la presente obra vinieron a mi cuarto, al expresarles mi admiración por este gran héroe, me preguntaban ¿quién fue Stepinac?

Nada pues más oportuno que la aparición de este libro. Tras una exposición de la historia de Croacia, patria del Cardenal, de esa "Croacia semper fidelis", como la calificara Juan Pablo II al cumplirse un nuevo centenario de la independencia de esa noble nación, acaecida en el año 879, de esa Croacia "antemurale Christianitatis" ("baluarte de la Cristiandad"), como la llamó en su momento el Papa León X, por ser el dique que contuvo el avance del Islam durante largos siglos de confrontación, tras esa exposición histórica, digo, el A. pasa a relatar la vida del obispo croata.

Por los datos que Landercy nos ofrece advertimos que ya desde joven Stepinac supo unir en su corazón los dos grandes amores que polarizaron su existencia: Dios y la Patria. El joven que en 1922 (Stepinac nació en 1898) llevó durante una procesión juvenil la bandera croata es el mismo que al escribirle a su novia por últi-

ma vez para comunicarle su decisión de entrar en el Seminario, le revelara su deseo de derramar, si fuese necesario, hasta la última gota de su sangre para que el pensamiento católico triunfase en Croacia.

Hizo sus estudios de seminarista en el Collegium Germanicum de Roma con halagüeño éxito. Al llegar el día de su ordenación, cumplidos ya los 33 años, no sin un presentimiento, eligió por lema la frase del Apóstol: "No me quiero gloriar sino en la cruz de Cristo que ha hecho del mundo un crucificado para mí y de mí un crucificado para el mundo" (Gal. 6, 14). A la hora del almuerzo, el recién ordenado encontró junto a su servilleta una rosa roja. "¡Flor roja del mártir!", exclamó. A los cuatro años de ordenado fue elegido Arzobispo Coadjutor con derecho a sucesión del benemérito Arzobispo de Zagreb, Mons. Bauer. En su discurso de toma de posesión, Stepinac evocó la fe profunda de los antepasados que durante trece siglos ha iluminado como un faro a todo el pueblo croata, deseando que esa fe permaneciera sólida en el alma de su pueblo. Bien sabía Stepinac, por habérselo enseñado la historia de su Patria, que con frecuencia los Obispos de Croacia habían tenido que ser además de jefes religiosos, jefes culturales y hasta militares, para defender la herencia nacional croata, su lengua y sus tradiciones.

En 1936 muere el Arzobispo de Zagreb y Stepinac lo reemplaza. En 1939 estalla la Guerra Mundial. Stepinac no es hombre de partidos. Y fustiga siempre que haya que fustigar. Denuncia los atropellos de los alemanes e italianos, al tiempo que afirma que "la Iglesia católica no puede estar de acuerdo ni con el liberalismo, ni con el marxismo ateo" (p. 82). El vivía la fe católica, o mejor, la fe era su vida, lo que le permitía discernir la verdad del error. Exhortaba a su Croacia, ahora independiente, a ser fiel a sus tradiciones católicas, ya que el catolicismo estaba entretejido en la trama del alma nacional, así como al rechazo de todo lo que fuera contra Dios y la Patria. De ahí la claridad de su palabra: "Los principios de

la Iglesia católica no pueden estar de acuerdo con el comunismo. Ante todo porque el fin del comunismo es la destrucción de la religión: se quiere arrancar el alma a su Dios; además, la doctrina comunista reduce al hombre a la pobreza sobre la tierra porque, al no tener ya ideal religioso, el hombre pierde también el sentido de la patria y de la vida acá abajo" (p. 96). Exhortaba a sus fieles a no ser frágiles como cañas sacudidas por el viento, sino a "permanecer firmes y decididos aunque haya que morir por la verdad... No hay que caer de rodillas ante las mentiras del espíritu del tiempo presente que, de todas maneras, va a pasar como la hierba de los campos... Permanezcamos de pie, junto a Dios" (pp. 97-98). Y denunciaba a los católicos cobardes que decían a la vez sí y no, y que pretendían "danzar sobre los dos pies", siguiendo al mismo tiempo a Cristo y a Satán.

Ningún temor lo arredraba. Cuando, momentos antes de comenzar una de sus homilias, se le acercó un partisano para advertirle: "Cuidado con lo que dice, que los alemanes están por perder la guerra", le respondió: "El Arzobispo de Zagreb dirá lo que debe decir. No pedirá permiso a nadie como nunca lo ha pedido a ningún gobierno" (p. 100). Y pronunció un espléndido sermón sobre lo que es la paz verdadera: no es paz el simple fin de la guerra sino la tranquilidad en el orden, no es paz la dictadura de una clase sobre el resto de la sociedad, ni matar impunemente a intelectuales y sacerdotes inocentes, ni conculcar los derechos de Dios. "Que todos sepan que el Arzobispo conserva la cabeza alta, suceda lo que sucediere, porque su conciencia está tranquila" (p. 102).

El 8 de mayo de 1945, el ejército partisano de Tito entra en Zagreb. Stepinac no quiere huir, no puede separarse de su pueblo. Empieza la persecución, se quitan los crucifijos de las clases, se organiza la propaganda atea. El Arzobispo de Zagreb, presidente de la Conferencia Episcopal, junto con los demás Obispos de Croacia publican una valiente Pastoral en

que se denuncia la situación. "Total — comentó—, no se muere sino una vez; que hagan lo que quieran, pero yo no dejaré jamás de predicar la verdad" (p. 131). Los comunistas comienzan a juntar firmas para solicitar su condena a muerte, los diarios lo señalan como "el más grande enemigo del pueblo". Tito pide al representante de la Santa Sede que lo cambien por otro obispo más "prudente". En vano. Stepinac es llevado ante un "Tribunal Popular" y comienza esa parodia de juicio que Pío XII calificó de "tristísimo proceso". En el fondo, no era Stepinac el juzgado sino la Iglesia católica en Croacia. Monseñor pronuncia su declaración ante el Tribunal; los "jueces" ríen sarcásticamente mientras habla; Stepinac termina: "Me creáis o no, ello no tiene importancia. El acusado, Arzobispo de Zagreb, sabe no solamente sufrir, sino también, si es menester, morir por sus ideas!" (p. 149). Dos abogados hacen su defensa con argumentos que si bien no nos satisfacen se adecuaban a los oídos de ese pseudotribunal. El 11 de octubre de 1946 Stepinac es condenado a la cárcel y al trabajo forzado durante 16 años así como a la pérdida de los derechos civiles y políticos durante 5 años, por crimen contra el pueblo y el Estado. Comentó entonces el Osservatore Romano: "Si el Arzobispo de Zagreb hubiera aceptado marchar en la línea fijada por el partido comunista, hubiera sido, por el contrario, venerado, pero en tal caso habría traicionado a Cristo".

Fue entonces conducido a la prisión de Lepoglava, llena de presos políticos. "La persona de Mons. Stepinac se hizo el símbolo de la esperanza y un modelo de fuerza física y moral. Lo veían pasear con la cabeza alta, en su sotana negra" (p. 211). Si bien no sufrió las terribles torturas de Mindszenty, sin embargo no le ahorraron injurias ni molestias, aislándolo de los demás prisioneros, y antes de cada visita se le indicaba lo que podía o no decir. "La Fe era su baluarte contra la desesperación. No pudiendo ya servir a Cristo ocupándose de sus fieles, lo hacía por la oración y el sufrimiento silencioso" (p. 214). En su agenda escribió: "Omnia ad majorem



Dei gloriam, y agregaba: mi prisión también" (ib.). En 1951 le permitieron salir de esa cárcel para asignarlo con residencia forzada a su pueblo natal de Krasic. Pero aun allí era continuamente interrogado por la policía secreta. Se dedicó entonces a traducir vidas de santos, a comentar las letanías de Nuestra Señora, del Sagrado Corazón, y a redactar homilias, rezando siempre a Dios para que salvase al heroico pueblo croata y conservase íntegra su fe. "No hay que desesperar —decía—, porque aun cuando el comunismo deja huellas en nuestro pueblo y tenemos las manos atadas por esa ideología pérfida, aun cuando algunos han defecionado, somos sin embargo mejores que los pueblos del Oeste, saturados de bienes materiales pero que se ahogan en la inmoralidad y el ateísmo. A Dios gracias, mi pueblo ha permanecido fiel a Dios y al respeto debido a la Santa Virgen" (p. 217).

Lo que intentaba el Gobierno era separar a los católicos de Roma. En 1952 Stepinac entendió la intención, comparando ese estado de cosas con el de la Revolución Francesa. El método comunista era hacer pasar a los croatas al cisma de los ortodoxos. "Pero —afirmaba— si las tendencias Gran Servia y el comunismo están unidas, ellas no cuentan en relación al factor principal que es Dios" (p. 220). Fracasando este método los comunistas intentaron otro: la creación de una iglesia nacional. En 1954 Stepinac se enteró de que algunos sacerdotes habían defecionado aceptando integrar las "asociaciones patrióticas" de los "sacerdotes del pueblo". Escribió a los Obispos que no cedieran en esto, y que lo mejor era que excomulgaran a dichos sacerdotes, para que el pueblo supiese seguir la voz de la verdadera Iglesia y no la de los traidores. El Poder cerraba asimismo los seminarios: "Más vale que permanezcan cerrados a que caigan en manos de los agentes del Gobierno y se conviertan así en nidos de ateísmo", decía. Pío XII lo apoyaba plenamente.

Durante sus años en Krasic mantuvo un gran comercio epistolar, aun cuando en ocasiones debía hacerlo a escondidas. Esas cartas revelan las

cualidades de su corazón sacerdotal, su amor por Cristo, por la Iglesia, por las almas, por su pueblo croata. Su lectura calma el espíritu, suscita el entusiasmo por los grandes ideales, consuela, eleva, contagia magnanimidad. En una misiva que dirigiera al Cardenal Spellman, Arzobispo de New York, lo exhortaba, a él y a todo el pueblo norteamericano, a no tener miedo al comunismo, que en última instancia no era sino un coloso con pies de barro. Pío XII lo admiraba más y más, lo consideraba un Obispo valiente e intrépido, un santo, decía, y tenía una foto de él en su cuarto. En 1952 resolvió hacerlo Cardenal, lo que provocó las iras de la prensa yugoslava contra el Papa y el Arzobispo, al punto que el gobierno rompió sus relaciones con la Santa Sede. Stepinac no cedía. "Es imposible —declaraba—, que se llegue a un acuerdo entre el Estado y la Iglesia, porque, en tal caso, el comunismo debería abandonar sus tesis principales y sus reglas fundamentales; es precisamente lo que no quiere. Por tanto no hay acuerdo posible" (p. 227). Por otra parte, nunca quiso aceptar una amnistía, lo cual hubiera implicado que reconocía su culpabilidad. En 1956 le refuerzan la custodia; en el curso de sus paseos cotidianos algunos de sus guardianes le pisan constantemente los talones para molestarlo y burlarse de él; no había mucha diferencia, decía, entre la prisión de Lepoglava y la detención vigilada de Krasic. Sin embargo no retrocedía ni un centímetro. Tal era su decisión, según se lo manifestó en una ocasión a Mons. Silvio Oddi, encargado de negocios de la Nunciatura de Belgrado, quien lo visitara en Krasic: "Morir, sí, ceder, no. Jamás la Iglesia de Croacia se separará de Roma" (p. 232). Nada temía tanto como la cobardía: "No sé si veré el triunfo de la Iglesia en nuestra Patria —decía en una de sus cartas—. Pero de lo que estoy seguro es que serán numerosos los que verán una resurrección religiosa tal como la Historia no la ha vivido... El único peligro es la debilidad del alma, la pusilanimidad. No hay otro" (pp. 232-233).

Admira la sencillez con que vive el

Cardenal, su amor a la naturaleza, a los pobres de su pueblo, siempre regalándoles lo que le podía sobrar y guardando sólo lo imprescindible. Impresiona asimismo su gran dignidad en el dolor, así como su sincera humildad que rehúya todo elogio. Sufrió cuando le contaron que Pío XII había dicho que "el Cardenal de Croacia era el más grande Prelado de la Iglesia católica". En 1959 cumplió 25 años de Obispo. Juan XXIII, recientemente elegido como Sumo Pontífice, le envió una carta pletórica de alabanzas.

Stepinac se sentía cada vez más enfermo. Los médicos aconsejaron llevarlo a Zagreb, cosa que el Gobierno aceptó con tal que él lo pidiera: "Aunque yo deba morir, no les pediré nada" (p. 243). Según los médicos, su enfermedad fue causada por las emociones psíquicas y nerviosas que sufría al ver los intentos del Gobierno por crear una Iglesia nacional, así como el incremento de la asociación de "sacerdotes del pueblo", y más cercanamente las molestias que las autoridades ocasionaban al párroco de Krasic, que lo alojaba. Alguno aconsejó que para ahorrarle sufrimiento no le contaran las noticias malas, pero al saberlo se negó rotundamente: "Se trata de una cuestión vital para la Iglesia, y yo no puedo callarme" (p. 245). Día a día se sentía peor, y deseaba que Dios viniese a buscarlo: "Lo importante es que no nos hemos dejado vencer y no hemos cedido" (p. 246). Pensó entonces en un sucesor para su sede y, por consejo suyo, el Papa eligió a Mons. Seper como Obispo coadjutor. "Conozco muy bien a Seper —decía—, y sé que no lo intimidarán. Gracias, mi Dios; no me he equivocado... no cederá... si es menester, irá incluso a prisión" (p. 249). No deja de ser emocionante que fuera el mismo Mons. Seper, hoy Cardenal, quien en una reciente alocución llamase a Stepinac "el hombre de la fe de granito". "Cuando se trataba de la fe no hacía ni concesión ni negocio" (p. 299).

Dos meses antes de su muerte libró su última batalla con las autoridades comunistas. Lo convocaron a la comisaría de Krasic para deponer en un juicio contra el rector de un Se-

minario. Ya casi no podía moverse, pero estaba contento porque ello le ofrecía la ocasión de expresar por escrito lo que quería decir. Y así el 4 de diciembre de 1959 envía una carta a las autoridades civiles, donde, entre otras cosas, afirma: "Yo combato la ideología del partido comunista, porque estoy persuadido de su error y de su falsedad, ¿pero se puede sacar de esta actitud la conclusión de que combato al Estado? Si es legal que el partido comunista yugoslavo luche desde hace quince años contra la Iglesia católica a hierro y fuego, separando a la gente de la frecuentación de las iglesias, impidiéndoles el bautismo de sus hijos, haciéndoles imposible la formación religiosa de la juventud y el matrimonio religioso; si es legal que el partido comunista destruya las escuelas y las instituciones católicas, las imprentas, los diarios y sus propiedades, y que cometa numerosos actos de persecución, ¿cómo se me puede reprochar que yo eleve la voz para defender el depósito sagrado del catolicismo?... Si el Régimen juzga que muero demasiado lentamente, entonces que me haga acabar corporalmente como me ha asesinado jurídicamente hace catorce años. San Cipriano dio 25 piezas de oro al verdugo que iba a decapitarlo. Yo no tengo oro pero puedo rogar por los que me persiguen, y por la persona que, eventualmente, acabará con mi vida... He debido hacerme violencia para hablar del trato inhumano que se me inflige desde hace muchos años. Ya lo decían los antiguos Romanos: hay límites para todo. Los que me mantienen en prisión pueden seguir montando la guardia y los que montan la guardia hacerme la vida imposible en razón de las órdenes que reciben de vuestra parte. Yo conozco mi deber. Con la gracia de Dios, quiero cumplirlo hasta el fin sin el menor odio, sin ningún sentimiento de venganza hacia nadie, pero quiero cumplirlo también sin temer a nadie" (pp. 256-257). Stepinac deseaba que esta carta fuese conocida por los Obispos, ya que "los incitará a no ceder" (p. 259). Los comunistas se vengaron en la familia del Cardenal.

El período de la vida de Mons.

Stepinac que va de 1945 a 1960, ha sido llamado por el Card. Seper "período de maduración". Sus palabras, sus predicaciones, sus cartas, su visión de los acontecimientos de la Iglesia y su denodada lucha por conservarla fiel a Cristo, indica el grado de esa maduración espiritual. Stepinac era realmente un santo. Los sufrimientos de los últimos meses dieron el toque final. En medio de su dolor, no dejaba de mirar una imagen de Nuestra Señora que tenía en su cama; a Ella, la Madre del Buen Combate, le atribuía toda su fuerza y coraje. El 10 de febrero de 1960, recurriendo a las últimas energías de su voz desfalleciente, pidió que le acercasen el cirio encendido que había bendecido el 2 de ese mismo mes, símbolo de la luz de la fe por la cual luchó hasta el fin, y murió así iluminado exclamando: *Fiat voluntas tua*. Una multitud acompañó su cadáver a la catedral de Zagreb, en cuya cripta fue sepultado. En el elogio fúnebre, Mons. Seper, su sucesor, dijo que la presencia de Stepinac le parecía ahora mucho más intensa que mientras estaba en vida. Es una peculiaridad de los Santos. Y el Card. Feltin, Arzobispo de París, en el funeral de Notre-Dame lo llamó "el mártir de los tiempos modernos". Sobre la tumba, siempre llena de flores, de aquel a quien Pío XII denominó "la más luminosa imagen del heroísmo" acuden aún hoy los débiles, los indecisos, los perseguidos, para beber coraje.

En esta época de tanta cobardía y defeción, resulta exaltante la figura del heroico Cardenal croata, cuyo proceso de canonización ha sido solicitado. Es lamentable que, como insinuaba al comienzo, nuestra juventud católica no conozca a estos campeones de la fe. Porque junto a Stepinac, habría que poner a Josef Slipyj de Ucrania, a Stefan Wyszynski de Polonia, y a Jozsef Mindszenty de Hungría, en esta galería de héroes de la fe en el siglo XX. Durante la época de las primeras persecuciones, los fieles conocían de memoria las pasiones de sus mártires, veneraban su memoria y guardaban reliquias de ellos. Hoy casi nadie se interesa por los mártires contemporáneos y eso que en nuestra época la

Iglesia ha derramado más sangre que nunca, la sangre de sus mejores hijos. ¿No sería asimismo conveniente que alguien escribiera las vidas de estos héroes para que especialmente la juventud, sacudiendo su mediocridad y dejadez, se enardezca en el servicio de Dios, de la Iglesia y de la Patria?

Terminemos este comentario transcribiendo algunos párrafos del testamento de Stepinac:

"Debiendo despedirme de vosotros, mis queridos fieles, creo necesario dirigiros algunas palabras que sean como mi testamento espiritual...

"En medio de nosotros se han infiltrado hombres ateos que, aunque en minoría (en la hora en que escribo son apenas el 2%), han hecho todo lo posible para arrancar el nombre de Dios de vuestras almas y haceros —dicen— felices aun sin Dios. Pero yo, mis queridísimos fieles, en el momento de dejar este mundo, debo decir, a propósito de toda tentativa de este tipo, lo que decía el profeta Isaias: 'Pueblo mío, los que te dirigen te extravían y tuercen el camino por donde tú debes pasar' (3, 12). ¿No habéis jamás oído lo que dice el poeta inspirado del Señor: 'Si Dios no edifica la casa, en vano trabajan los que la edifican; si Dios no guarda la ciudad, en vano el centinela vela a sus puertas' (Ps. 126, 1)? Querir ser feliz sin Dios es querer construir la torre de Babel cuya erección provocó la confusión de lenguas entre sus constructores y su dispersión a través del mundo. ¡Así les sucederá sin duda en el futuro! Toda tentativa de asegurar la cultura, la civilización y el bienestar a un pueblo, sin el socorro de Dios, significa consumir su pérdida en el tiempo y en la eternidad. Por eso, queridos hijos, yo también, en el momento de despedirme de vosotros, os dirijo las palabras de San Pablo a los Filipenses: 'Manteneos firme en el Señor' (4, 1)...

"Dios, grande y bueno, no ha abandonado al hombre después de su caída en el paraíso terrenal, aunque lo merecía. Más aún, tanto ha amado al mundo que envió a su Hijo para salvarlo... para transportarnos al reino

de su Hijo bienamado. Este reino, es la iglesia de Cristo, la Iglesia católica, tan antigua como la fe cristiana. Ella jamás ha cambiado su doctrina, ni siquiera una iota; sino que enseña hoy todo lo que ha recibido de los santos apóstoles. Tiene, como sabéis, su sede en Roma... Es allí donde residió el primer Vicario de Jesucristo en el gobierno de la Iglesia; es allí donde residen también sus sucesores...

"Mis queridos hijos, permaneced fieles, a todo precio, aun al precio de la vida, si es necesario, a la Iglesia de Cristo, que tiene al sucesor de Pedro como Pastor supremo. Vosotros sabéis que nuestros padres y nuestros antepasados han derramado, durante siglos, ríos de sangre, para conservar el tesoro sagrado de la fe católica y para permanecer fieles a la Iglesia de Cristo. Vosotros no seriais dignos del nombre de vuestros padres, si os dejáseis arrancar de la piedra sobre la cual Cristo ha construido su Iglesia..."

"Difícil sería la vida de la familia, si le faltase la madre. La Iglesia es la gran familia de Dios. Dios ha dado una madre a su familia... Su efigie brillaba sobre los estandartes de nuestros antepasados cuando iban a combatir 'por la cruz y por la libertad'... Sólo el ateísmo comunista ha sido capaz de insertar en nuestros manuales escolares blasfemias contra la Madre de Dios... No permita jamás el Señor que ninguno de vosotros imite a esos desgraciados que insultan a la Madre de Dios..."

"Por fin, muy queridos hijos, puesto que Dios es caridad, como dice el Apóstol, ¡amaos los unos a los otros! ¡Amaos siempre fraternalmente! ¡Sed un solo corazón y una sola alma! Pero amad también a vuestros enemigos, porque es el mandamiento de Dios..." (pp. 260-265).

P. ALFREDO SAENZ

CNEL. ROGER TRINQUIER, *La guerra moderna*, Cuatro Espadas, Buenos Aires, 1981, 121 pgs.

El Cnel. Trinquier combatió en la Indochina francesa, donde llegó a or-

ganizar y comandar 20.000 guerrilleros nativos en lucha contra el Vietminh, abandonados luego a su suerte por franceses y americanos. En Argelia fue en 1957 uno de los jefes de la batalla de Argei, que aniquiló en la capital la organización terrorista del FLN, reconstruida posteriormente por debilidades y complicidades políticas. Desempeñó también misiones militares en la Katanga de Moise Tshombe. Su figura se refleja en varias de las famosas novelas de Larquéguy, desde "Los Centuriones" hasta "Las Quimeras negras". Excelente conocedor por cierto —y no sólo teórico— de la realidad de la guerra.

Este libro puede considerarse uno de los mejores sobre la guerra revolucionaria. La tesis del autor considera que ésta es esencialmente diversa de la guerra clásica y que los ejércitos tradicionales no están capacitados para afrontarla. No es el único en afirmarlo, pero tiene el mérito de haber sido uno de los primeros y de presentar la guerra moderna y la forma de combatirla en páginas breves y precisas. Su conclusión es que "en la guerra moderna, como en las guerras tradicionales del pasado, es absolutamente necesario hacer uso de las mismas armas que emplea el enemigo. No hacerlo es un absurdo" (p. 119).

El A. enfoca el tema desde un punto de vista exclusivamente técnico, sin abrir ninguna especie de juicios morales. Pero sería conveniente que los responsables de emitir juicios morales tuvieran también en cuenta con honestidad estos aspectos. Porque la moral, cuyo objeto se extiende hasta las infinitas circunstancias del obrar humano, es la parte de la ciencia teológica que corre mayores riesgos de meter la pata, y también porque sus juicios son los que con más frecuencia sufren el influjo de prejuicios ideológicos o sentimentales.

Resulta fácil, v. gr., condenar las doctrinas de "seguridad nacional", afirmando que la guerra total y permanente es una argucia inventada por teóricos reaccionarios para permitir a las dictaduras militares eternizarse en el abuso de un poder discrecional.

Pero resulta que la guerra, entendida como "guerra revolucionaria", como "revolución permanente", "guerra total", "estrategia sin tiempo", etc., no la inventaron dichos teóricos sino Lenin, y que los libros de Mao, Giap, Guevara, o Bayo, son manuales para combatientes reales y no curiosidades para eruditos o ratones de biblioteca.

Parece también paradójico que quienes, rebosantes de "consternación", repudian el atentado contra el Santo Padre, tengan las dos manos ocupadas en firmar manifiestos y solicitudes en favor de todos los Alí Agca presos o desaparecidos que hay en el mundo y sus alrededores. El terrorismo no es un fenómeno innominado e inexplicable, no es el producto aislado de algún grupúsculo de fanáticos o locos enamorados de la violencia en sí misma. El terrorismo es el arma principal de la guerra moderna (cf. pp. 32s.) y esta guerra es la estrategia marxista para la conquista del poder mundial. Esta es la realidad. Abscesos aislados de terrorismo de otro color no justifican el colocarse en una aséptica neutralidad angélica o marcial y condenar desde allí los "opuestos extremismos".

Pero no todos los moralistas optan por un equilibrio tan prudente como irreal. Marciano Vidal, v. gr., encara el tema hacia el final del tercer tomo de su voluminosa "Moral de Actitudes" (P. S., Madrid, 1980). Rechaza el concepto tradicional de guerra justa y se pronuncia allí por una condena radical y definitiva de la guerra (p. 619). Canoniza la objeción de conciencia (p. 606) y abomina del militarismo, del servicio militar (pp. 608s.) y creo que hasta de los exploradores de Don Bosco. Pero cuando se trata de la guerra revolucionaria su pacifismo radical se diluye notablemente (pp. 603, 634, 640), y entre simpáticos guiños a los muchachos de la "teología de la revolución" (pp. 635 ss.) concluye la obra indicando la clave de la misma en una conversión a la Justicia (que) comporta el rechazo radical del orden existente y la propuesta de una alternativa todavía inédita" (p. 643).

El vuelo utópico de ciertos clérigos suele desembocar en trágicos aterrizajes forzosos.

P. ALBERTO EZCURRA

RUBEN CALDERON BOUCHET,
La Ruptura del Sistema Religioso en el Siglo XVI, Dicio, Buenos Aires, 1980, 429 pgs.

El presente volumen se integra en la excelente serie de obras que nos está ofreciendo Calderón Bouchet sobre el proceso de la historia, analizado con esa visión católica y tradicional que caracteriza en tan alto grado a dicho estudioso.

Hablar de "ruptura del sistema religioso" supone que alguna vez existió tal "sistema religioso" como columna vertebral de una civilización. Tal fue la época medieval estructurada en base al principio religioso. "Nuestra civilización nace cuando la Iglesia Católica, con su fuerte orientación eschatológica, asume todas las actividades rescatables del mundo grecorromano y les imprime el sello de su impulso trascendente" (p. 14). Asumió, sí, todas las actividades pero, como muy bien observa C. B., la Iglesia sólo consideró como sacramento al matrimonio. Las otras sociedades y actividades fueron perfeccionadas sólo con la ayuda de los sacramentales, que no son sacramentos. Y así no cayó en la ridiculez de una ciencia totalmente deducida de los libros sagrados, ni en una codificación hieratizante del arte, sino que dio un amplio margen de libertad a las actividades humanas. Sin embargo, mediante los sacramentales la Iglesia incluyó el conjunto de las actividades en sus propósitos redentores. "El hombre en su conducta pública y privada estaba ordenado a Dios y no había actividad en que este ordenamiento no influyera de manera decisiva. Los imagineros, los músicos y los arquitectos cristianos no se sentían menos libres en sus inspiraciones que sus homólogos modernos. Pe-

ro testigos de un ordenamiento total de la vida a la gloria de Dios, no podían dejar de traducir esa visión en sus realizaciones artísticas" (pp. 17-18).

Con mano magistral el A. va describiendo las etapas graduales del **proceso de secularización** que se extiende desde el siglo XV hasta nuestros días en orden a determinar mejor la especificidad del siglo XVI. Secularizar es devolver al tiempo que corre algo que se usaba como un elemento consagrado a la eternidad. Dicho término señala el proceso mediante el cual el espíritu de nuestra civilización se aparta de Dios para adherirse a las cosas ligadas al espacio y al tiempo (saeculum). La secularización afecta no sólo las actividades naturales —ámbito de la Cristiandad— sino también los dogmas de la fe, el cristianismo mismo, alterando radicalmente la relación del hombre con el absoluto. "La secularización de una verdad teológica implica dos graves corrupciones: destruye el orden de la revelación y modifica la realidad mundana deformando su contenido" (p. 19). Y así, deduce magistralmente C. B., si bien la revelación cristiana es fuente de salvación, cuando se la entiende con mentalidad profana se convierte en el fermento de esa corrupción total que se llama "Revolución", engendrándose los terribles ersatz del cristianismo: en vez de la esperanza las expectativas utópicas de un futuro ideal, en lugar de la felicidad trascendente el paraíso en la tierra. Se trata, en última instancia, de un fenómeno religioso: Dios no es simplemente suprimido del horizonte humano sino que se ve reemplazado por los ídolos de la tierra.

El proceso de laicización comienza a hacerse sentir con ritmo acelerado a partir del siglo XV. "El proceso tiene dos momentos: uno espontáneo y casi inconsciente, cuando las diversas fuerzas espirituales se separan del principio religioso que les da unidad y armonía y conocen un crecimiento sin límites y como embriagado de su propia fuerza creadora; otro decididamente menos espontáneo que tiende a recomponer la unidad perdida y anima con su religiosidad secularizada

aquellos valores espirituales que por sus características se encuentran en el fundamento de todas las actividades sociales: los valores económicos" (p. 23).

Los siglos XVI y XVII son testigos de la aparición y extensión del protestantismo: la religión se libera progresivamente de la autoridad eclesiástica al tiempo que se margina de los negocios del mundo dejando al César dueño de ordenar la ciudad como quiera y a los hombres de negocio en libertad para acrecentar sus fortunas de la mejor manera posible. La ciencia comienza a desconocer el límite negativo de la teología, contribuyendo eficazmente a la desacralización de la realidad mundana. El intento de recomponer la unidad en torno a las monarquías absolutas, al estilo de Luis XIV, sólo conoce un momento de éxito, pero no logra abatir los poderes internacionales del dinero que cada día perfeccionan su combate revolucionario contra la Iglesia.

El siglo XVIII, llamado "el Siglo de las Luces", el siglo de la Revolución Francesa, señala también el éxito de la plutocracia comercial inglesa que va convirtiendo la actividad económica en una fuerza decisiva, centrando en ella los fundamentos de una nueva moral. El siglo XIX verá el triunfo definitivo del espíritu capitalista liberal y el nacimiento de esa religión colectivista inspirada en el mismo espíritu, la religión de Marx.

"La idea de un pueblo itinerante, en marcha hacia un objetivo sobrenatural alcanzable por la armónica convergencia de la gracia y la naturaleza, se convirtió primeramente en la idea del progreso indefinido y luego en la de la revolución permanente, disfrazadas con las mascaradas hipócritas de sus supuestas conquistas... Eso que San Pablo veía surgir del agua bautismal como una obra de la gracia divina y de la buena voluntad, el revolucionario lo atribuye a la dialéctica de la historia, como un advenimiento indefectible sin cruz, ni misterios, por la sola acción de las fuerzas productoras a las que el hombre debe someterse para alcanzar su destino en la tierra. La persistencia de las ins-

tancias cristianas secularizadas en el seno del colectivismo marxista señala, para quien acepta nuestro punto de mira, las características principales de un poder, que es la réplica profana de una cristiandad sin Cristo, o mejor, bajo el signo de un remedo de orden que es todo lo contrario de lo propuesto por Cristo a través de su Iglesia" (pp. 26-27).

El resultado ha sido desastroso. Como bien señala el A., una civilización completamente laica es imposible. Desde comienzos del siglo XVI se han sumado para este intento los esfuerzos más geniales de los siglos revolucionarios, sin que hasta ahora el antiguo sistema teológico, como diría Comte, haya sido reemplazado por otro capaz de reconstruir la civilización.

En este proceso de ruptura señala C. B. una excepción: **la España del siglo XVI**. En medio del desorden del protestantismo, España aportó un sentido de la medida que le permitió realizar una síntesis de las mejores tradiciones medievales con las nuevas adquisiciones del Renacimiento italiano. Trae acá el A. a colación un texto de G. Schnürer: "El espíritu de las Cruzadas vivía todavía, no bajo la forma de un intelectualismo inerte, sino de una fuerza que empujaba a la conquista de los mares e imponía límites duraderos al nuevo espíritu conquistador del Islam. En esos pueblos el idealismo de la Iglesia no estaba extinguido, por el contrario, aparecía reavivado por obispos ejemplares, por santos de una rara profundidad espiritual, nutridos con las más puras doctrinas de la Iglesia y de las obras de los místicos de los Países Bajos. Fueron los españoles los primeros que reforzaron en todas partes la defensa de la Iglesia contra el Norte que abandonaba la fe. Vivificaron las ciencias y las artes y crearon con la ayuda de las fuerzas nuevas que despertaban en Italia esa cultura característica de ese período de nuestra civilización, llamado barroco" (cit. en p. 172). España no combatió contra el mundo moderno en lo que éste tenía de positivo sino contra la descomposición del orden tradicional que des-

trozaba la armonía de la Cristiandad. En los albores de los nuevos tiempos, la Casa de Austria, a la vez que luchaba contra la herejía, mostró a Europa que era posible desarrollar una política, una economía, un arte y una ciencia en perfecta consonancia con las exigencias del momento histórico, sin abdicar de la fe ni minar la arquitectura política universal. La España aldeana de los municipios supo entroncarse en la España con vocación imperial. "España era aldeana y al mismo tiempo católica. Sus reflejos lugareños eran capaces de dar lugar a los grandes intereses mundiales en cuanto éstos descubrieran su veta cristiana y convocaban el espíritu de cruzada" (pp. 290-291). En ese proyecto español ocupa un lugar de primera línea la egregia figura del Cardenal Jiménez de Cisneros.

No podemos detenernos en todos los aspectos de este libro. Destaquemos, entre tantos aciertos, el excelente capítulo sobre **los caracteres generales del Renacimiento**. Acá el A. ensaya un análisis cuidadoso de las tesis de Burckhardt. El Renacimiento entraña una evidente pérdida de armonía: el saber, el arte y la conducta, tanto personal como social, se separan de la conciencia de totalidad, arquitectónicamente sostenida por la idea de un fin eschatológico, y, junto con el quehacer económico y la actitud vital ante el propio cuerpo, crean ámbitos autónomos de desarrollo. Paralelamente al descubrimiento del individualismo, se abre camino el intento de liberarse de los dogmas, considerados como anteojeas sobre las narices de los creyentes. Presenta luego C. B. la teoría de Giuseppe Toffanin según el cual el Renacimiento italiano de los siglos XIV al XVI constituye la época gloriosa del humanismo cristiano, no siendo pues una ruptura sino una suerte de apoteosis de lo que se intentó en el siglo XIII. Por nuestra parte pensamos que se impone una distinción fundamental entre el primer Renacimiento italiano, el de Giotto y Fra Angelico, y el segundo, el de Miguel Ángel. El primero estaría en perfecta continuidad con el mundo medieval, constituyendo un florecer del mismo; en cambio el segundo ya im-

plicaría un paso decisivo hacia el "humanismo" cada vez más "liberado" de toda religión, cada vez más antropocéntrico. Para C. B. "el Renacimiento fue el punto de partida de un cambio radical operado en la unidad de nuestro sistema de civilización y el comienzo de ese largo proceso que nuestra historia conoce con el nombre de **Revolución** y a cuyas últimas consecuencias asistimos con el estu-por del optimista desengañado" (p. 65).

Destaquemos asimismo el admirable retrato que traza el A. de **Maquiavelo**, un personaje tan sintomático en este momento de ruptura. Maquiavelo es la renuncia a toda ordenación de la vida humana que indique la presencia de preocupación metafísica alguna. En el pensamiento del político florentino las virtudes prácticas se corrompen. La justicia se perfila como un ordenamiento impuesto desde afuera por la policía; la templanza es simple cálculo o frialdad de espíritu; la fortaleza es una violencia razonada y sutil; la prudencia no es sino la "prudencia carnis" o solícitud por las cosas terrenas. Maquiavelo es la política desvinculada, sin apertura religiosa, en total desapego de todo cuanto sea contemplación en el sentido griego y cristiano del término. Notable asimismo su análisis del **protestantismo**, y especialmente de **Lutero**, el cual ofreció los argumentos de base para el poder absoluto de los príncipes. Hubiéramos deseado que el A. concediese más espacio a la figura de **Erasmus**, personaje sutil pero típico en las épocas de crisis; sin embargo lo pinta en frase feliz: "Desde que la tolerancia ocupó el sitio de las cuatro virtudes cardinales, Erasmus se convirtió en una suerte de santón laico, para uso exclusivo de los grandes equidistantes... Erasmus amaba la paz pero no logró pacificar nada. Todo lo contrario: se las ingenió para que los bandos en pugna se volvieran contra él y no lo hallaran maravillosamente ecuánime sino repugnantemente neutro" (p. 198). Finalmente subrayemos su inteligente presentación de la fisonomía de **Calvino**, y de su proyecto centralizado en el hombre: "El mundo moderno le impuso su orientación antropocéntrica y aunque ve la

nada del hombre en su comparación con Dios, lo hace con tanta insistencia y a propósito de tantos asuntos, que no puede referirse a Dios sin mencionar la miseria del hombre" (p. 383). Con Calvino el orden social se hace puramente externo, no se incoa en la vida interior para luego proyectarse sobre las relaciones sociales. Según Mesnard, la noción de cristiandad desapareció, más que en Lutero, en la enseñanza de Calvino. Valiéndose de su libro: "Las instituciones cristianas" y de su ciudad: Ginebra, Calvino se propuso edificar una sociedad donde el orden eclesiástico invadiese la actividad civil, pero al mismo tiempo el gobierno temporal penetrase en la Iglesia.

Estamos en presencia de un libro verdaderamente enriquecedor de la cultura católica, digno de alinearse con los de Belloc, Dawson y Meinvielle. Calderón Bouchet no sólo sabe lo que hay que decir, sino que lo dice bien.

P. ALFREDO SAENZ

ROBERT BRASILLACH, **Poemas de Fresnes**, Ed. de Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1977, 172 pgs.

Podemos considerar a Brasillach como uno de los mayores poetas franceses contemporáneos. Su vida joven y fecunda terminó ante un pelotón de fusilamiento, el 6 de febrero de 1945, a la edad de 36 años, tras un juicio inicuo, cuya sentencia estaba dictada de antemano. De Gaulle rechazó el recurso de gracia en su favor, firmada por un nutrido grupo de intelectuales, entre los que cabe mencionar a François Mauriac, Paul Valéry, Paul Claudel, Thierry Maulnier, Emile Bréhier, Jean Anouilh, Albert Camus, Daniel Rops, Gabriel Marcel...

Este libro nos ofrece la primera versión española de lo escrito por B. en la prisión de Fresnes, durante los meses que anteceden a su muerte. Testimonio desnudo y meditativo de un hombre ante la muerte cercana, como en el "Diario de Jilava" de

Cornelio Codreanu, el "Récit secret" de Drieu La Rochelle o la novela argentina "El Fusilado", de Jorge V. Schoo, tan poco conocida como extraordinaria y profunda.

Los escritos de Fresnes comprenden en primer lugar la "Carta a un soldado de la quinta del sesenta". La dirige a su sobrino Jacques Bardéche, cuya edad es entonces de cuatro años, un niño que "no sabe lo que es la paz. (...) Ignora lo que es un plátano, una naranja, un pastelillo de chocolate (...) ha visto en prisión a su padre, sus tíos, su abuela, su padrino" (p. 20). Pero le escribe datando su misiva en 1960, cuando ese niño será un soldado de veinte años. Un examen de conciencia desde un futuro imaginario. Reconoce posibles errores, pero no siente remordimiento ni inquietud sobre la legitimidad y pureza de sus intenciones fundamentales.

Recuerda al joven soldado el consejo amargo e impío de Renan: "Joven, Francia se muere: no molestes su agonía". Pero se lo recuerda sabiendo anticipadamente que no lo aceptará. Algo sabemos de este modo de amar a la patria, con un amor crítico y doloroso, como quien ama a la madre enferma o a la novia prostituida.

Las cartas escritas en la prisión se dirigen a su madre, a su hermana Suzanne, a su cuñado Maurice Bardéche. Procura inculcarles el coraje y dejarles una imagen de dignidad. El espíritu de Roberto es el de toda su familia. Su madre, v. gr., le escribe: "también a ti te encontraron insolente, pues llega un momento en que, si uno no es un cobarde, parece insolente" (p. 43).

Pero lo más valioso del libro son los poemas. La edición es bilingüe, lo que merece señalarse como un acierto de los editores. No es fácil traducir con fidelidad, y es casi imposible traducir una poesía. Castellani decía que hay que compenetrarse con el pensamiento del autor, olvidar la poesía original y escribir una nueva en la propia lengua. Tal vez sea demasiado, no sé. El mismo Castellani publicó en "Jauja" la versión de alguno de estos poemas hecha por Fer-

mín Chávez que, a nuestro parecer, no pasa de correcta.

En la presente edición el traductor —Joaquín Bochaca, autor también de la excelente introducción— se conforma modestamente con la versión literal, que no pretende ser poética. En general es correcta, pero se le escapan algunos errores demasiado gordos para dejar de señalarlos. Así, v. gr., traduce "et qu'on tire l'ancre de l'eau" por "y se arroja el ancla al agua" (p. 86s.); "nous a-t-on dit" por "¿acaso nos dijeron?" (p. 92s.); "foyers" por "combates" (p. 106s.); "ma sœur" por "hermana mía" (p. 142s.). Otros errores son tipográficos: falta en la p. 86 el tercer verso de la primera estrofa ("les peupliers et les maisons"); en la p. 95 hay un verso repetido, que desaloja la línea correspondiente; sobra un verso en la primera estrofa de la p. 140.

Otras observaciones. El poema, magnífico y tremendo, "El juicio de los jueces", aparece aquí cerrando la colección, con una intención que es clara por parte del editor, pero nos parece preferible respetar el orden original. Nos sorprende la ausencia del poemita "Aux morts de février", escrito el 5 de febrero, así como de las líneas postumas que la edición italiana (no poseemos la original francesa) publica bajo el título "La morte in faccia" ("Poemi di Fresnes", del Solstizio, Roma, pp. 143s.). No resistimos a la tentación de transcribir algún párrafo:

"Se dice que la muerte, como el sol, no se puede mirar de frente. Sin embargo lo he intentado (...).

No tengo en mí nada de estoico, y es duro sustraerse a aquellos que se ama. Pese a ello he procurado no dejar a los que me ven o piensan en mí una imagen indigna. (...)

He pasado una sola mala noche y a la mañana velaba aún. Pero todas las otras he dormido muy tranquilamente. Las últimas tres tardes he releído el drama de la Pasión, cada tarde los cuatro evangelistas. He rezado mucho y sé que

ha sido la oración la que me ha traído un sueño tranquilo. Por la mañana vino el sacerdote con la comunión. Pensaba con dulzura en todos aquellos que amaba y en todos aquellos que había conocido en mi vida, y pensaba con dolor en su dolor. Pero me he esforzado todo lo posible por aceptar”.

Esto, escrito el mismo día de su muerte, no es, por cierto, “literatura”. Tras la lectura de estas páginas, aun quienes no compartan las ideas que llevaron a Brasillach al patíbulo, saludarán con respeto su memoria. “Le sang qui a coulé n'est jamais qu'un sang pur” (p. 106).

P. ALBERTO EZCURRA

ALCE NEGRO - J. E. BROWN,
La pipa sagrada, Taurus, Madrid, 1980, 183 pgs.

El Calumet —la pipa sagrada— de los sioux, traído de lo alto por la Mujer Bisonte Blanco —indicación de su origen sobrenatural— es un símbolo axial, del eje que une el cielo con la tierra y señala el centro de ésta. Desde el centro, el poder del Gran Espíritu se dirige hacia los cuatro puntos cardinales, es decir, abarca la totalidad de la manifestación. La rueda, la cruz, el sol son símbolos de esta centralidad. La vida del hombre encuentra su identidad y sentido por un retorno al centro, y por la constante referencia al centro se alcanzan la paz y el orden para el círculo de la familia, de la nación, del universo.

Son estos principios básicos los que dan su sentido trascendente a los ritos descritos en este libro: la custodia del alma, la purificación, la imploración de una visión, la danza del sol, la institución del parentesco, la preparación de la muchacha para sus deberes de mujer, el lanzamiento de la pelota. Quien conozca “Los símbolos fundamentales de la ciencia sagrada” de René Guénon, sabrá descubrir aquí sin dificultad cómo la uni-

versal tradición metafísica se hace presente en la cultura particular de los indios norteamericanos.

Mal que les pese a los etnólogos guiados por los prejuicios del evolucionismo cultural o de los estadios comtianos, los pieles rojas —como, por otra parte, todos los pueblos mal llamados “salvajes” o “primitivos”— son monoteístas: reconocen al único Gran Espíritu (Wakan-Tanka) y al nombrarlo como “Abuelo” (en su absoluta trascendencia) y “Padre” (como Creador), alcanzan la distinción eckhartiana entre Dios y la “Divinidad”. El Gran Espíritu “está en todas las cosas”, que son santas en cuanto lo reflejan y significan, lo que llevó a los etnólogos a hablar de “panteísmo” e “inmanentismo”, sin considerar que “El está también más allá de todas estas cosas y de todos los seres” (p. 42).

Estamos muy lejos de todo anticolonialismo ingenuo, de todo racismo al revés nacido del complejo de culpabilidad del hombre blanco, de todo absurdo indigenismo de cuño marxista. Ello no nos impide reconocer en los “hombres rojos” un pueblo de señores y guerreros con valores espirituales muy superiores a los de las bandas de traficantes, buscadores de oro y fanáticos de las más disparatadas sectas que se derramaron sobre el Far West como una auténtica invasión de bárbaros.

Este libro fue dictado a J. E. Brown por Alce Negro (Hehaka Sapa), el último sacerdote cualificado entonces viviente de los sioux oglala. Conocíamos ya “Black Elk Speaks”, en su edición italiana (“Alce Nero parla”), publicado en castellano bajo el título de “Los últimos sioux”. Con buen criterio se reproduce en esta edición española de “La pipa sagrada” el prólogo escrito para la traducción francesa por Frithjof Schuon quien, con su reconocida versación, presenta las ideas fundamentales de la tradición de los indios norteamericanos.

Esta, como todas las grandes tradiciones, afirma que la humanidad pasa por cuatro períodos cíclicos o cuatro edades. Actualmente nos hallamos en la cuarta (la “Edad de Hierro” de

ios griegos, el "Kali-Yuga" de los hindúes), la cual terminará con un gran desastre. Es esta perspectiva la que decide a Alce Negro a revelar los ritos secretos de su pueblo, para que en la oscuridad del caos que se avecina, simbolizado por las aguas que vuelven a cubrir la tierra, alguno encuentre y guarde la semilla que fructificará en la próxima Edad de Oro, para decirlo con sus palabras, para que alguien recoja la pelota y la vuelva a colocar en el centro (cf. p. 183).

Aprovechamos la oportunidad para señalar que la editorial Taurus incluye esta obra en su Biblioteca de Estudios Tradicionales, colección que ha publicado ya otros valiosos títulos de autores como Schuon, Titus Burckhardt y Ananda K. Coomaraswamy, a los que, Dios mediante, no dejaremos de referirnos en estas páginas.

P. ALBERTO EZCURRA

BOAVENTURA KLOPPENBURG,
La reencarnación, Paulinas, Bogotá, 1979, 172 pgs.

Sumamente oportuna nos parece la publicación de este libro cuyo A. es Rector del Instituto Pastoral del CELAM, pues la teoría de la reencarnación es uno de los caballitos de batalla de las sectas "neoespiritualistas" y se difunde hoy de manera asombrosa provocando confusión entre tantos católicos ignorantes de su fe. No suelen tratar el tema los manuales de Escatología y el único estudio amplio que conocemos en castellano es el excelente libro del jesuita Paul Slwek, "La Reencarnación de los Espíritus" (Huarpes, Buenos Aires 1947), hoy agotado.

El "dogma de la reencarnación" (Kardec dixit) nace en el siglo pasado con el espiritismo francés. Muchos socialistas militaban en éste, al que consideraban un espiritismo "científico", y son sus prejuicios igualitarios los que dan nacimiento a esta idea, en la que pensaban hallar una explicación a la desigualdad de las

condiciones sociales y a la desigualdad de los hombres en general.

Del espiritismo la teoría pasa al teosofismo de H. Blavatsky, al ocultismo de Papus, a la antroposofía de R. Steiner, a los grupos rosacruces y a las sectas orientalistas. Aparece como una moda en publicaciones pseudocientíficas y en literatura místicoide por el estilo de "Juan Salvador Gaviota" (cf. MIKAEL 18, pp. 135s.).

El Concilio Vaticano II rechaza la reencarnación al referirse al "único curso de nuestra vida terrestre" (L. G. 48). Esta frase fue añadida por pedido de 123 obispos, la mayoría de ellos brasileños, dato que no resulta sorprendente si se considera la alarmante difusión en el Brasil de una secta como Umbanda, mezcla sincrética de religiones africanas con espiritismo kardecista. El Documento de Puebla se refiere a la creencia en la reencarnación cuando habla de la visión determinista del hombre (nº 308, cit. p. 8).

El A., tanto al exponer la doctrina reencarnacionista como al refutar sus argumentos, tiene en cuenta casi exclusivamente la versión espiritista, lo cual resulta lógico, no sólo por ser la más difundida y de mayor influjo, sino porque las teorías similares teosóficas u ocultistas no introducen variaciones esenciales o dignas de nota. Insiste también el A. en la absoluta incompatibilidad de la fe católica con la creencia en la reencarnación. Insistencia no superflua, tanto para prevenir a los católicos poco formados como para disipar los intentos de sincrétismo tan frecuentes en los ambientes espiritistas, ya desde sus fundadores y profetas —Allan Kardec y Leon Denis— que intentaron exégesis espiritistas del Evangelio.

Señalamos el origen decimonónico del "dogma" reencarnacionista. En esto nos separamos un tanto del A. (cf. cap III, "El argumento histórico") y coincidimos con Guénon cuando afirma que "ninguna doctrina tradicional auténtica ha jamás hablado de reencarnación (...) ésta es una invención del todo moderna y del todo occidental" ("L'Erreur Spirite", p. 199). Las imágenes de los Upanishads que

parecieran enseñar la reencarnación son más bien símbolos de la doctrina hindú de los estados múltiples del ser, que se refiere a algo muy diverso. En textos budistas, como en los órficos y pitagóricos, no se puede hablar de un yo, de un alma individual como sujeto de la transmigración. Para explicar esto haría falta aclarar que palabras como reencarnación, transmigración y metempsicosis se refieren a cosas claramente distintas. Tampoco es sinónimo de reencarnación la expresión "palingénesis", que significa un renacimiento espiritual, y es utilizada en sentido análogo al de Juan 3,3 por algunas escuelas esotéricas de la antigüedad.

Pero esto nos llevaría a un tema que excede el fin del comentario, y creemos que también el de la obra, cuya intención no es la discusión erudita sino la urgencia pastoral del problema. Tampoco desmerece nuestro juicio sobre la misma, al contrario, nos parece un libro bien logrado, serio, claro y firme en su exposición y argumentación, por lo que no vacilamos en recomendarlo "para todo público".

P. ALBERTO EZCURRA

JOSEPH DE TONQUEDEC S. J.,
Maravilloso metapsíquico y Milagro cristiano, ICTION, Buenos Aires, 1980, 197 pgs.

Oportuna versión castellana de una valiosa obra publicada en 1955 cuyo autor, exorcista oficial de la Arquidiócesis de París y profundo tomista, fue también docto conocedor de los fenómenos sobre, preter y paranaturales, autor también de una excelente "Introducción al estudio de lo maravilloso y del milagro" y de un valioso trabajo sobre "algunos aspectos de la acción de Satanás en este mundo", publicado en el "Satan" de Etudes Carmelitaines.

El racionalismo decimonónico pretendía negar el milagro afirmando que las leyes de la naturaleza eran tan

inviolables como nuestra Constitución del 53. El existencialismo contemporáneo recurrió dialécticamente a la espontaneidad del microcosmos y al principio de indeterminación que le permitieron atribuir a dichas leyes un valor meramente estadístico. La moda de nuestro tiempo, que confunde el misterio científico con el sobrenatural, es afirmar que los milagros tienen una explicación parapsicológica.

González Quevedo no niega la posibilidad del milagro, pero la reduce bastante y macanea sobre los fenómenos místicos. A un universitario, discípulo de otro eminente parapsicólogo jesuita, le escuchamos afirmar que Jesús no era Dios, sino un Gran Parapsicólogo. No digo que el profesor afirmara esto, pero era la conclusión que de sus clases sacaba un alumno, y no tonto del todo.

"Esto lo explica la parapsicología", oímos con frecuencia. Primero la parapsicología debería explicarse a sí misma. Sus más serios esfuerzos científicos —como los de Rhine sobre la telepatía— no van más allá del comprobar y clasificar fenómenos. Pero sobre las causas de tales fenómenos paranormales sólo puede ofrecernos hipótesis bastante oscuras.

El P. de Tonquédec, tras analizar la hipótesis "fluídica", concluye con una "humilde confesión de ignorancia" (p. 172). Lo mismo se podría concluir después de analizar las teorías que recurren a la electricidad, a los campos gravitacionales o biogravitacionales, a los quantas o a las partículas emitidas por los isótopos radioactivos del potasio cerebral, al inconsciente colectivo, a los campos psi o v, a los espacios pentadimensionales, etc., etc. Mencionamos algunas de las hipótesis que intentan explicar seriamente los fenómenos. Pero en los libros de parapsicología es frecuente encontrar la explicación tautológica. Así el hablar lenguas extranjeras "se explica por xenoglosia" (es decir "por hablar lenguas extranjeras") y los movimientos de objetos a distancia se explican por "telekinesis", etc. (No exagero, puedo confirmar esto con una divertida antología de textos).

Por eso sigue siendo válido este

libro, en su estructura clásica y apolo-
gética, en la lógica diáfana de su
estilo. Estudia en primer lugar los
fenómenos metapsíquicos (recorde-
mos que el término "metapsíquica"
fue el nombre juvenil de la parapsi-
cología), en sí mismos, en sus su-
jetos y circunstancias. Luego ana-
liza los mismos aspectos en el mila-
gro cristiano y establece la compara-
ción, indicando las semejanzas super-
ficiales y las diferencias profundas y
señalando la distinción fundamental
en la libertad y ausencia de determi-
nismo que caracteriza al hecho mila-
groso (cf. pp. 94s.).

Preferimos no entrar en detalles y
recomendar la lectura del libro. Hoy
estamos atiborrados de literatura so-
bre estos temas, pero resulta difícil
encontrar alguna obra que —como
ésta— aporte un poco de luz y sen-
tido común. Vale la pena señalar tam-
bién el capítulo dedicado al análisis
de la hipótesis espiritista y —entre
los apéndices— el juicio ecuánime y
certero sobre las obras de R. Amadou
y del Prof. Rhine. Advertimos en esta
edición la presencia de valiosas no-
tas aclaratorias y bibliográficas como
interesante aporte del traductor y del
editor.

P. ALBERTO EZCURRA

SOREN KIERKEGAARD, *La pu-
reza del corazón es querer una
sola cosa*, La Aurora, Buenos
Aires, 1979, 247 pgs.

Es un hecho desde todo punto de
vista alentador la presentación en
nuestra lengua de este clásico del
pensamiento que es el filósofo danés
Soren Aabye Kierkegaard (18-13-1855).
en este caso de su obra "La pureza del
corazón".

Se enmarca el mencionado trabajo
dentro de la obra "Discursos edifi-
cantes de diverso tenor", editada y
firmada por él mismo —no con pseu-
dónimo— el 13 de mayo de 1847.

Estos Discursos Edificantes son tres,
y no veinte como se afirma en la
contratapa de la presente edición, el
primero de los cuales es el que nos
ocupa, el segundo se titula "Qué es lo
que hay que aprender de los lirios del
campo y las aves del cielo", y el ter-
cero "El evangelio del sufrimiento",
que lleva como subtítulo: Discursos
cristianos. La versión volcada desde
el inglés estuvo a cargo del profesor
Luis Farré, quien presenta en un ensa-
yo introductorio algunas ideas gene-
rales sobre el filósofo y su pensa-
miento.

El presente escrito está dedicado a
"aquel individuo solitario", lo que re-
marca el tono general de este primer
discurso. K. escribe para que "cada
uno tenga que convertirse en un in-
dividuo con su responsabilidad ante
Dios" (p. 242). El objetivo formal del
escrito es la preparación para la con-
fesión; pero es bien conocida la ra-
mificación de ideas que con motivo
de un tema ofrece constantemente K.
en sus obras.

Para que el análisis resulte más di-
dático, podemos dividir nuestro co-
mentario en cinco partes: a) Introduc-
ción; b) Obstáculos para alcanzar el
Bien; c) Esfuerzos para lograrlo; d)
Cuál ha de ser la norma moral; e)
Conclusión.

La primera parte está compuesta
por los dos capítulos iniciales. En el
primero de ellos, que versa sobre el
hombre y lo eterno, se destacan di-
versas intuiciones, p. ej., sobre la an-
cianidad: "si esto significa ser anciano
quiere decir que en un momento
dado una persona viviente es capaz
de contemplar la vida como si no
existiera" (p. 39); sobre la inmortalidad,
"que no puede ser una altera-
ción final que se desliza, digamos, en
el instante de la muerte como si
fuese el estado último. Al contrario,
es lo inmodificable que no se altera
a medida que pasan los años" (p. 42);
sobre lo eterno: "si existe algo eter-
no en el hombre debe estar presente
en cada uno de los cambios" (p. 43).

En el segundo capítulo, donde se
refiere al arrepentimiento y el remor-
dimiento, sostiene que "existe una

Providencia que vigila el deambular de cada uno de los hombres a través de la vida. Le suministra dos guías. Uno lo impulsa hacia adelante (arrepentimiento). El otro invita a retroceder (remordimiento)... Uno invita a ir hacia Dios, el otro lo incita a apartarse del mal" (p. 48). Da luego su noción de confesión que consiste en "interrumpir las actividades que nos preocupan para consagrarse a la paz de la contemplación y concentrarse en sí mismo" (p. 57), sabiendo que "la oración no cambia a Dios pero modifica a quien la ofrece" (p. 61).

La segunda parte está constituida por los capítulos tercero al séptimo inclusive y en ella se ocupa K. de "las barreras para querer una sola cosa". Esta "sola cosa" no es sino el Bien que es Uno. Los demás objetos carecen de unidad; por ende el hombre que pone como meta un objeto que no posea la cualidad de la unidad, él mismo estará escindido. K. lo llama hombre de doble mentalidad. "Tal como es el objeto deseado —afirma—, así también es el que lo desea" (p. 77). A su entender, tres son las opciones básicas de lo que puede querer el hombre de doble mentalidad: 1) Los bienes (honor, riqueza, placer y poder) en lugar del Bien. 2) El Bien pero en vista de la recompensa: "El hombre que anhela el Bien con miras a la recompensa no quiere una sola cosa, es un indeciso" (p. 80). 3) El Bien pero para librarse del castigo. En lo más sutil de su análisis coloca K. una cuarta posibilidad, la de aquel hombre "que desea sacrificarlo todo, nada teme, únicamente no se sacrificará a sí mismo en un olvido total de su persona. Es esto lo que teme llevar a cabo" (p. 117).

La tercera parte la conforman los capítulos octavo al undécimo en donde se ocupa de explicitar que el precio de querer una sola cosa (el Bien) es la disposición a sufrirlo todo con miras a ese propósito. Para ello debe el hombre prevenirse acerca de las evasiones que le propone la inteligencia con respecto a las decisiones conflictivas. "El hombre en su interioridad utiliza la inteligencia de modo deplorable con el propósito de mantenerse lejos de toda decisión" (p.

143). En el que es, a nuestro juicio, el más brillante acápite de este discurso, K. habla del deseo y por su intermedio del sufrimiento: "El deseo expresa la conexión del sufriente con una existencia temporal más feliz y, al mismo tiempo, el deseo es el lugar sensible donde el sufrimiento duele, el lugar sensible de continuo afectado por el sufrimiento" (p. 169). No cabe duda, y a la cita precedente nos remitimos, que la trabazón conceptual que esgrime K. en la dialéctica del sufrimiento muestra a las claras una existencia sufriente. Esto es: él mismo. Es un aserto, no siempre bien destacado, que "sin tener cierto conocimiento de su vida, es imposible encontrar todo el significado de sus pensamientos, ya que emanan directamente de situaciones personales" (Collins, J., *El Pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1958, p. 15).

La cuarta parte está compuesta por los artículos doce, trece y catorce, donde se pregunta: Entonces ¿qué debo hacer? "No olvidemos nunca esto, no reduzcamos lo espiritual a lo mundanal. Aunque pensemos atentamente sobre lo espiritual y lo mundanal, no dejemos de distinguir entre uno y otro" (p. 205). En el nivel ético la norma sería "debes conservar tu propia respetabilidad" (cf p. 207). Finalmente K. va a responder a la pregunta de qué debo hacer con la proposición fundante de toda su filosofía: **Vive como individuo**. Sé consciente de ser un individuo y por tanto también consciente de tu eterna responsabilidad ante Dios. Aprovecha K. el tratamiento del individuo para contraponerlo a su opuesto, el concepto de muchedumbre: "Y la pluralidad está en general en lo falso. La verdad se satisface con ser unidad... Una multitud de tontos no llega a convertirse en un hombre sabio, y lo que opina una multitud no es sino una dudosa recomendación a favor de alguna causa específica. Cuando más grande la multitud, mucho mayor es la probabilidad de que aquello que elogia no sea sino una estupidez, y lo más improbable es que resulte verdadero" (p. 216). O peor aún: "Si comprobabas que llevas a cabo lo opuesto de lo que opina la turba, en tal caso

en la mayoría de las veces, realizas lo justo" (p. 221).

La quinta y última parte se concluye en el capítulo quince en donde nos ofrece una respuesta no ya fenomenológica sobre la confesión sino existencial: "Pues ésta no consiste en enumerar méritos y éxitos, sino pecados. Al confesarse uno comprende que carece de méritos" (p. 243). En suma, tomar conciencia del lugar que el pecado ocupa en nuestra vida y de que somos individuos responsables ante Dios son las conclusiones a que se arriba en el presente escrito.

ALBERTO BUELA

HIPOLITO DE ROMA, La Tradición Apostólica, Lumen, Buenos Aires, 1981, 123 pgs.

El autor de la presente obra pertenece a las primeras generaciones de autores eclesiásticos. Su vida conoció avatares muy diversos: sacerdote romano, más tarde llegó a ser antipapa, el primer antipapa de la historia. Sin embargo en el año 235 murió mártir y desde entonces es venerado por la Iglesia como santo. Su notable conocimiento de la filosofía griega, su familiaridad con los cultos místicos, e incluso su psicología están indicando que procedía del Oriente. Se muestra griego en la expresión y en el pensamiento. Su producción literaria es bien abundante aun cuando no se caracteriza por la profundidad de su contenido.

De todos los escritos de San Hipólito, el que más interés ha despertado es La Tradición Apostólica, libro que se consideraba perdido hasta que fue localizado en las primeras décadas de nuestro siglo. Fuera de algunos fragmentos, carecemos del texto original; quedan sin embargo traducciones coptas, árabes, etiópicas y latinas. Todas ellas han sido tenidas en cuenta por los responsables de la presente edición.

La Tradición Apostólica contiene tres partes principales. Tras un prólogo, la primera de ella incluye cánones pa-

ra la elección y consagración del obispo, la oración de su consagración, la liturgia eucarística que sigue a dicha ceremonia, y la bendición de diversos productos de la tierra. Es en esta parte donde se encuentra la famosa anáfora de Hipólito que ha sido adoptada con algunas variantes por la última reforma litúrgica, en el canon segundo, el más breve de los cuatro actualmente en vigor.

La siguiente sección de la obra contiene normas para los seglares. Se legisla sobre los recién convertidos, las profesiones prohibidas a los cristianos, los catecúmenos, el bautismo, la confirmación y la primera comunión. La descripción del bautismo tiene especial relevancia porque incluye el primer Credo romano.

La última parte de la Tradición Apostólica trata de diversas costumbres cristianas. Allí se relata el desarrollo de la Misa dominical, se dan reglas para el ayuno, para algunos ritos de la liturgia de las horas, se recomienda diversos momentos de plegaria durante los cuales se puede orar en la propia casa y el cuidado con que hay que tratar la Sagrada Eucaristía.

Como se ve, la presente obra nos hace respirar el aire fresco de los primeros siglos de la Iglesia. Gran mérito pues de nuestros editores argentinos el haber publicado esta obra recurriendo a los diversos textos originales (incluyendo los fragmentos griegos supérites) así como por la ulterior traducción. Quizás hubiera sido mejor que el texto original quedase enfrentado con su traducción correspondiente.

P. ALFREDO SAENZ

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, El Espejo de la Fe. El Enigma de la Fe, Monasterio Trapense de Ntra. Sra. de los Angeles, Azul - Ed. Claretiana, Buenos Aires, 1981, 201 pgs.

Gastado por los años, Guillermo estaba abocado a redactar su gran obra, el comentario al Cantar de los Canta-

res, cuando tuvo que salir en defensa de la verdadera fe, atacada por el racionalismo de Abelardo y Guillermo de Conches.

Una vez pasado el tiempo de controversias, se dedicó a escribir, para alimento espiritual de sus hermanos en religión, dos obras sobre la fe: "Speculum fidei", más sencilla o accesible, y "Aenigma fidei", llamada así por causa de su mayor oscuridad, según explica el mismo Guillermo.

En *Speculum fidei*, Guillermo trata, ante todo, de la fe en relación con las otras dos virtudes teologales, exaltando a aquella primera virtud como principio de justificación, pero sin olvidar que la caridad es la más perfecta de todas las virtudes, tanto que será la única que permanecerá en el cielo.

La fe, afirma Guillermo, es un don de Dios. En la vida sobrenatural la iniciativa es divina. Dios es quien nos hace partícipes de su vida íntima. Sin embargo, para que Dios obre se requiere del cristiano una actitud de humildad. "En la casa del Señor, sólo se salvará el de corazón humilde. Nadie entra por la puerta de la fe sino el que agacha la cabeza" (p. 28). El ejemplo típico de semejante actitud lo ofrece la Santísima Virgen (cf. p. 52).

La fe, principio de nuestra vida sobrenatural, no es una virtud estática, sino que se va haciendo fuerte a través de las tribulaciones y tentaciones, hasta alcanzar por medio de la caridad, la unión plena con Dios: Uno es el conocimiento que tenemos de Dios por la fe y otro el que alcanzamos por el amor de caridad. El de la fe es propio de esta vida, el de la caridad lo es de la vida eterna o, como dice el Señor: 'En esto consiste la vida eterna'" (p. 78).

La segunda obra, *Aenigma fidei*, fue concebida por Guillermo como un resumen de los fundamentos y formulaciones de la fe, de acuerdo con las palabras y el pensamiento de los Padres católicos (cf. pp. 91-92). Este opúsculo gira en torno al misterio trinitario, y Guillermo se adentra en él, abrevándose en las Escrituras y en

los Padres, especialmente en San Agustín.

La necesidad de acceder por la fe cuando se trata de la vida íntima de Dios es absoluta. En tal nivel, la inteligencia claudica y de esto tiene clara conciencia Guillermo: "donde tal fuerza se desvanece, la fe religiosa en la omnipotencia deduzca la limitación humana; y que la cortedad de nuestra inteligencia no tenga la osadía de escrutar con terquedad lo que, por naturaleza, no es abaricable" (p. 102).

El crecimiento en la fe se hace indispensable. Los Nombres divinos constituirán el camino para acceder al conocimiento de Dios: "En el conocimiento divino que se funda sobre esa fe por la que Dios es conocido, los primeros rudimentos son los nombres divinos que sirven a los hombres para nombrar a Dios y constituyen la forma congrua y recta de expresión en el orden de la fe" (p. 142).

Llegado a este punto toca a la oración pedir una fe robusta, que permita al alma unirse a Dios Trino por el amor: "Señor, Dios de mi corazón y mi herencia eterna, término de todo mi deseo y deseo de todas mis intenciones... marchó hacia ti por la senda de la fe, para vivir rectamente y adquirir la disciplina de la purificación del corazón con el fin de ver y contemplar; en esto envejecí... y aún no he comenzado" (p. 123).

En estos dos libros Guillermo parece trazar un camino muy definido. En *Speculum fidei* la fe, principio de vida sobrenatural, se purifica y fortalece por sucesivas pruebas, hasta que operante por la caridad, que la vivifica y perfecciona, no espera otra cosa que la vida eterna. En *Aenigma fidei*, se destaca lo de San Pablo, la fe que camina como a tientas en orden a la visión, y ese es motivo de dolor para el alma: "perfeccionas la pureza del alma fiel y, según su capacidad, la pureza merece la visión, pero, como dice el Apóstol, 'sólo en parte como por espejo y en enigma' (1 Cor. 13,12)" (p. 120).

En estos momentos, cuando al parecer la fe agoniza en el alma de muchos cristianos, esperamos que la

lectura de este magnífico libro ayude a hacer efectiva la ardorosa súplica de Guillermo: "Encuétranos para que te encontremos, ven a nosotros para que vayamos a ti y en ti vivamos" (p. 87).

RUBEN DARIO RIALE

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 3er. Año de Teología

LORENZO SCUPOLI, *Combate Espiritual*, Ed. del Cruzamante, Buenos Aires, 1980, 260 pgs.

"Cuantos aspiran a vivir piadosamente en Cristo Jesús, sufrirán persecuciones"; "sé buen soldado de Cristo Jesús"; "combate el buen combate" (II Tim.).

Milicia es la vida del hombre sobre la tierra. Desde el seno de nuestra madre hasta la misma muerte es nuestra vida una continua batalla, desde el primer llanto hasta el último suspiro. Con un cielo que alcanzar y un infierno que evitar. Con las debilidades de una naturaleza herida por el pecado original. Con el demonio acechando para perdernos eternamente, he ahí la batalla y el formidable enemigo. Pero no debe temer el cristiano que con generosidad y valentía lucha, porque Dios es Padre, y lucha de su lado.

El título del presente libro encierra esta gran verdad: la vida cristiana es un combate y el cristiano es un guerrero.

Este tratado de vida espiritual pretende orientar al alma que quiere alcanzar la perfección cristiana, indicándole los medios con que debe contar "como armas seguras y necesarias", a saber: la desconfianza de sí mismo, la confianza en Dios, el ejercicio de las potencias y la oración. El punto más extensamente desarrollado es el que se refiere al ejercicio de las potencias del alma, en orden a adquirir las virtudes y desechar los malos hábitos; constituye así una valiosa instrucción para la vida ascética.

Recomendamos la lectura y meditación de este libro, escrito para almas

valientes y magnánimas, para los que tienen fibra de soldados de Cristo, no para perezosos ni cobardes.

Mienten los que presentan la vida cristiana como un camino de rosas, blando, dulce, rosado como una gelatina de frutillas. No es así el camino del cielo. Tal camino es duro, como el camino del Calvario y las rosas del camino son la sangre de Cristo y de sus mártires, derramada. Y aquí está la mayor alegría del cristiano, estar crucificado con Jesús crucificado. Pues sólo lo reinarán con El los que con El hayan estado clavados al madero.

El autor, Lorenzo Scúpoli, sacerdote teatino (clérigos regulares de San Cayetano) muerto en 1610 tras veinticinco años de calvario a causa de una calumnia, aprendió por experiencia las artes marciales de esta gloriosa batalla y las volcó en este libro.

Para terminar con un broche de oro nuestra recomendación de este "manual de mochila para el combatiente", citemos algunas palabras de San Francisco de Sales, que hemos tomado de la introducción a la presente edición: "El Combate Espiritual es un gran libro, quince años ha que lo llevo en el bolsillo y nunca lo he leído sin sacar algún provecho"; "es mi libro favorito y privilegiado"; "éste es el que con la divina asistencia me ha gobernado desde mi juventud; éste es mi maestro en las cosas del espíritu y de la vida interior".

ALBERTO OLIVERA

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 1er. Año de Teología

LUC J. LEFEVRE, *La Nueva Ciudad de Cristo*, Cruzamante, Buenos Aires, 1980, 245 pgs.

El P. Luc Lefevre, director de "La Pensée Catholique", joven en sus 85 años por su incansable espíritu de combate y por la lucidez de su inteligencia, es el autor de este precioso trabajo sobre el orden social cristiano.

La Doctrina Social Católica tiene

como fuentes la Palabra de Cristo en el Evangelio, que nos ilumina con su luz sobrenatural, y la filosofía social, que nos indica el orden natural querido por Dios creador para la sociedad humana. Las ciencias sociales concurren en ella como auxiliares. Al estudiarla o exponerla puede ponerse el acento con preferencia en uno u otro de sus aspectos. Así, mientras la "Quas Primas" —encíclica del reinado de Cristo— ofrece una visión predominantemente teológica, la "Pacem in Terris" —dirigida no sólo a los católicos, sino "a todos los hombres de buena voluntad"— recurre a una argumentación más filosófica y sociológica.

El Evangelio es aquí el punto de partida del A. Su exposición sobre el orden cristiano fluye como una reflexión sobre los textos evangélicos. "Cristo es **nuestra Doctrina**. Es solamente de El que aprendemos. Cristo es **nuestro Maestro**. De El aprendemos. Cristo es **nuestra Escuela**. En El aprendemos. Porque Cristo es el Mensajero, porque es el único Mensajero, la Luz sobre todas las cosas. El es la **clave de todos los problemas humanos**" (p. 8).

Con estilo claro, sereno y valiente, nos lleva a meditar sobre la verdadera dignidad del hombre, el respeto de la mujer y del niño; las virtudes del hombre en sociedad; la caridad, la propiedad, el trabajo y el salario; el orden social, la autoridad y sus virtudes; la sociedad familiar y civil; los dos poderes; la patria y el patriotismo. Cristo es quien hace dos mil años renovó la sociedad, y el único que puede renovarla tras los últimos siglos de apostasía. La Ciudad Nueva, "obra maestra de arquitectura divina y humana" (p. 236) sólo puede edificarse sobre la roca de Su palabra.

El A. no nos enseña tanto el cuerpo de la Nueva Ciudad, sino el alma que tiene que vivificarla. El resultado es una obra original, que sólo se nos ocurre comparar con la clásica de Bossuet "Política sacada de las Sagradas Escrituras" (Ed. Tecnos, Madrid, 1974). Obra válida y útil para la meditación del militante católico, nos recuerda que debemos buscar ante todo el reino de Dios, en un tiempo en que todas las añadiduras resultan coloca-

das en primer plano. Si la "civilización del amor" que el Papa nos llama a construir tiene que ser algo más que una utopía o un "slogan" de moda para jóvenes guitarreros tomaditos de la mano, su espíritu no podrá ser diverso del que muestren estas páginas cuya lectura recomendamos.

P. ALBERTO EZCURRA

LUIS RIESGO MENGUEZ - CARMEN PABLO DE RIESGO, La Familia Ahora, Rialp, Madrid, 1980, 405 pgs.

Esta obra es un comentario al "ideario de la familia cristiana", que la Comisión de Valores Morales de la Confederación Nacional de Padres de Familia de España presentó en forma de conclusión en diciembre de 1976.

Para hablar de una cosa es conveniente definirla primero. Una definición correcta de la familia puede ser la que nos ofrece el Cardenal González Martín, Arzobispo de Toledo y Primado de España, en el prólogo: "La familia cristiana es aquella en que, santificado el amor por un sacramento, un hombre y una mujer unen sus cuerpos y sus almas para propagar la vida, como don de Dios, para ayudarse a alcanzar su plenitud humana, para educar a los hijos en la fe, en la dignidad, en el trabajo y el servicio a la sociedad" (p. 11).

Los muchos ataques modernos contra la familia no dejan en pie ningún término de la proposición. Según los evolucionistas el matrimonio monogámico no viene de Dios sino que es un momento de la evolución. Para los neomodernistas el matrimonio como sacramento no existió desde el comienzo de la Iglesia, sino que es un agregado posterior. Con frecuencia ya no es **un** hombre con **una** mujer los que se unen, sino que es uno con muchas, simultáneas —harenes— o sucesivas —divorciados—; o muchos con una —prostitución—; o uno con uno o una con una —"matrimonios" homosexuales—, etc. (Para más detalles véase el

artículo del P. Buela: "Modernos ataques contra la familia" en MIKAEL 15). La mentalidad antinatalista, abortista y hedonista ha desplazado el fin primario del matrimonio restando tan sólo el puro placer egoísta sin el "peso" de los hijos. Finalmente el acelerado ritmo de la vida moderna, que hace casi imposible que los miembros de la familia se encuentren en su hogar, sumado a la falta de criterios religiosos de los padres en lo que hace a la formación de sus hijos, completan, de algún modo, ese gran atentado contra la familia que es el mundo de nuestro tiempo.

Gracias a Dios, no es ésta toda la realidad. El tipo de familia que el Cardenal González Martín nos ofrece en su definición no ha desaparecido. En cualquier parte del mundo donde trabaja la Iglesia se encuentra este tipo de matrimonios. Creemos, con los autores, que "hoy, más que nunca, existe una conciencia muy rica de la espiritualidad del sacramento del matrimonio que ha permitido a muchos esposos entender mejor que antes la unión conyugal y el ejercicio de la paternidad como caminos de santificación" (prólogo). Síntomas de ello son "la mayor comprensión hacia los hijos con una más amplia participación de los mismos en las decisiones familiares. Mejor comprensión del papel de la mujer en el hogar y en la sociedad. La mayor sinceridad de los hijos. El florecimiento de grupos de espiritualidad matrimonial" (cf. p. 17). Quizás una visión más clara de la figura del laico es lo que ha permitido definir mejor su espiritualidad en base a la santificación de la realidad hogareña.

Este libro nos ayuda a comprender la identidad de la familia. Su desarrollo temático comienza a partir de Dios, autor del matrimonio, deteniéndose en la consideración de sus características naturales y sobrenaturales. Luego analiza el aspecto unitivo y procreador del matrimonio, presentando la doctrina tradicional de los dos fines y proponiendo una mayor unión entre ambos (cf. pp. 61-70). Analiza asimismo varios de los temas hoy combatidos, como el respeto de la vida —refutando de una manera clara y sencilla catorce proposiciones pro-abortistas (cf. pp. 196-212)

—, la legítima promoción de la mujer, la paternidad responsable —exponiendo claramente los métodos naturales y antinaturales del control de la natalidad, advirtiendo cuándo se pueden usar los primeros y proponiendo principalmente la educación en la continencia absoluta durante un período de tiempo más o menos largo (cf. pp. 169 ss.). Trata luego el tema de la educación, mostrando el papel primario e insustituible de la familia, los derechos maternos de la Iglesia así como los derechos y límites del Estado (cf. p. 276). Finalmente presenta a la familia como comunidad de salvación, semillero de cristianos militantes, y su participación en la vida de la iglesia y del Estado.

Incluye esta obra páginas admirables y hasta con un cierto sabor poético, por ejemplo cuando describe al hombre y a la mujer, su complementariedad, la mística del sacramento como reflejo de la Encarnación del Verbo y de la unión entre Cristo y la Iglesia, etc.

Al referirse a la unión de los cuerpos (cap. V) no abunda en detalles innecesarios que muchas veces llevan a una morbosa curiosidad o una información estéril más que a una verdadera educación. Expone el misterio de la concepción humana dentro de una mística cristiana, aspecto tan importante como delicado y que tantas veces es causa de desórdenes, especialmente en los ambientes juveniles. Los datos estadísticos que sus AA. proporcionan ayudan a confirmar muchas de las cosas que afirman respecto de las desviaciones que se producen en el ámbito del matrimonio y la familia, como el divorcio (cf. p. 83), el aborto (cf. p. 196), las familias sin hijos (cf. p. 161), etc.

Digamos por fin que **La Familia Ahora** toca los temas principales de la mística del matrimonio iluminando con sabias conclusiones las cuestiones más intrincadas de la vida familiar. Con mucha claridad y discernimiento refuta los errores, al tiempo que expone la doctrina positiva con sencillez, con mucho sentido común y sobrenaturalidad. Manifestando una gran fidelidad al Magisterio de la Iglesia, sus páginas están enriquecidas con nume-

rosos textos de los Papas. Aporta asimismo ricas experiencias que llegan hasta los más íntimos detalles y finas observaciones de la vida diaria de una familia, capaces de proporcionar abundante luz especialmente a los matrimonios jóvenes, o sin experiencia, a educadores, e incluso a sacerdotes y guías de almas.

Pedimos a Dios, autor del matrimonio, que ilumine al Santo Padre y tengamos pronto su anunciada encíclica sobre la familia, magnífico colofón del último Sínodo de los Obispos.

OSCAR A. BOURLOT

Diácono de la Diócesis de Gualaguaychú, 4º año de Teología.

ALAIN BESANCON, *La confusión de lenguas*, Herder, Barcelona, 1981, 167 pgs.

Este libro —cuyo subtítulo es “la crisis ideológica de la Iglesia”— ha sido escrito por A. B. respondiendo al pedido que le hiciera S. Grabaud de que expusiese brevemente la situación de la Iglesia en la Europa actual. “Yo voy a considerar principalmente a la Iglesia católica francesa” (p. 15).

1. El proceso de la decadencia

El A. va desarrollando admirablemente el proceso que ha desembocado en la crisis actual. No sabemos si es católico practicante, porque se expresa como tomando cierta distancia de la Iglesia. Sin embargo su análisis es indudablemente lúcido. Según Besancon, el siglo de las Luces, que es necesario remontar por lo menos hasta Spinoza y Bayle, constituye un ciclo casi completo de crítica religiosa, ya que en nombre de la razón desmonta sucesivamente el dogma, la jerarquía, la Escritura e incluso en ocasiones la noción misma de la divinidad. La Revolución no constituiría sino la faceta política de la crisis

doctrinal. Poco ayudó a revertir dicho proceso la alianza con el romanticismo antirracionalista, ni siquiera con el de Chateaubriand: “He llorado y he creído”. La disolución de la Compañía de Jesús habría dejado a la Iglesia más permeabilizable a las ideas jansenistas tanto como al iluminismo masón.

Es acá cuando hace irrupción en la historia el modernismo liberal, exaltando la conciencia de las masas a quienes desde entonces pertenece la infalibilidad. Todo el universo es arrastrado por la evolución hacia una autodeificación progresiva. En adelante, la redención se hace innecesaria ya que el progreso de la humanidad es reductible a su movimiento autoascensional hacia Dios. La encarnación no pasa de ser sino la expresión de la conciencia de la humanidad, el hombre que se va haciendo Dios. Y así “el cristianismo, abierta, secreta, o, lo que es aún peor, inconscientemente influido por Lamennais, ya no es cristianismo, aunque se presente como una forma más alta, más pura y más amplia del ser cristiano” (p. 26). Ese lamennaisismo “resurge una vez más en el momento del frente popular, cuando Maritain escribe su **Humanismo integral**, y cuando se funda, por iniciativa de algunos dominicos, el diario ‘Sept’, antecesor de ‘Le Monde’. Se expande después de la guerra y hasta podría decirse que conquista el poder. Después del Concilio ocupa una posición monopolista” (p. 31). La vida religiosa de muchos conventos “acaba por parecerse a la que se lleva en el CNRS... Disponiendo, pues, de todo su tiempo —lujo considerable en nuestra época— y de casas editoriales, esos investigadores monacales cuentan con todas las ventajas y facilidades para producir en abundancia sus exégesis marxistas, freudianas, estructuralistas, marxo-freudianas, estructuralo-marxistas, estructuralo-freudianas, de las Escrituras, de la teología o de los ‘problemas’ de nuestro tiempo. Y así contribuyen al París intelectual y a la elaboración de una versión católica de la vulgata ideológica en transformación perpetua” (pp. 115-116).

2. La vertiente marxista

En la misma línea, aunque moviéndose en un campo menos dotado para la especulación, está el limitantismo político y sindicalista. Diversos movimientos de Acción Católica se convierten en "correos de transmisión del partido comunista" (p. 116). Se busca favorecer al proletariado mediante una especie de comunismo leninista "con un suplemento de alma" (ib.). Gran engaño, ya que el apoyo al comunismo no podrá culminar sino con la entrega de la gran masa de los pobres, y en primer lugar de la clase obrera, a un régimen que, si bien sólo se declara opresor del estamento de los ricos, hace reinar sobre los pobres una opresión más implacable aún. "No se olvidará a los sacerdotes que saludaron la 'liberación' de Saigón o de Pnom Penh" (p. 117).

El presente momento implica, según el A., una creciente marxistización de amplios sectores de la Iglesia, especialmente en Francia. El A., que se ha especializado en el estudio de la ideología marxista-leninista, juzga que tal infiltración, especialmente en el clero, constituye un momento clave de esta crisis. "Un sacerdote francés, que al mismo tiempo es secretario de la sección local del partido comunista, declara por ejemplo: 'No veo por qué razones habría de ser absurdo y contradictorio el ser cristiano y comunista... Me atrevería incluso a formular y a formularme esta cuestión: si un análisis marxista me condujese al ateísmo, ¿no sería ese paso la expresión misma del movimiento de lo que yo soy, de la libertad, y hasta de la libertad del Evangelio?'" (p. 10). Se pretende incluso sustituir la síntesis de Santo Tomás por el análisis de Marx, bautizando a Marx, como en su momento había hecho el Aquinate con Aristóteles. "¿Por qué no podía ser santo Tomás 'nuestro' Marx?" (p. 60). Pero ese marxismo-tomismo, si alguna vez vio la vida, no era viable. Más valía pasar directamente a Marx y a Lenin.

Un marxismo cristiano será siempre una ilusión disparatada. Como bien señala el A. el ateísmo es probable-

mente lo que el marxismo tiene de menos malo, ya que es el único punto en que no miente. "Todo es falso en el leninismo... todo salvo que es ateísta y quiere aniquilar la religión" (p. 84). Y apunta a un nuevo peligro, nada irreal por otra parte: "Hasta ahora el comunismo leninista no alardea de cristiano. Pero podría descubrir que le interesa apartarse de esa costosa franqueza e integrar el cristianismo, como pretende ya integrar la ciencia y la filosofía. La corrupción alcanzaría entonces su cota más alta y lo que en el libro de Daniel se llama 'la abominación de la desolación': el idolo en el templo" (p. 85). Al fin y al cabo el comunismo es, como atinadamente señala Bèsançon, una **perversa imitatio** del cristianismo. "El enemigo principal, original del comunismo, es pues aquello cuya figura invertida él representa, a saber, la Iglesia, y según parece más la Iglesia católica que las Iglesias protestantes" (p. 93).

A juicio del A., lo más grave de toda esta crisis es la falta de reacción, que revelaría un notable estado de debilidad en el organismo eclesial. "Ese organismo no ha secretado todavía los anticuerpos ni inventado los medios de lucha. Sufre pasivamente la invasión y no está seguro de haber localizado el mal" (p. 11). Los cristianos van perdiendo el sentido de conquista. A la masa pagana, en la que ya se está deliciosamente inmerso, el militante se cuidará bien de comunicarle la doctrina y la espiritualidad católica. "Al pagano se le ofrecerá el paganismo, puesto que está demostrado que contiene un 'verdadero cristianismo'; que basta con extraer para mostrar al comunista que el comunismo, bien entendido y llevado a su quintaesencia, no es otra cosa que el 'mensaje evangélico'... Se ve a católicos aplicar la crítica más despiadada y acre a sus Escrituras y a los dogmas más antiguos, al tiempo que acogen con una credulidad infantil lo que les llega del exterior, viejos restos del protestantismo liberal, rechazados desde hace largo tiempo por los propios protestantes..., y hasta las propagandas rusa y china. Ello ha hecho decir a alguien que el católico

es aquel que cree en todas las religiones menos en la suya" (pp. 51-52).

3. Tres rasgos de la presente crisis

El primero de ellos "es la negativa a tener enemigos o a aceptar que la Iglesia los tenga. Es extraño que semejante actitud sea considerada como la más evangélica, como si no hubiera que separar intelectualmente dos cosas: la distinción entre amigos y enemigos y el trato que ha de reservarse a estos últimos. La palabra: 'Amad a vuestros enemigos', supone precisamente que la distinción se ha operado previamente. En el estado de división en que está la Iglesia, una fracción de ella misma tiene enemigos: son los que constituyen un obstáculo a su escatología revolucionaria, a saber: no sólo los 'reaccionarios', sino todos aquellos que se constituyen en guardianes del mundo tal como va en su orden más aceptable: orden económico (son los propietarios), orden social (son las autoridades), orden intelectual y religioso (son, por ejemplo, los teólogos de la tradición). Esa misma fracción tiene sus amigos: quienes en la Iglesia, pero sobre todo fuera de la Iglesia, se proponen subvertir ese orden insostenible: revolucionarios, ateos, 'islamo-progresistas', terroristas, vanguardistas de las ciencias humanas, etc. Mas, como todavía no tienen el poder en la Iglesia, han de contentarse con paralizar a quienes lo tienen todavía, la jerarquía, que, incapaz de resolver, se repliega en una posición de benevolencia universal" (pp. 119-120).

En el fondo, tal actitud no es fruto del coraje, sino del miedo. "Camuflar la propia impotencia en benignidad es sin duda excusable, desfigurarla en caridad lo es menos. Abandonar el rebaño a sus enemigos por 'amor' a estos últimos difícilmente puede pasar por evangélico" (p. 122). Se llena de ditirambos al enemigo, si bien a veces al final se agrega un "sí pero" tímido. De este modo todo riesgo de conflicto se reduce al mínimo.

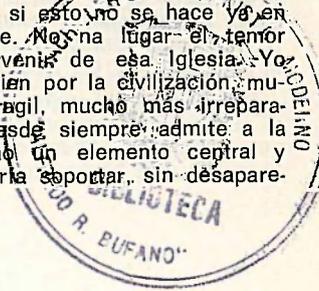
El segundo rasgo lo constituye "el nacimiento y circulación universal de un lenguaje católico fabricado con tó-

picos" (p. 125). No otro es el estilo empleado en los países comunistas a través de la prensa y de los discursos. "Comprende un vocabulario, una retórica y una dicción" (ib.). Así, por ejemplo, el estilo que caracteriza a los abogados de un "pluralismo teológico" que no acaba por ser sino un pluralismo dogmático" o la descomposición simple y llana del dogma. Son "modelos ejemplares de la estilística formularia, uniforme, impersonal y vacía" (p. 126). Tal comportamiento, como atinadamente lo señala el A., acaba por corromper el pensamiento y aleja de la Iglesia no sólo a los hombres de espíritu sino incluso a las personas de buen gusto.

El tercer rasgo "es una amalgama de ignorancia y tontería" (p. 127). Al fin y al cabo según la enseñanza de Santo Tomás la necedad no deja de ser un pecado cuando proviene del "olvido de las cosas divinas" (II-II, 46, 2).

Es nuestro deber advertir diversas falencias en el A. Algunas confusiones en torno a los conceptos de gnosis, ideología, fe, etc., empañan sin duda este libro por otra parte tan lúcido. El creer que la Rerum Novarum es una aceptación del liberalismo, el juzgar como romántico el intento de Pío XI en relación con el corporativismo, el juicio poco positivo de Pío XII con motivo de su presunto silencio sobre los judíos, etc., son otras tantas afirmaciones que no podemos compartir.

A pesar de la crítica, por momentos cruel, este libro incluye un llamado a la esperanza. Es cierto que no es a través del "diálogo" con los marxistas sino del coraje como Solzhenitsyn encara la solución en el seno de la Iglesia rusa. "Lo que en esa Iglesia, después de tantas desgracias, hacen un Solzhenitsyn y un Dudko, lo hará un día u otro la Iglesia católica. Quién sabe si esto no se hace ya en alguna parte. No se trata de tener miedo por el porvenir de esa Iglesia. Yo temo más bien por la civilización, mucho más frágil, mucho más irredorable, que desde siempre admite a la Iglesia como un elemento central y que no podría soportar, sin desaparecer,



cer, el eclipse y la corrupción de ésta" (p. 132).

Dios quiera que termine pronto "la confusión de las lenguas".

P. ALFREDO SAENZ

ANTONIO CAPONNETTO, *Pedagogía y Educación. La crisis de la contemplación en la Escuela Moderna*, Cruz y Fierro Editores, Buenos Aires, 1981, 269 pgs.

Quienes han tenido la suerte de tratar asiduamente a Jordán Bruno Genta resaltan coincidentemente su condición de maestro. Este libro comienza precisamente con una dedicatoria a este "Maestro de la Verdad" que, como Sacheri, pagó con su vida el precio que el enemigo puso a su magisterio. Pero eso no basta para que un libro sea bueno. Ya otras veces nos hemos sentido frustrados con obras llenas de adhesiones de este tipo, lo que avala la pureza doctrinal de sus intenciones, pero que revelaban un acercamiento sólo superficial a la temática tratada.

Este no es el caso. Nos ha sorprendido gratamente constatar que alguien que no tiene una formación universitaria en Ciencias de la Educación conozca tan bien esta área del saber. El A. ha dividido su trabajo en dos partes, analizando en la primera la "Vigencia y pérdida de la Identidad Escolar", a través de una visualización ya tradicional de las etapas históricas de la crisis, y realiza "Algunas proyecciones del problema pedagógico" en la segunda. Su propósito es mostrar la vigencia perniciosa del naturalismo relativista que caracteriza a la Pedagogía Moderna, y que Lucien Morin ha descrito ejemplarmente como el fenómeno de la "opinionitis", y proponer en su lugar la rehabilitación de la vida contemplativa y la práctica de la Pedagogía de los Arquetipos.

La crítica que realiza en la primera parte es ajustada y correcta, y aunque coincide en líneas generales con la que ya han hecho otros autores so-

bre el positivismo, el pragmatismo y otras corrientes pedagógicas similares constituye un material valioso para los estudiantes universitarios del área, para los docentes en general y especialmente para los cursos de perfeccionamiento docente. El capítulo dedicado a la concepción educativa de la UNESCO es muy útil para prevenirse contra este organismo, creado hace treinta y cinco años para promover la Educación, la Ciencia y la Cultura y que hoy realiza una campaña sistemática destinada a combatir el pensamiento occidental. Producciones intelectuales de la UNESCO como el "Aprender a ser", dirigido por E. Faure, constituyen verdaderos presentes griegos para la ciudad católica, por lo que el análisis que hace el A. de este tema cumple acabadamente con la noble función de "avivar giles" a la que se ha referido en estas mismas páginas el P. Alberto Ezcurra.

Una apreciación distinta nos merece el capítulo dedicado a Piaget. Vemos en él un intento serio y meritorio de alcanzar una visualización crítica del pensador suizo que viene a sumarse a la que publicara MIKAEL de Alberto Caturelli. Pero ello no obstante, creemos que la última palabra sobre el pensamiento de Piaget no ha sido dada aún y que esto sólo será posible a través de un estudio interdisciplinario. Tanto el aporte de nuestro A. como el documentado trabajo de Caturelli apuntan a los fundamentos filosóficos, comenzando como y por donde se debe: por el principio. Pero creemos que los psicólogos, lógicos y epistemólogos tendrán que hacer su aporte para poder considerar en su conjunto todas las derivaciones que esta concepción puede generar.

Hay, sin embargo, en esta primera parte una acusación de la que tenemos que defendernos: el A. es demasiado duro con los graduados en Ciencias de la Educación. Le recordamos que el hábito no hace al monje, y que así como estudiar en un Seminario no asegura invariable y necesariamente la ortodoxia teológica, tampoco hacerlo en una Facultad de

Ciencias de la Educación asegura nutrirse de los principios del pragmatismo o de la Escuela Activa. Depende fundamentalmente del contexto doctrinario en que se educa el estudiante y de la formación que éste posee. Por ello es que adherimos en líneas generales a las propuestas que realiza en la segunda parte de la obra. Señalamos con gran satisfacción las afirmaciones que hace el A. sobre la necesidad de tener una idea clara de la naturaleza humana, fundada en la antropología realista, para poder fijar sin equívocos los fines del proceso y del sistema educativo. Muchas veces los equipos de especialistas y planificadores de la educación adolecen de una concepción clara acerca del sujeto de la educación (muchos son egresados en Ciencias de la Educación) y por ello marran en su consejo a quienes deben tomar las decisiones.

La propuesta de una Pedagogía de los Arquetipos puede ser de mucha utilidad, pues, como dice Santo Tomás, "...en las operaciones y pasiones humanas, en las que la experiencia vale mucho, más mueven los

ejemplos que las palabras" (S. Theol., I-II, q. 34, a. 1). Pero no debemos olvidar que para el que aprende, el primer ejemplo lo tiene en su propio maestro. Por eso, desde siempre, el objetivo fundamental de la formación docente es formar maestros que sepan, docentes que busquen la sabiduría a través de la vida contemplativa y no esa versión contemporánea de la sofística que es el docente-show. Para posibilitar esto son necesarias, entre otras cosas, obras como ésta que comentamos. En ella su A., como adelantáramos al principio, evidencia una buena información pedagógica y una sólida formación humanística. Un ejemplo de ello son las notas, llenas de sugerencias. Hay en el libro un exceso de citas, pero ello puede explicarse por su intención didáctica.

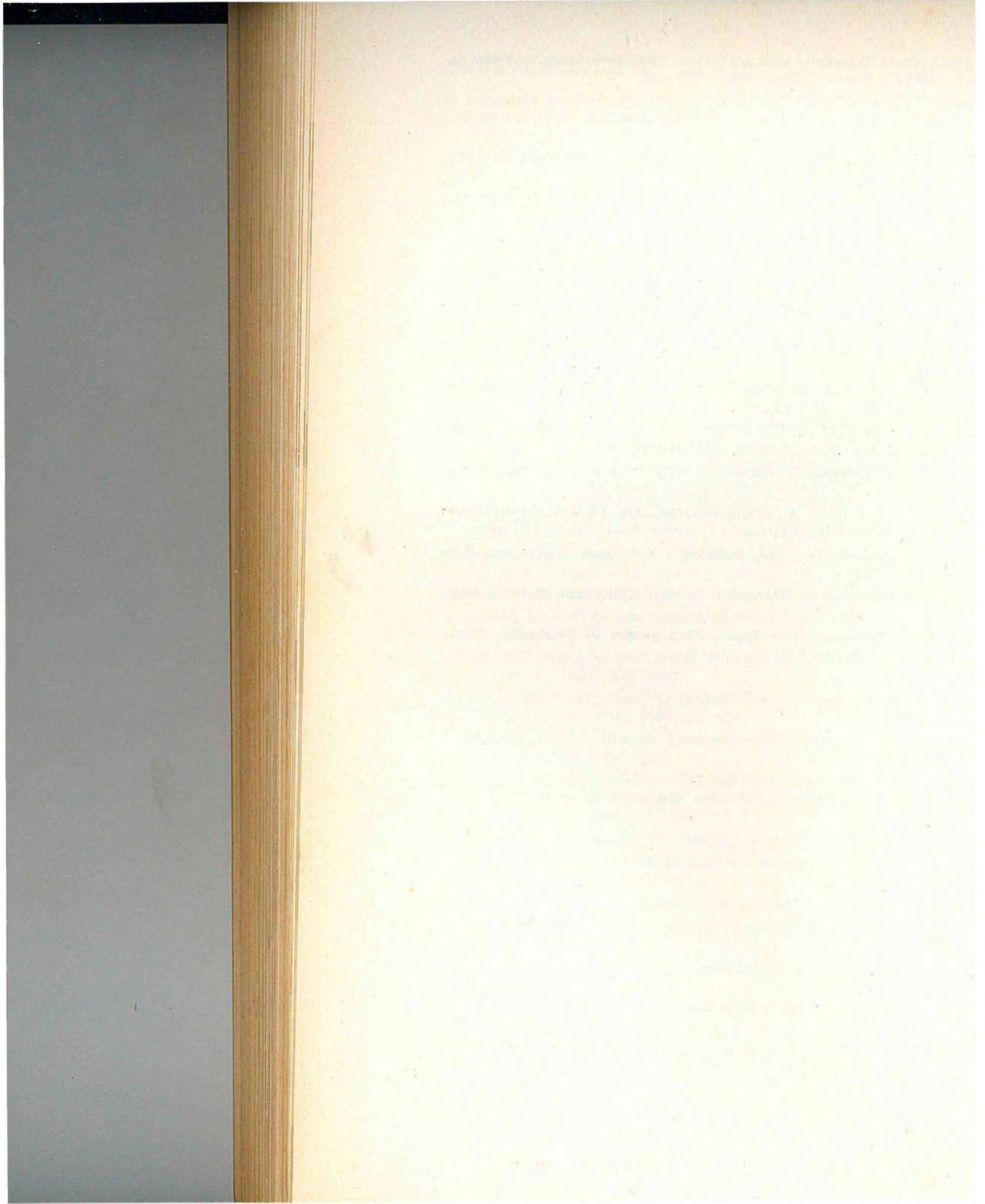
Creemos hacer un acto de servicio al escribir estas recensiones, sea para señalar lo malo, sea para recomendar lo bueno. En este caso, sin lugar a dudas, se trata de lo segundo.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

Libros Recibidos

- JUAN PABLO II, **Sobre la catequesis hoy**. Con un comentario de Adolf Exeler, Herder, Barcelona, 1981, 187 pgs.
- ORDOÑEZ Valeriano, **Amor en tu anillo**, Herder, Barcelona, 1981, 228 pgs.
- SIX Jean-Francois, **Teresa de Lisieux en el Carmelo**, Herder, Barcelona, 1981, 419 pgs.
- AA. VV., **María y la Argentina. Mensajes del Congreso Mariano 1980**, Claretiana-Don Bosco, Buenos Aires, 1981, 56 pgs.
- BELAUNDE César H., **Persona y sociedad en las enseñanzas de Juan Pablo II**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 140 pgs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, **Iglesia y comunidad nacional**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 74 pgs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, **La evangelización de la juventud**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 27 pgs.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, **Matrimonio y familia hoy**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 78 pgs.
- EQUIPO PASTORAL "IBARRETA-FONTANA" (FORMOSA), **Somos la familia de Dios. Celebraciones de la palabra**, Vol. II: Jesucristo es el Señor (Cuaresma-Semana Santa-Pascua); Vol. III: Dios está con su pueblo (Tiempo durante el año-Ocasiones diversas), Claretiana, Buenos Aires, 1981, 147 y 191 pgs. resp.
- GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, **El espejo de la fe. El enigma de la fe**, Monasterio Trapense de Nuestra Señora de los Angeles-Claretiana, Azul-Buenos Aires, 1981, 201 pgs.
- MIANI Marcelino, **Los signos sacramentales**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 71 pgs.
- MUÑOZ Héctor - ISAGUIRRE Ricardo F., **Orando con María**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 174 pgs.
- PHILIPPE Fr. Thomas, **El misterio de la vejez en la vida consagrada**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 23 pgs.
- RIPOLL Carlos, **Nuestra consagración al Corazón de María**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 66 pgs.
- SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, **Carta a los Seminarios. Sobre la formación sacerdotal de los futuros sacerdotes**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 33 pgs.
- CREUZET Michel, **La enseñanza**, Cruzamante, Buenos Aires, 1981, 235 pgs.
- LEFEVRE Luc. J., **La nueva ciudad de Cristo**, Cruzamante, Buenos Aires, 1981, 245 pgs.
- MUCCHIELLI Roger, **La subversión**, Cruzamante, Buenos Aires, 1981, 146 pgs.
- SCARAMELLI Juan Bautista, **Discernimiento de los espíritus**, Cruzamante, Buenos Aires, 1981, 303 pgs.
- TRINQUIER Cnel. Roger, **La guerra moderna**, 2ª ed., Cuatro Espadas, Buenos Aires, 1981, 121 pgs.
- FREI BONAVENTURA O. F. M., **O católico o masón**, Fundación Carlos A. Sacheri, Corrientes, 1981, 47 pgs.
- CAPONNETTO Antonio, **Piaget. Aporte para un análisis crítico**, Inst. de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1981, 37 pgs.

- VAZQUEZ Stella Maris, **Objetivos educacionales. Consideraciones básicas para su trazado**, CIAFIC, Buenos Aires, 1981, 127 pgs.
- ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA, **Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. Vol. 16: Gaudium et spes**, Bologna, 1980, 418 pgs.
- MACCHI Manuel E., **Creación de la Municipalidad de Buenos Aires en 1852**, Palacio San José, Concepción del Uruguay, 1981, 45 pgs.
- DELHAYE Philippe, **La scienza del bene e del male. La morale del Vaticano II e il "meta-concilio"**, Ares, Milano, 1981, 207 pgs.
- CAZELLES Henri, **El Mesías de la Biblia**, Herder, Barcelona, 1981, 199 pgs.
- ANDRES Domingo-Javier, **La pobreza en las enseñanzas de Pablo VI**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 187 pgs.
- URIBURU P. Esteban J., **Un profeta de María. Biografía del Padre José Kentenich**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 207 pgs.
- LACHANCE, Louis, **El derecho y los derechos del hombre**, Rialp, Madrid, 1979, 274 pgs.
- SERAFIN DE SAROV, **Conversación con Motovilov. Instrucciones espirituales**, Lumen, Buenos Aires, 1981, 127 pgs.
- ARQUIDIOCESIS DE BUENOS AIRES, **Directorio Parroquial. II Parte. Capítulo III: La Liturgia**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 65 pgs.
- BELAUNDE César H., **Compendio social**, 2ª ed., Claretiana, Buenos Aires, 1976, 105 pgs.
- CONSEJO NACIONAL U. S. C. A., **Hacia el Gran Jefe. Manual de oraciones para la hermandad Scout-Guía**, Claretiana, Buenos Aires, 1980, 110 pgs.
- GUTIERREZ Domingo J. Andrés cmf, **Obispos y religiosos**, Claretiana, Buenos Aires, 1981, 131 pgs.
- RIVAS Pbro. Luis H., **Qué es un Evangelio**, Conforti-Claretiana, Buenos Aires, 1981, 94 pgs.
- SEVILLA Andrés M., **Encuentro con Jesús. Para pensar el Evangelio**, Claretiana, Buenos Aires, 1980, 174 pgs.



INDICE GENERAL

(1973 - 1981)*

Con el presente número la revista MIKAEL cumple nueve años. Ha sido un camino que juntos hemos recorrido quienes la confeccionamos, colaboradores, suscriptores y lectores.

Nos complace, para facilitar la ubicación de los distintos artículos y de los libros reseñados, ofrecer un panorama de lo publicado hasta hoy, en el cual se incluye: I) índice temático, II) índice de autores y III) índice bibliográfico.

I. INDICE POR TEMAS

- Los artículos de Mons. Adolfo Tortolo van en sección aparte.
- El número marginal izquierdo corresponde a un orden propio de este índice. Sirve para ubicar los artículos en el índice de autores.
- La referencia marginal derecha indica el número de la Revista y las páginas correspondientes. Ejemplo: 14, 7-16 significa MIKAEL Nº 14, páginas 7 a 16.

LA PALABRA DE MONSEÑOR ADOLFO TORTOLO

1. La búsqueda de Dios	13,	7-16
2. Amor en Dios - Amor de Dios - Amor a Dios	7,	6-19
3. El Reino de Dios está dentro de vosotros	8,	5-16
4. Nuestra comunión con el Misterio de la Cruz	1,	5-15
5. La oblación de sí mismo, última exigencia espiritual	9,	6-13
6. La vocación a la muerte	18,	9-15
7. La gracia del perdón	16,	3-9
8. Visión teológico-espiritual del sacerdocio	12,	3-14

* Año 1973 (1-2-3), 1974 (4-5-6), 1975 (7-8-9), 1976 (10-11-12), 1977 (13-14-15), 1978 (16-17-18), 1979 (19-20-21), 1980 (22-23-24), 1981 (25-26-27).

9.	La esperanza sacerdotal	2,
10.	Revalorización de nuestro sacerdocio	24,
11.	María y su misión formadora	3,
12.	Congreso Mariano Nacional	22,
13.	María Santísima, formadora del hombre sobrenatural	26,
14.	La vocación personal de María	23,
15.	Crisis y purificación	10,
16.	El Corazón de Jesús y el mundo moderno	14,
17.	El hombre moderno y los Ejercicios Espirituales .	19,
18.	Nuestra misión evangelizadora	11,
19.	La educación católica	20,
20.	La consagración religiosa y la inserción en la vida de los pueblos	4,
21.	El pensamiento de Romano Guardini	17,
22.	Nuestros amigos los Santos	15,
23.	Tomás de Aquino, el Santo	5,
24.	Santo Tomás y la contemplación	22,

TEMAS DE TEOLOGIA

CRISTO

25.	Michele F. SCIACCA	Cristo: presencia, actualidad y contemporaneidad histórica	1,
26.	Alfredo SAENZ S. J.	Pasión y Muerte de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín	12,
27.		El misterio de la Cuaresma en los sermones de San Máximo de Turín	25,
28.		Los misterios gloriosos de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín ...	26,

5-15	29.	La fiesta de la Realeza de Cristo	8,	89-96
3-11				
7-15	30.	El Corazón de Cristo	27,	55-62
3-6	31. Rafael ZAMBRANO	La Crucifixión	10,	103-108
3-12	32. José Gabriel BROCHERO	Las Dos Banderas (plática del Cura Brochero)	14,	111-123
5-18	33. Carlos BUELA	La Divinidad de Cristo	21,	57-80
7-15	34. Alberto CATURELLI	No queremos que Este reine sobre nosotros	8,	75-88
9-19				
9-15	35. José L. TORRES-PARDO	La Realeza de Cristo en los Ejercicios Ignacianos	8,	37-52
7-15				
3-10	36. Julio MEINVIELLE	La ciencia humana de Cristo en Rahner	2,	68-90
9-22				
9-20		<i>MARIA</i>		
7-17	37. Sebastián TROMP S. J.	La Realeza de la Madre de Dios	3,	47-64
7-17				
3-14	38. Card. Antonio CAGGIANO	Grandeza y Misión de María a la luz del Concilio	6,	7-16
	39. J.A. Jorge J. VIAÑA SANTA CRUZ	¿Existe alguna advocación mariana que sea particularmente propicia a los matemáticos?	17,	95-113
	40. Armando BANDERA O. P.	La Virgen María y la Eucaristía	23,	19-33
16-33	41. Alberto GARCIA VIEYRA O. P.	El papel histórico de María	23,	45-61
101-119	42. J. IBAÑEZ - F. MENDOZA	Los aspectos de María - Nueva Eva en Justino e Ireneo	23,	85-96
7-44	43. Bruno C. JACOVELLA	La Virgen Santísima en la poesía oral argentina	23,	105-112
	44. Guillermo A. SPIRITO	Nuestra Señora, esperanza del Islam	23,	113-122
13-52	45. Toribio M. LUCERO	La Realeza de María	23,	131-136

46. Héctor MUÑOZ O. P. **María del Adviento y María de la Navidad** 15,
47. **Reflexiones catequéticas sobre el "Akathistos"** 25,
48. Mons. Pío LAGHI **Juan Pablo II: un Papa mariano** 25,

ANGELES

49. Alfredo SAENZ S. J. **San Miguel, el Arcángel de Dios** 4,
50. Mons. Rudolf GRABER **San Gabriel, patrono de la radio** 6,
51. José M. DE ESTRADA **Para una filosofía de los ángeles** 14,

ESPIRITUALIDAD, PASTORAL

52. Dennis CARDOZO BIRITOS **La esencia de la espiritualidad cristiana** 10,
53. Alberto GARCIA VIEYRA O. P. **La experiencia mística** 14,
54. José L. de URRUTIA S. J. **Líneas de espiritualidad en la devoción al Sagrado Corazón** 14,
55. Pablo SAENZ O. S. B. **Tristeza y alegría del cristiano** 4,
56. Josef PIEPER **El arte de no desesperar** 10,
57. **Sacralidad y "desacralización"** 2,
58. Carlos SARAZA **El martirio, supremo testimonio** 7,
59. Card. Joseph HOFFNER **Los mártires del siglo XX** 15,
60. María E. Lépori de PITHOD **Santa Catalina de Siena** 22,
61. Card. Luis PIE **San Luis, Rey de Francia** 25,

73-79	62. Zulma LAGRANGE	Eucaristía, Vida y Luz 17,	71-80
	63. Leonardo CASTELLANI	Cartas de un demonio a otro 27,	35-44
97-122	64. Alfredo SAENZ S. J.	La música sagrada y el proceso de desacralización . 9,	29-64
3-6	65. Atilio FORTINI S. J.	La estructura psíquica en el adolescente 24,	69-94

MORAL

91-122	66. Alfredo SAENZ S. J.	La magnanimidad 19,	33-52
108-113	67. Abelardo PITHOD	Sexo y teología 6,	46-54
61-78	68.	Neurosis de frustración y vida espiritual 15,	19-27
	69.	Naturaleza y funciones de la autoridad 19,	16-20
	70. Juan CASAUBON	Autoridad y libertad 18,	21-38
27-45	71. Héctor J. PADRON	Ética y medicina 20,	103-114
99-110	72. Federico MIHURA SEEBER	Notas psico-sociológicas sobre el rigorismo y el laxismo moral 27,	120-124
81-98	73. Victorino RODRIGUEZ O. P.	Función mediadora de la conciencia 24,	111-124
33-47	74. Marcelino ZALBA S. J.	¿Es inmoral hoy la pena de muerte? 19,	63-78
17-26	75.	La Encíclica "Humanae Vitae" 21,	101-108
34-54	76. Card. José SLIPYI	La dignidad de la mujer . . . 19,	53-62
67-81	77. Josef PIEPER	Los "derechos humanos" . 21,	91-100
65-71	78. Tomás D. CASARES	Caridad y orden civil 8,	17-36

VARIOS

103-116	79. Card. José SLIPYI	Ellos resucitarán 7,	21-27
131-152	80. Héctor AGUER	San Agustín y los salmos . . 20,	75-90

81.	Alfredo SAENZ S. J.	Modernismo y teología de la liberación	21,
82.	Juan VALLET DE GOYTISOLO	Libertad y salvación	6,
83.	Carlos M. BUELA	La exégesis y el vaciamiento de la Escritura	12,
84.		La Resurrección ¿mito o realidad?	6,
85.	Rafael GAMBRA	La actual apoteosis del liberalismo	17,
86.		La niebla	3,
87.	Thomas MOLNAR	El cristianismo ateo	2,
88.	Card. Giuseppe SIRI	La reinterpretación de la Revelación divina	3,
89.	Enrique DIAZ ARAUJO	Fantaciencia: el retorno de los embaucadores	21,
90.	Alberto CATURELLI	El itinerario espiritual de Leopoldo Lugones	22,
91.		La secularización y el nuevo monofisismo	4,
92.		Sí, sí; no, no	27,
93.	Jorge N. FERRO	C. S. Lewis, el insobornable	26,
94.	Benito RAFFO MAGNASCO	La revelación sobrenatural en el estado de justicia original	22,
95.	Américo A. TONDA	La Enciclopedia y el cristianismo	22,
96.	Raimundo SERRA	Khalil Gibrán: entre la sombra y la luz	20,
97.	Héctor H. HERNANDEZ	Marx y el orden natural	19,
98.	Dennis F. CARDOZO BIRITOS	Redención y transfiguración en Carlos Marx	26,
99.	Rubén CALDERON BOUCHET	Voltaire, ideólogo de la burguesía ilustrada	25,

7-50	100.		Notas marginales	27,	79-96
91-98	101.	Gilbert K. CHESTERTON	El viento y los árboles	17,	113-118
49-76	102.		Sobre Polonia	20,	42-44
17-38	<i>SANTO TOMAS DE AQUINO</i>				
39-43	103.	Marcos R. GONZALEZ O. P.	Santo Tomás de Aquino, desde ayer y para siempre . . .	5,	18-41
102-106	104.	Michele F. SCIACCA	El principio de finalidad en Santo Tomás	5,	44-57
91-101	105.	Carlos A. SACHERI	Santo Tomás y el orden social	5,	85-97
16-21	106.	Mario E. SACCHI	La concepción tomista del gobierno político y la secularización del Estado moderno	5,	101-117
51-56	107.		Reseña de la Escolástica y añoranza del tomismo . . .	20,	123-150
15-48	108.	Card. Luigi CIAPPI	Reconciliación y renovación en el pensamiento de Santo Tomás	5,	60-69
23-32	109.	Alma Novella MARANI	Santo Tomás en el Paraíso dantesco	10,	109-122
45-53	110.	Juan Carlos P. BALLESTEROS	La desigualdad humana según Santo Tomás	18,	63-73
79-92	111.	Iván R. LUNA	Abraham en el pensamiento de Santo Tomás	21,	109-126
117-136	112.	Alberto CATURELLI	Congreso Tomista Internacional (Roma-Nápoles, 17-24 de abril de 1974)	5,	153-162
49-67	113.		La Argentina y el VIII Congreso Tomista Internacional (crónica)	24,	146-149
55-74					
79-88					
53-75					
45-56					

TEMAS SOBRE EL SACERDOCIO

FORMACION Y ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL

114.	Alfredo SAENZ S. J.	El seminario de Paraná: un estilo de vida	1,	69-81
115.		María y el sacerdote	23,	65-84
116.	Juan ROIG GIRONELLA S. J.	La formación en el Seminario, hoy	4,	73-90
117.	Card. John WRIGHT	Madurez sacerdotal	2,	16-31
118.	Card. Joseph HOFFNER	Espiritualidad sacerdotal	11,	16-23
119.	Mons. Luigi CARLI	El sacerdocio ministerial	7,	111-118
120.	Gonzalo VERA- FAJARDO	Sacerdotes y laicos	13,	83-99
121.	Josef PIEPER	La identidad del sacerdote	6,	55-75
122.	Luis ALESSIO	La liturgia como programa de santidad sacerdotal	10,	49-58
123.	Cándido POZO S. J.	Frente a la crisis vocacional, actitud de esperanza	20,	45-53
124.	Jorge BENSON	El camino al sacerdocio	24,	125-145

PERFILES SACERDOTALES

125.	Guillermo GALLARDO	Antonio Domingo Fahy	7,	55-66
126.	Guillermo FURLONG S. J.	Francisco de Paula Castañeda	1,	36-53
127.	Alberto CATURELLI	Mamerto Esquiú	11,	79-88
128.	Efraín U. BISCHOFF	El Cura Brochero y su mundo	6,	99-107
129.	Mario AMADEO	José Canovai	13,	55-64
130.	Luis SMIRIGLIO	Don Orione	3,	118-131
131.	Felipe A. RUEDA	Recordando a viejos curas de Entre Ríos	10,	80-81

132.	Mons. Vicente F. ZAZPE	Rodolfo Carboni	8,	55-64
133.	Arsenio SEAGE S. D. B.	Roberto J. Tavella	12,	88-99
134.	Angel B. ARMELIN	Luis María Etcheverry Boneo	2,	103-118
135.	Carlos M. BUELA	Julio Meinvielle	9,	85-101
136.	Ramón SARMIENTO C. M. F.	Crescencio Martínez C. M. F.	16,	109-120
137.	Alfredo SAENZ S. J.	B e a t o Roque González de Santa Cruz S. J.	17,	46-66
138.	Américo A. TONDA	El Obispo Orellana y los cu- ratos rurales	18,	101-119
139.	Avelino I. GOMEZ FERREYRA S. J.	Lindor Ferreyra	19,	89-96
140.	H. Teresita del Niño Jesús	Mons. José Américo Orzali .	24,	53-68
141.	Alvaro F. EZCURRA	Mons. Marcos Ezcurra . . .	25,	123-130

TEMAS DE FILOSOFIA

142.	Thomas MOLNAR	La filosofía en desorden	14,	47-57
143.		Una crítica al materialismo .	9,	115-118
144.		Epistemología y utopía . . .	18,	17-27
145.		El problema del mal	22,	97-102
146.		El nihilismo de Nietzsche . .	25,	83-91
147.		El amor y su deformación mo- derna	27,	81-89
148.	Rubén CALDERON BOUCHET	El profeta del Leviatán . . .	3,	23-46
149.	Héctor A. LLAMBIAS	Discurso reflexivo sobre la filosofía de Husserl . . .	3,	65-99
150.	Gustavo D. CORBI	Un auténtico maestro y un gran filósofo tomista: Louis Jugnet	15,	81-118
151.		Lenguaje y logomaquia . . .	19,	97-110

152.	Rodolfo MARTINEZ ESPINOSA	René Guénon, señal de los tiempos	13,
153.	Carlos I. MASSINI	Liberación y derecho	10,
154.	Federico MIHURA SEEBER	Ideología del trabajo	11,
155.	Leonardo CASTELLANI	El arte y la belleza	21,
156.	Héctor AGUER	Del amor y la amistad	25,

EVOLUCIONISMO

157.	Enrique DIAZ ARAUJO	Evolucionismo y fraude	7,
158.		Más sobre evolucionismo y fraude	9,
159.		Evolucionismo: cuestiones disputadas	11,
160.		Evolucionismo cultural	16,
161.		América, Ameghino, Amalgama	18,
162.		Darwinismo: origen y decadencia	20,
163.		Evolucionismo: antología de textos fundamentales	27,
164.		Engels y la herencia de los caracteres adquiridos por los materialistas	24,
165.	Guillermo GUEYDAN DE ROUSSEL	Evolución de las doctrinas humanas sobre el origen de los pueblos	12,

TEMAS SOBRE EDUCACION

166.	Mons. Juan R. LAISE	Misión de la Universidad Católica	14,
167.	Juan C. P. BALLESTEROS	El pensamiento nacional de Saúl Taborda	1,

113-119	168.		B. F. Skinner: la educación imposible	24,	12-28
59-72	169.	Patricio H. RANDLE	Universidad con signo positivo	6,	84-90
27-38	170.	Abelardo PITHOD	¿Educación o liberación?	2,	55-65
127-132	171.		Experiencia, afectividad y realidad, o del corazón como centro de la persona	11,	58-78
69-82	172.	Enrique DIAZ ARAUJO	Herbert Marcuse, o el profeta de la subversión	13,	39-53
	173.	Alberto CATURELLI	La penetración marxista en las universidades argentinas	1,	54-68
30-53	174.		El marxismo en la pedagogía de Paulo Freire	12,	15-38
129-138	175.	Teodoro SCROSATI	Para una educación humanista	16,	11-24
39-55	176.	Lila B. ARCHIDEO	La normatividad del valor en la educación	17,	83-95
25-55	177.	Alberto GARCIA VIEYRA O. P.	Educación cristiana	26,	93-107
35-50	178.	Héctor Jorge PADRON	La urgencia de las Humanidades	27,	3-34
11-41	179.	Carlos M. BUELA	Modernos ataques contra la familia	15,	31-64
63-77	180.	Ricardo STRAFACE	El fenómeno de la drogadicción	13,	65-82
29-49					
			TEMAS HISTORICOS		
77-85	181.	Thomas MOLNAR	¿Tiene la historia un sentido?	3,	107-115
	182.	Arístides J. GARRO	El concepto de la historia en San Agustín	10,	83-102
125-132	183.	Héctor J. PADRON	Ritmo y realidad en la meditación de Polibio	7,	125-134
94-104	184.	Jorge SILES SALINAS	Roma: la Ciudad Eterna y el Imperio	4,	50-72

185.	Mons. Rudolf GRABER	Nicea en el pasado y en la actualidad	13,	101-111
186.	Rubén CALDERON BOUCHET	La querrela sobre la pobreza al fin de la Edad Media .	9,	104-114
187.		Lutero, los burgueses y los príncipes de este mundo .	14,	21-46
188.	Alberto M. SARRA-BAYROUSE O. S. B.	La Cuaresma en las misiones guaranícas	10,	73-79
189.	Agustín ZAPATA GOLLAN	Medallas de Santa Fe la Vieja	1,	90-93
190.		El crucifijo en las medallas de Santa Fe la Vieja . . .	12,	120-125
191.	Francisco RUIZ SANCHEZ	El hombre ¿actor o juguete de la historia?	16,	55-77
192.	Iván R. LUNA	La violencia en el reino de Dios	26,	108-119
193.	Guillermo GUEYDAN DE ROUSSEL	El marxismo en el misterio de la historia	20,	91-102
194.	Bernardino MONTEJANO	Proyección histórica de la Encíclica "Divini Redemptoris"	21,	81-87
195.	Carlos I. MASSINI	Tomás Moro	18,	51-62
196.	María E. Lépori de PITHOD	Isabel, reina católica	27,	91-100
197.	Jorge N. FERRO	G. K. Chesterton	6,	76-81

HISTORIA ARGENTINA

198.	Cayetano BRUNO S. D. B.	El incendio del Salvador . . .	11,	89-105
199.		Félix Frías	9,	79-83
200.		La Carta Pastoral del Vicario Clara	22,	71-96
201.	Juan Carlos ZURETTI	La Iglesia y la cultura en Entre Ríos	3,	132-146

202.	Juan J. A. SEGURA	Primeros intentos de establecer estudios eclesiásticos en Entre Ríos	7,	84-110
203.	Carlos A. UZIN	La educación en los gobiernos de Pascual Echagüe . .	9,	15-28
204.	Héctor Juan PICCINALI	Testimonios católicos del general San Martín	16,	78-92
205.	Rafael BREIDE OBEID	Actualidad del pensamiento sanmartiniano	18,	121-125
206.	Luis Oscar COLMENARES	La formación católica de Martín de Güemes	19,	111-122
207.	Luis C. ALEN LASCANO	María Antonia de Paz y Figueroa	20,	115-122
208.	José BRUNET O. de M.	Santa María del Buen Aire .	23,	35-40
209.		"La Patria puede gloriarse..."	26,	125-130
210.	Recopilación de textos	La Virgen y los colores de nuestra Bandera	23,	123-126

POESIAS

211.	Ignacio B. ANZOATEGUI	Romance de la barca florida	1,	35
212.		Gilbert Keith Chesterton . .	6,	82-83
213.		Invocación a Jesús nuestro Sire	8,	66-67
214.		Romance de San Juan de la Cruz	9,	76
215.		Santa Teresa la Grande . . .	9,	73
216.		Canto a Pancho Ramírez . .	9,	74-75
217.		Romancillo del Señor San José	14,	58-59
218.		Retablo de Navidad	21,	89
219.		Romance del Rey Pelayo . .	27,	54
220.	Francisco Luis BERNARDEZ	Himno de la Santa Cruz (traducción	8,	69

221.		Himno a Jesucristo Rey (traducción)	8,
222.		Soneto a la Natividad de la Virgen	23,
223.	Juan FUSCALDO	Cántico del Nacimiento	12,
224.	Rafael JIJENA SANCHEZ	El regreso	4,
225.	LOPE DE VEGA	Temores en el favor	2,
226.	Jorge MARTINEZ ALBAIZETA	Prometeo	14,
227.		¿Quién como Dios?	17,
228.		La Catedral	19,
229.	Carlos ROMERO LEDO	Soneto navideño	9,
230.	Carlos A. SAENZ	Oficio para la fiesta de Corpus	5,
231.		Sucedido	9,
232.		Cósmesis	9,
233.		Verba Denaria	13,
234.		La viña encantada	18,
235.		Oración del feligrés	18,
236.	Néstor SATO	A Nuestra Señora del Paraíso	9,
237.		Crucifijo	16,
238.	Enrique GONZALEZ TRILLO	Romance a la Virgen de Luján	23,
239.	Juan Oscar PONFERRADA	Valle de Luz (Romancero de Catamarca)	23,
240.		Florezilla del Padre Esquiú	24,
241.	Juan Luis GALLARDO	Los misterios del Gozo, el Dolor y la Gloria	25,
242.	Charles BEAUDELAIRE	Chatiment de l'orgueil (trad. de Juan Oscar Ponferrada)	26,
243.	Glosa anónima	Bendita sea tu pureza	23,

70-71
64
87
48-49
33
20
81
88
103
71-84
77
78
27-38
97-100
27
66-72
56-57
41-44
97-104
50-51
57-68
76-77
127-130

IN MEMORIAM

244. Redacción	Julio Meinvielle	3,	116-117
245. Redacción	Guillermo Furlong S. J.	5,	100
246. Redacción	Michele Federico Sciacca	8,	72-73
247. Tomás D. CASARES	Carlos A. Sáenz	11,	24-25
248. Redacción	Tomás D. Casares	13,	24-25
249. Juan Carlos GOYENECHÉ	Ignacio B. Anzoátegui	17,	67-70
250. Mons. José María MESTRES	S. S. Pablo VI	18,	30-34
251.	S. S. Juan Pablo I	18,	74-78
252. Alfredo SAENZ S. J.	Juan Antonio Ballester Peña	19,	27-29
253. Alberto EZCURRA	P. Leonardo Castellani	25,	96

TEXTOS DE PADRES, DOCTORES Y AUTORES ECLESIASTICOS

254. SAN AGUSTIN	Amor de Dios y amor del mundo	2,	120-127
255. FRAY LUIS DE LEON	Rey de Dios	8,	97-114
256. SAN LEON MAGNO	Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre	11,	105-115
257. SANTO TOMAS DE AQUINO	Salutación angélica	1,	83-89
258.	De Magistro	5,	119-152
259.	Encomio de la Sagrada Escritura	7,	119-124
260.	El evangelio de un contemplativo	12,	41-47
261. SAN JUAN DAMASCENO	La Dormición de Nuestra Señora	23,	137-149
262. Ana Catalina EMERICH	La Anunciación	23,	150-152

DOCUMENTOS

263. Mons. Adolfo TORTOLO **Acerca de la Coronación Pontificia de la Santísima Virgen del Rosario** 1,
264. Junta de Historia Eclesiástica Argentina **Historia de la Iglesia y América Latina** 2,
265. Mensaje del Santo Padre a Mons. Adolfo Tortolo **Con motivo de sus Bodas de Plata Episcopales** 26,
266. Sagrada Congregación para los Obispos **Sobre el uso de la expresión "Iglesia Latinoamericana"** 2,
267. Respuesta de teólogos a Mons. Juan R. LAISE **Relaciones entre obispos y religiosos** 6,
268. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe **A propósito de una lección sobre la resurrección de Jesús** 14,

105-107

II. INDICE DE AUTORES *

128-132

AGUER, Héctor: 80, 156
ALEN LASCANO, Luis C.: 207.

CATURELLI, Alberto: 34, 90-92,
112-113, 127, 173-174.

1-2

ALESSIO, Luis: 122.
AMADEO, Mario: 129.
ANZOATEGUI, Ignacio B.: 211-219.

CIAPPI, Luis: 108.
COLMENARES, Luis Oscar: 206.
CORBI, Gustavo D.: 150-151.

133

ARCHIDEO, Lila B.: 176.
ARMELIN, Angel B.: 134.

CHESTERTON, Gilbert K.: 101-102.

114-118

BALLESTEROS, Juan C. P.: 110,
167-168.

DE URRUTIA, José L.: 54.

BANDERA, Armando: 40.

DE ESTRADA, José M.: 51.

BEAUDELAIRE, Charles: 242.

DIAZ ARAUJO, Enrique: 89, 157-
164, 172.

133

BENSON, Jorge: 124.

BERNARDEZ, Francisco L.: 220-222.

EMERICH, Ana Catalina: 262.

BISCHOFF, Efraín U.: 128.

EZCURRA, Alberto: 253.

BREIDE OBEID, Rafael: 205.

EZCURRA, Alvaro: 141.

BROCHERO, José G.: 32.

BRUNET, José: 208-209.

FERRO, Jorge N.: 93, 197.

BRUNO, Cayetano: 198-200.

FORTINI, Atilio: 65.

BUELA, Carlos M.: 33, 83-84, 135,
179.

FRAY LUIS DE LEON: 255.

FURLONG, Guillermo: 126.

FUSCALDO, Juan: 223.

CAGGIANO, Antonio: 38.

CALDERON BOUCHET, Rubén: 99-
100, 148, 186-187.

GALLARDO, Guillermo: 125.

CARDOZO BIRITOS, Dennis: 52, 98.

GALLARDO, Juan Luis: 241.

CARLI, Luigi: 119.

GAMBRA, Rafael: 85-86.

CASARES, Tomás: 78, 247.

GARCIA VIEYRA, Alberto: 41, 53,
177.

CASAUBON, Juan: 70.

GARRO, Arístides J.: 182.

CASTELLANI, Leonardo: 63, 155.

(*) Los números indican la referencia marginal izquierda del Índice por temas.

- GOYENECHÉ, Juan Carlos: 249.
 GÓMEZ FERREYRA, Avelino: 139.
 GONZÁLEZ, Marcos R.: 103.
 GONZÁLEZ TRILLO, Enrique: 238.
 GRABER, Rudolf: 50, 185.
 GUEYDAN DE ROUSSEL, Guillermo: 165, 193.
- HERNÁNDEZ, Héctor H.: 97.
 HOFFNER, Joseph: 59, 118.
- IBAÑEZ, J.: 42.
- JACOVELLA, Bruno C.: 43.
 JIJENA SANCHEZ, Rafael: 224.
- LAGHI, Pío: 48.
 LAGRANGE, Zulma: 62.
 LAISE, Juan R.: 166.
 LOPE DE VEGA: 225.
 LUCERO, Toribio M.: 45.
 LUNA, Iván R.: 111, 192.
- LLAMBIAS, Héctor A.: 149.
- MARANI, Alma N.: 109.
 MARTÍNEZ ALBAIZETA, Jorge: 226-228.
 MARTÍNEZ ESPINOSA, Rodolfo: 152.
 MASSINI, Carlos I.: 153, 195.
 MEINVIELLE, Julio: 36.
 MENDOZA, F.: 42.
 MESTRES, José M.: 250-251.
 MIHURA SEEBER, Federico: 72, 154.
 MOLNAR, Thomas: 87, 142-147, 181.
- MONTEJANO, Bernardino: 194.
 MUÑOZ, Héctor: 46.
- PADRON, Héctor J.: 71, 178, 183.
 PICCINALI, Héctor Juan: 204.
 PIE, Luis: 61.
 PIEPER, Josef: 56-57, 77, 121.
 PITHOD, Abelardo: 67-69, 170-171.
 PITHOD, María E. Lépori de: 60, 196.
 PONFERRADA, Juan Oscar: 239-240.
 POZO, Cándido: 123.
- RAFFO MAGNASCO, Benito: 94.
 RANDLE, Patricio H.: 169.
 RODRIGUEZ, Victorino: 73.
 ROIG GIRONELLA, Juan: 116.
 ROMERO LEDO, Carlos: 229.
 RUEDA, Felipe A.: 131.
 RUIZ SANCHEZ, Francisco: 191.
- SACCHI, Mario E.: 106-107.
 SACHERI, Carlos: 105.
 SAENZ, Alfredo: 26-30, 49, 64, 66, 81, 114-115, 137, 252.
 SAENZ, Carlos A.: 230-235.
 SAENZ, Pablo: 55.
 SAN AGUSTIN: 254.
 SAN JUAN DAMASCENO: 261.
 SAN LEON MAGNO: 256.
 SANTO TOMAS DE AQUINO: 257-260.
 SARAZA, Carlos: 58.
 SARMIENTO, Ramón: 136.
 SARRABAYROUSE, Alberto M.: 188.

SATO, Néstor: 236-237.
SCIACCA, Michele F.: 25, 104.
SCROSATI, Teodoro: 175.
SEAGE, Arsenio: 133.
SEGURA, Juan J. A.: 202.
SERRA, Raimundo: 96.
SILES SALINAS, Jorge: 184.
SIRI, Giuseppe: 88.
SLIPYI, José: 76, 79.
SMIRIGLIO, Luis: 130.
SPIRITO, Guillermo: 44.
STRAFACE, Ricardo: 180.

TERESITA DEL NIÑO JESUS: 140.
TONDA, Américo A.: 95, 138.
TORRES-PARDO, José L.: 35.
TORTOLO, Adolfo: 1-24, 263.

TROMP, Sebastián: 37.

UZIN, Carlos A.: 203.

VALLET DE GOYTISOLO, Juan: 82.
VERA-FAJARDO, Gonzalo: 120.
VIAÑA SANTA CRUZ, J. A. Jorge:
39.

WRIGHT, John: 117.

ZALBA, Marcelino: 74-75.
ZAMBRANO, Rafael: 31.
ZAPATA GOLLAN, Agustín: 189-
190.
ZAZPE, Vicente F.: 132.
ZURETTI, Juan Carlos: 201.

III. INDICE BIBLIOGRAFICO *

ABD-EL-JALIL, J., Aspects intérieurs de l'Islam (G. Spirito)	21,	153-155
ALCE NEGRO - BROWN, S. E., La Pipa Sagrada (A. Ezcurrea)	27,	131-132
ALESSIO, L., Una liturgia para vivir (A. Sáenz)	19,	141-142
ALTAMIRANO, P., Aparición de Jesucristo camino a Emaús (A. Sáenz)	22,	150-151
ALVAREZ, A., El Mensaje de Lourdes (R. Schífelbein)	24,	163
ALVAREZ GOMEZ, J., Manual de Historia de la Iglesia (A. Sáenz)	23,	172-173
ANONIMO. Relatos de un Peregrino Ruso (R. Breide Obeid)	23,	168-170
ANONIMO, La Santa Misa (F. Yáñez)	16,	128-129
ANONIMO, Ave. Devocionario de la Parroquia San José de Cachi (A. Ezcurrea)	16,	135-136
ANONIMO, Misal Popular Iberoamericano (J. Pinol)	19,	142-143
ANONIMO, Florecillas de San Francisco de Asís (A. F. Ezcurrea)	20,	166-167
ARISTOTELES, Metafísica (A. Buela)	20,	161-163
ARNAUDO, F., Principales tesis marxistas (R. Godino)	10,	128-130
AUER, J. - RATZINGER, J., Curso de Teología Dogmática; AUER, J., Tomo V: El Evangelio de la Gracia, y Tomo VI: Sacramentos - Eucaristía (I. Marcenaro)	11,	135-136
Curso de Teología Dogmática, Tomo VII: Los sacramentos de la Iglesia (A. E.)	18,	153-154
Curso de Teología Dogmática, Tomo III: El mundo, creación de Dios (A. Ezcurrea)	21,	144-145
AZCARATE, A., La flor de la Liturgia renovada (F. Yáñez)	13,	145-146
BACH, R., Juan Salvador Gaviota (A. Ezcurrea)	18,	135-136
BALLESTEROS, J. C., La educación jesuítica en las Reducciones de Guaraníes (P. Martínez)	20,	176-178
BANDERA, A., La Virgen María y los Sacramentos (A. F. Ezcurrea)	20,	172-173
BARRUEL, A., Mémoires pour servir á l'histoire du Jacobinisme (R. C. B.)	8,	126

(*) El nombre o las iniciales que están entre paréntesis indican el autor de la nota bibliográfica.

BASSET, B., Orar de nuevo (A. Sáenz)	10,	130-133
BASSO, D. - LAJE E., ¿Es liberador el marxismo? (O. Bourlot) ...	16,	125-126
BAUER, J., Temas candentes para el cristiano - De la A a la Z. Información. Orientación. Respuesta (A. Ezcurra).	11,	117-125
BELAUNDE, C., Doctrina económico social (H. González Cazón) .	26,	149-150
BELIN DE BALLU, E., Olbia. Cité antique du littoral Nord de la Mer Noire (H. Padrón)	2,	139-140
BERDIAEV, N., El sentido de la historia (A. Sáenz)	21,	155-158
Sobre la desigualdad (J. C. Ballesteros)	19,	140-141
Una nueva Edad Media (P. Rojas)	21,	158-159
BESANÇON, A., La confusión de lenguas (A. Sáenz)	27,	141-144
Breve tratado de Sovietología (O. Rodríguez)	18,	146-149
Los orígenes intelectuales del leninismo (J. D. Petrino) ...	25,	170-171
BIDART CAMPOS, G., El Misterio de María en el Pueblo de Dios (C. Morales)	21,	147-148
BILLINGS, J., Regulación natural de la natalidad (A. Ezcurra) ...	12,	144-145
Amarse en cuerpo y alma (A. Ezcurra)	23,	164-165
BISCHOFF, E. U., El Cura Brochero, un obrero de Dios (S. J. Fariña)	15,	146-147
BLOOM, A., Meditaciones sobre un tema (L. Tomatis)	19,	157
BOCHENSKI, J., ¿Qué es autoridad? (O. Peña)	22,	158-159
BOIXADOS, A., Siembra de silencio (J. Benson)	22,	159-160
Arte y subversión (A. Caturelli)	16,	138-142
BOLZAN, J., ¿Qué es la educación? (C. Guillot)	5,	163-164
BONAMIN, V., El diablo en la vida de Don Bosco (C. Morales) ...	26,	154-155
BORD, L., Genealogie commentée des Rois de France (A. S.)	24,	169-170
BORREGO, S., México cautivo. Diez engaños y una verdad (A. Ez- curra)	14,	152
Derrota mundial (A. E.)	16,	138
BOSMANS, P., La alegría de vivir (L. Rodrigo)	25,	157-158
BRASILLACH, R., Poemas de Fresnes (A. Ezcurra)	27,	129-131
BRUCKBERGER, R., Carta abierta a Jesucristo (A. Sáenz)	13,	131-138
BRUNO, C., Historia de la Iglesia en la Argentina (G. Furlong)	3,	147-149
Historia de la Iglesia en la Argentina (vol. IX) (G. Montene- gro)	8,	126-128
Historia de la Iglesia en la Argentina (vol. X) (G. Montenegro)	9,	146-147
Florecillas de San Francisco Solano (R. Juárez Villegas) ..	16,	134-135

BUELA, C., Catecismo de los jóvenes (G. Dedyne)	26,	140-141
BURGER, L., Mon Journal de sage-femme (A. Ezcurra)	25,	166-167
CALDERON BOUCHET, R., Los fundamentos espirituales de la Ciudad cristiana (V. Ordóñez)	6,	122-126
La Ruptura del Sistema Religioso en el siglo XVI (A. Sáenz)	27,	126-129
CANNATA, M. - ZUBIZARRETA, E., Regulación racional de la reproducción humana (R. Viveros)	24,	180-184
CAPANAGA, V., Pensamientos de San Agustín (J. Benson)	17,	141-142
CAPONNETTO, A., Pedagogía y Educación. La crisis de la contemplación en la Escuela Moderna (J. C. P. Ballesteros)	27,	144-145
CARBALLO, F., Jesús, hombre y Dios (A. Ezcurra)	20,	173-174
CARDENAS, M., Fray Mamerto Esquiú (M. Ocampo)	11,	131
CARO, J. M., El misterio de la Masonería (A. Ezcurra)	22,	155-156
CARRE, M., "ES 1025" ou les mémoires d'un anti-apotro (A. Ezcurra)	20,	171-172
CARREÑO, J. L., El Último Reportero (C. Biestro)	27,	111-119
CARRETO, C., El desierto en la ciudad (J. Benson)	24,	157-158
CASTELLANI, L., De Kierkegaard a Santo Tomás de Aquino (R. Mazza)	5,	168-170
Su Majestad Dulcinea (L. Jardín)	7,	135-136
Catecismo (L. Rodrigo)	9,	144-146
Elementos de Metafísica (A. Ezcurra)	14,	155-156
Cristo: ¿Vuelve o no vuelve? (A. Ezcurra)	14,	156-157
El Rosal de Nuestra Señora (J. Ilarraz)	24,	164-165
CASTELNUOVO, E., Jesucristo y el reino de los pobres (A. Sáenz)	15,	151-155
CASTRO CASTILLO, M., Fuerzas Armadas, ética y represión (A. Ezcurra)	24,	171-172
CATURELLI, A., La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy (V. Ordóñez)	9,	139-140
La Filosofía (C. Biestro)	15,	149-151
CAVIGLIA CAMPORA, B., Ps. - P. Psicopolítica. Verdadera dimensión de la guerra subversiva (J. F.)	9,	141-142
CIRIGLIANO - FORCADE - ILLICH, Juicio a la escuela (J. C. P. Ballesteros)	4,	140-141

CLEMENT, M., El comunismo frente a Dios. Marx, Mao y Marcuse (R. Viveros)	11,	132-133
Cristo y la Revolución (E. Moyano)	15,	137-139
La sed de la sabiduría (T. Pérez Osan)	26,	161-163
CLEMENT, M., La apertura cristiana al mundo y la dialéctica Izquierda contra Derecha; GARCIA VENTURINI, J., Reflexiones sobre la Iglesia y el mundo (A. Sáenz)	7,	140-143
CODINA CANALS, J., Homilias de Actualidad Postconciliares (J. Benson)	24,	166-167
COLOM, A., ¿Teología? mormona (A. E.)	12,	145-146
COLLINS, P., Vida y Tiempo (E. Caballero)	2,	139
COMISION EPISCOPAL DE CULTO DE LA ARGENTINA, Gloria al Señor (A. Sáenz)	26,	160
COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, Teología de la Liberación (L. Rodrigo)	21,	133-136
COOMARASWAMY, A. K., La filosofía cristiana y oriental del arte (A. Sáenz)	27,	101-111
COPLESTON, F., El Existencialismo (C. Biestro)	15,	126-129
COPPENS, J., Sacerdocio y celibato (C. Molaro)	4,	137-138
CORSINI DE ORDEIG, M., El Sudario de Cristo (C. Buela)	16,	126-128
COSTON, H., El Secreto de los Dioses (A. Ezcurra)	8,	128
COTTA, S., El hombre tolemaico (E. Palermo)	18,	151-153
CRAWLEY, M., Apóstoles en el mundo (M. González)	24,	165-166
Jesús, Rey de Amor (P. Martínez)	26,	155-156
CHATEAU-JOBERT, P., Manifiesto político y social (J. K.)	10,	124-125
CHERTUDI, S. - NEWBERY, S., La Difunta Correa (A. Ezcurra)	20,	159-161
DALBIEZ, R., L'angoisse de Luther (R. Calderón Bouchet)	11,	125-130
DE ALDAMA, J., María en la Patrística de los siglos I y II (A. Sáenz)	1,	114-116
DE ANQUIN, N., Escritos Políticos (L. Castellani)	1,	116-117
DE BRETHEL, J., Leonardo Castellani, novelista argentino (A. Ezcurra)	2,	136
DE CORTE, M., Humanismo económico (J. Benson)	9,	147-149
DE DALMASES, C., El Padre Maestro Ignacio (J. Benson)	24,	167-168
DE LA POTTERIE, I., María Virgen en el IV Evangelio (A. Ezcurra)	25,	164
DE LA TOUSCHE D'AVRIGNY, B., Les Amis de Henri de La Rochejaquelein (R. Calderón Bouchet)	15,	133-135
DE PEDRO, A., La nueva celebración eucarística (A. Sáenz)	15,	145

DERISI, O., Los fundamentos metafísicos del orden moral (M. Matsats)	24,
DE SOLAGES, B., Cristo ha resucitado. La resurrección según el Nuevo Testamento (A. Ezcurra)	21,
DE TONQUEDEC, J., Maravilloso metapsíquico y Milagro cristiano (A. Ezcurra)	27,
DE TUYA, M., El Rosario en los Documentos Pontificios (G. Spirito)	24,
DE URRUTIA, J., Nuevo devocionario. Guía de caminantes (J. Benson)	14,
DE VIGUERIE, J., L'institution des enfants (M. Lépori de Pithod) .	21,
DIAZ, A., Instrumentos de tu Paz. Comentario a la oración de San Francisco de Asís (A. F. Ezcurra)	16,
DIAZ PLAJA, F., Otra Historia de España (L. Jardín)	12,
DIEZ, P., Nuestra Señora de la Poesía (E. Gassman)	26,
DIEZ MACHO, A., La historicidad de los Evangelios de la Infancia. El retorno de Jesús (A. Ezcurra)	26,
DOLTO, F., El Evangelio ante el psicoanálisis (R. Sáenz)	22,
DUSSEL, E., América Latina. Dependencia y Liberación (E. Díaz Araujo)	4,
EBON, M. y otros, La trampa de Satanás (A. Ezcurra)	18,
ECHAURI, R., El pensamiento de Etienne Gilson (J. C. Ballesteros)	25,
ELIADE, M., Ocultismo, brujería y modas culturales (A. Ezcurra) .	18,
EQUIPO CATEQUISTICO DE LA PARROQUIA SANTA MARIA, Catecismo de preparación a la Primera Comunión I y II (A. E.)	11,
EQUIPO DE BIBLISTAS (dir. S. Ausejo), La Biblia (J. W.)	11,
ESCRIVA DE BALAGUER, J., Via Crucis (M. Hergenreder)	26,
ESQUERDA BIFET, J., Teología de la espiritualidad sacerdotal (R. Melchiori)	14,
Nosotros somos testigos (J. A. Almeida)	15,
Espiritualidad misionera (J. C. López)	21,
EUSEBIO DE CESAREA, Historia Eclesiástica (2 Tomos) (A. Sáenz)	5,
EVAGRIO PONTICO, Tratado de la oración. Tratado Práctico. Espejo de monjes. Espejo de monjas (G. Dedyne)	13,
EVOLA, J., La tradición hermética (A. Ezcurra)	12,
Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo (A. Ezcurra)	12,

174-176	FABRO, C., La svolta antropologica di Karl Rahner (M. Sacchi) ...	6,	127-128
	L'avventura progresista della teologia (M. Sacchi)	6,	128-129
142-143	Drama del hombre y misterio de Dios (J. Hayes)	15,	124-126
	La aventura de la teologia progresista (S. Randle)	18,	157-160
133-134	FARIÑA VIDELA, A., Breve y necesaria inquisición (M. Grassi) ..	6,	129-131
159-161	FARNES SCHERER, P., Moniciones y oraciones sálmicas para Laudes y Vísperas de las cuatro semanas del Salterio (A. Sáenz)	24,	170-171
150-151	FERNANDEZ MARCANTONI, J., Cinco filosofías irracionistas (R. Juárez Villegas)	22,	152-153
148-150	FRAY E. DE GUADALUPE, La Masonería según sus propios docu- mentos (A. Ezcurra)	26,	150-151
136-137	FRAY JUAN DE LOS ANGELES, Conquista del Reino de Dios (L. Gímeno)	25,	170
141-142 157	FREIRE, P., Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humano en la historia (A. Ezcurra)	8,	132-134
144-145	FUSCHINI MEJIA, M., La Singularidad Geográfica Guayraense (R. Breide Obeld)	18,	156-157
137-139	FYNN, Señor Dios, soy Anna (A. Ezcurra)	20,	156-159
123-135			
141-144	GALLARDO, J. L., Los ombuses de Falucho (A. Ezcurra)	10,	125-126
167-168	GARCIA CANTERO, G., El divorcio (E. Benitti)	17,	148-149
139-141	GARCIA DE HARO, R., La conciencia moral (A. Ezcurra)	23,	175-176
	Cuestiones fundamentales de teología moral (A. Ezcurra)	26,	139-140
134-135	GARCIA DE HARO, R. - DE CELAYA, I., La moral cristiana (A. Ez- curra)	18,	127-130
133-134 151	GARCIA TRAPIELLO, J., El problema de la moral en el Antiguo Testamento (A. E.)	18,	155-156
152-154	GARRIGO, A., La rebeldía universitaria (J. C. P. Ballesteros)	3,	153-154
139-141	GAZULLA, J., Fue crucificado (D. Becerra)	22,	154-155
145-147	GIL RODRIGUEZ, M., La relación maestro-alumno. Hacia una edu- cación renovadora (J. C. P. Ballesteros)	19,	155
172-173	GILEN, L., Amor propio y humildad (P. A. S.)	24,	168
139-140	GILSON, E., D'Aristote á Darwin et retour (R. Echauri)	1,	113-114
146-147	GOGARTEN, F., ¿Qué es el Cristianismo? (A. García Vieyra)	22,	148
147-149	GONZALEZ MARTIN, Card. M., La contemplación, alma de la ci- vilización del mañana (A. Sáenz)	7,	136-139

GONZALEZ QUEVEDO, O., Los curanderos (A. Ezcurra)	15,
GRABER, R., Athanasius und die Kirche unserer Zeit (A. Ezcurra)	4,
GRANERIS, G., Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho (I. Marcenaro)	4,
GRASSET, J., Minidirectorio para los Ejercicios de San Ignacio (A. Sáenz)	15,
GROSS, M., La falacia de Freud (A. Ezcurra)	23,
GUENON, R., El esoterismo de Dante (A. Ezcurra)	18,
GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, El Espejo de la Fe. El Enigma de la Fe (R. D. Riale)	27,
Comentario al Cantar de los Cantares (R. Riale)	22,
De la Contemplación de Dios. De la Naturaleza y de la dignidad del Amor. La Oración (P. Martínez)	14,
Diálogo con Dios. Sacramento del Altar (R. Adriel)	14,
GUITTON, J., Mi pequeño catecismo (H. Cappello)	26,
GUSDORF, G., La conciencia cristiana en el siglo de las luces (A. Tonda)	17,
HAAG, H., El diablo, un fantasma (A. Sáenz)	8,
Breve Diccionario de la Biblia (A. Ezcurra)	14,
HAECKER, T., Virgilio, padre de Occidente (A. Sáenz)	21,
HARING, B., Centrarse en Dios. La oración, aliento de nuestra fe (A. Sáenz)	13,
Ética de la manipulación (A. Ezcurra)	20,
HENGSBACH, F., Un nuevo comienzo (J. Donatiello)	17,
HERNANDEZ, H., La Justicia en la teoría egológica del derecho (L. González Guerrico)	26,
HIPOLITO DE ROMA, La Tradición Apostólica (A. Sáenz)	27,
HOMET, E., La educación en las constituciones argentinas (J. C. P. Ballesteros)	4,
IGARTUA, J., Respuesta Teológica a Diez-Alegría (A. Ezcurra) . .	5,
INSTITUTO NACIONAL SANMARTINIANO, La Gloria de Yapeyú (A. Sáenz)	19,
ISAIAS DE GAZA, Textos Ascéticos (R. Barón)	25,

129-132	IVANISSEVICH de D'ANGELO RODRIGUEZ, M. - OJEDA DE BE-		
138-139	CERRA PEREZ, R., Por qué no saben ni escribir ni leer ni		
	hablar correctamente nuestros egresados del ciclo secun-		
	dario y universitario (A. Ezcurra)	24,	168-169
141-143			
143-144	JEDIN, H., Manual de Historia de la Iglesia. Vol VII (A. Sáenz) ..	18,	154-155
153-154	Manual de Historia de la Iglesia. Vol. VI y VIII (A. Sáenz)	20,	167-168
136-139	JORGENSEN, J., Santa Catalina de Siena (G. Spirito)	23,	158-160
	JUAN PABLO II, Heraldo de la Paz (H. Reverdito)	24,	172-173
136-138	Viaje pastoral a Alemania (A. Ezcurra)	26,	158-159
148-150	Viaje pastoral a Africa. Viaje pastoral a Francia. Viaje pas-		
	toral a Brasil (C. Gimeno)	26,	159
146-147	JUGNET, L., Psicoanálisis y Marxismo (A. Ezcurra)	16,	124
147-149	Problemas y grandes corrientes de la filosofía (P. Lorenzo)	21,	163-167
141-142			
	KENTENICH, J., María, signo de la luz (C. Gimeno)	24,	164
142	KIERKEGAARD, S., La pureza del corazón es querer una sola cosa		
	(A. Buela)	27,	134-136
	KLOPPENBURG, B., La reencarnación (A. Ezcurra)	27,	132-133
119-123	KNOWLES, D., Tomás Becket (J. Ipas)	26,	131-138
143-146	KURZINGER, J., Los Hechos de los Apóstoles (A. Frank)	6,	132
159-163	KUSS, O., Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los		
	Gálatas (M. Ocampo)	14,	141-143
143-144	KUSS, O. - MICHL, J., Carta a los Hebreos, Cartas Católicas (M.		
	Grassi)	17,	146-148
178-181			
151-152	LAJE, E., La autoridad en la Iglesia (R. Dus)	15,	132-133
	Las clases (C. Ferrero)	26,	149
146-149	LAMAS, F., Panorama de la educación en la Argentina (J. Pinol)	12,	149-150
136	LANDERCY, M., La Cardinal Stepinac (A. Sáenz)	27,	120-125
139-140	LARRAÑAGA, I., Muéstrame tu rostro. Hacia la Intimidad con Dios		
	(R. S.)	26,	163-167
170-171	LARTEGUY, J., Adiós a Saigón (A. Ezcurra)	12,	145
	LAURENTIN, R., Vida de Bernadette (E. Palermo)	20,	163-165
158-159	LEFEVRE, L. J., La Nueva Ciudad de Cristo (A. Ezcurra)	27,	138-139
163-164	LEON, J. M., Muestrario de luchas (E. Armándola)	23,	170-171

LIRA, O., Nostalgia de Vázquez de Mella (J. C. Ossandon Valdés)	22,
El Misterio de la Poesía: I. El Poeta. II. El Poema (J. C. Ossandon Valdés)	22,
LUCIANI, A., Pensamientos sobre la familia (A. E.)	20,
LUJAN, J., Concordancias del Nuevo Testamento (A. S.)	10,
LLACH, J., Un sol para mi pueblo (O. Méndez)	24,
MACIAS, J., Santo Domingo de Guzmán (G. Spirito)	25,
MARIA ELENA DE JESUS SACRAMENTADO, Una vida humilde (J. A. Alvarez y Domínguez)	17,
MARIAS, J., Problemas del Cristianismo (E. Palermo)	22,
MARROU, H., ¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-VI (A. Sáenz)	24,
MARTIN, G., Introducción al "Tratado de la Ley" en Santo Tomás de Aquino (A. Ezcurra)	14,
MARTIN, M., El rehén del diablo (A. Ezcurra)	18,
MARTINEZ CASAS, M., El Banco como instrumento de paz. Banco y Gobierno. Banco en su oficio de deudor (A. Aiello)	25,
MASSINI, C., La Revolución Tecnocrática (A. Ruiz Freites)	25,
Ensayo crítico acerca del pensamiento de Carlos Marx (H. Hernández)	16,
MATEO-SECO, L., Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa (A. Sáenz)	20,
MATHIEU, V., Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire (R. Calderón Bouchet)	8,
Mc. IAN, T., Mentiras del mundo moderno (A. Ezcurra)	14,
MEDINA, J., Los sacramentos de la Iglesia. Catequesis para jóvenes y adultos (A. Ezcurra)	17,
MEINVIELLE, J., El poder destructivo de la dialéctica comunista (C. Sacheri)	4,
MERLIN, J., Meditaciones evangélicas (A. Sáenz).	17,
MEVES, C., Juventud manipulada y seducida. Peligros de la sociedad de consumo (C. Buela)	18,
MEYER, J., La Cristiada (A. Ezcurra)	11,
MIGLIORANZA, C., Santa Rita (E. Ojeda)	16,
MILLAN PUELLES, A., Sobre el amor y la sociedad (J. C. P. Ballesteros)	15,
MINDSZENTY, Card. J., Memorias (C. Ibáñez)	10,

144-145	MIRALLES, A., El concepto de Tradición de Martín Pérez de Ayala (A. Sáenz)	25,	162-163
145-146	MOLINA PIÑEDO, R., San Benito, Fundador de Europa (G. Spirito)	26,	152-153
168-169	MOLNAR, T., La decadencia del intelectual (J. J. Mestres)	2,	134-136
130	God and Knowledge of Reality (A. Sáenz)	5,	167-168
	MONSEGU, E., Páginas actuales sobre la Virgen de siempre (R. Riale)	26,	156-157
173-174	MONTEJANO, B., Ideología, Racionalismo y Realidad (L. Anaya)	26,	145-146
	La Universidad (A. Sáenz)	23,	154-156
171-173	MUÑOZ, H., Meditando la Misa (A. Sáenz)	19,	143-144
146	Fe, esperanza y caridad en las enseñanzas de Pablo VI		
160-162	(R. Juárez Villegas)	25,	169-170
	NOSENGO, G., Persona humana y educación (R. Pithod Muñoz) . . .	19,	155-157
155	ORBE, A., Elevaciones sobre el amor de Cristo (M. Grassi)	12,	143-144
144-146	Oración sacerdotal (A. Sáenz)	23,	167-168
	ORELLANO, F., La Santa del Basural (J. Benson)	23,	176-177
160-162	Un Papa que viene de lejos (J. Benson)	20,	175-176
153-155	OROZCO DELCLOS, A., La libertad en el pensamiento (C. Triano)	17,	152-154
121-124	OUSSET, J., Marxismo y Revolución (P. Martínez)	16,	133-134
152-155	PADRON SEOANE, E., Dos esquemas de la materia en Aristóteles		
125	(R. C. B.)	8,	125-126
149-150	PALACIOS, L., El Mito de la Nueva Cristiandad (J. Benson)	25,	173-175
	PAPASOGLI, J., El rebelde por Dios (M. Lattanzio)	19,	158
150-151	Vida de Don Orione (E. Ederle)	26,	153-154
	PAZOS, L., El fracaso del socialismo (A. E.)	14,	151-152
136-137	PEINADO PEINADO, M., Exposición de la fe cristiana (F. Burgardt)	11,	137-138
150	PIEPER, J., Prudencia y Templanza (R. Mazza)	1,	117-118
	El Amor (J. Ferro)	3,	154-155
130-135	El descubrimiento de la realidad (M. Yonson)	12,	136-138
141-143	El concepto de pecado (M. Pfister)	23,	160-163
137-138	La fe ante el reto de la cultura contemporánea (M. Lattanzio)		
135-136	26,	160-161
127-128	PIETTRE, A., Carta a los revolucionarios bien pensantes (A. Sáenz)	17,	137-141

PITHOD, A., La Revolución Cultural en la Argentina (V. L. Funes)	9,
Curso de Doctrina Social (C. Walker)	21,
PORADOWSKI, M., El marxismo invade la Iglesia (P. Rojas)	8,
El marxismo en la teología (R. Calderón Bouchet)	15,
POULANTZAS, N., La dialéctica hegeliana-marxista y la lógica jurídica moderna (C. Massini)	6,
POULET, R., Ce n'est pas une vie (R. Calderón Bouchet)	15,
POZO, C., María en la obra de la salvación (A. Sáenz)	9,
El Credo del Pueblo de Dios (H. Quijano Guesalaga)	10,
María en la Escritura y en la fe de la Iglesia (A. Sáenz)	25,
PRANDI, A., Cristianismo offeso e difeso (A. Tonda)	20,
PRESAS, J., Nuestra Señora de Luján y Sumampa (G. Montenegro)	13,
RAHNER, K., Dios con nosotros (A. Ezcurra)	21,
RAMIREZ TORRES, R., Miguel Agustín Pro. Memorias biográficas (M. Pfister)	21,
RAMOS-LISSON, D., Espiritualidad de los primeros cristianos (J. Benson)	22,
RANDLE, G., Oculto y descubierto (A. Ezcurra)	14,
RASSAM, J., Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino (M. Fuentes)	24,
RIESGO MENGUEZ, L. - DE RIESGO, C. P., La familia ahora (O. A. Bourlot)	27,
RODRIGUEZ, M., El celibato ¿instrumento de gobierno?, ¿base de una estructura? (A. Ezcurra)	12,
RODRIGUEZ, P., Iglesia y Ecumenismo (F. Yáñez)	24,
RODRIGUEZ DE YURRE, G., Marxismo y marxistas (A. Ezcurra)	18,
ROGUET, A. M., Homilias para el matrimonio y para el bautismo. Homilias para las exequias (P. G. S.)	15,
ROIG GIRONELLA, J., Balmes, ¿qué diría hoy? (R. Sáenz)	3,
RUIZ SANCHEZ, F., Fundamentos y fines de la educación (J. C. P. Ballesteros)	21,
SACHERI, C., El Orden Natural (J. Ferro)	10,
SAENZ, A., Magnificat (Recopilación) (A. E.)	20,
SAENZ, C., El Psalterio en Vulgar (C. Saraza)	24,

142-143	SALINAS, C. - DE LA MORA, M., Descubrimiento de un busto humano en los ojos de la Virgen de Guadalupe (A. Ezcurra)	17,	149-150
143-144	SAN ATANASIO DE ALEJANDRIA, Vida de San Antonio (R. Sáenz)	9,	149
130-132	SAN BERNARDO, Grandezas de María (J. Puga)	23,	156-158
144	SAN JUAN CRISOSTOMO, Homilias (M. Pfister)	16,	124-125
133-134	SAN LEONARDO DE PORTO-MAURIZIO, El Tesoro escondido de la Santa Misa (F. Yáñez)	24,	167
145-146	SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONTFORT, El secreto de María (A. Ezcurra)	24,	161-162
143-144	SAN PIO X, Catecismo Mayor (A. Ezcurra)	12,	150-151
123-124	SANTO TOMAS DE AQUINO, Escritos de Catequesis (M. González)	12,	135-136
174-175	El Credo comentado (A. Ezcurra)	17,	145-146
155-156	Comentarios a todas las epístolas de San Pablo (A. Ezcurra)	20,	151-152
144-145	Compendio de Teología (E. Moyano)	25,	155-157
152-153	SANTO TOMAS MORO, La agonía de Cristo (J. Ipas)	23,	171-172
136-142	SANZ, P., El espacio argentino (L. J.)	16,	131-132
153-154	SARDA Y SALVANY, F., El liberalismo es pecado (A. Ezcurra)	16,	130-131
157-159	SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan. Versión, introducción y comentario (A. Ezcurra)	24,	173
156-157	El evangelio según San Juan (A. Ezcurra)	26,	143
139-141	SCHOECK, H., Diccionario de Sociología (A. Ezcurra)	5,	171-172
144	SCHOTBORGH, F. - SCHLOR, W., El Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela (A. Sáenz)	25,	168-169
176-178	SCUPOLI, L., Combate espiritual (A. Olivera)	27,	138
148-149	SEEBER, F., El Marqués (J. Hayes)	19,	144-145
147-149	SEGARRA, F., María, Madre nuestra en el orden de la gracia, y Madre de la Iglesia (A. Sáenz)	2,	140-141
150-151	SEGUNDO, J., Liberación de la Teología (C. Saraza)	17,	119-136
150-151	SERTILLANGES, A. D., Los grandes temas de la vida cristiana (A. F. Ezcurra)	15,	142-143
126-127	SERVIEN, H., Petite Histoire de France (A. Ezcurra)	20,	170
174-175	SIERRA, V., Así se hizo América (P. Rojas)	17,	142-145
158-159	SOCIEDAD CATOLICA ARGENTINA DE FILOSOFIA, La Filosofía del cristiano, hoy (A. Ezcurra)	25,	159-160
	SOLE ROMA, J. M., Ministros de la Palabra (A. Ezcurra)	23,	173-174
	SOLYENITZIN, A., En la lucha por la libertad (A. Sáenz)	12,	127-135
	Alerta a Occidente (A. Sáenz)	19,	131-139

SPATARO, R., Charlando sobre sexo. I: Con adolescentes; II: Con novios; III: Con padres (A. Ezcurra)	20,
SPICQ, C., Dios y el hombre en el Nuevo Testamento (A. Ezcurra)	26,
STRADA, A., María y nosotros (R. Pérez)	24,
SUAREZ, F., La historia y el método de investigación histórica (A. S.)	19,
SUAREZ, G., Así lo cuentan allá . . . (A. Sáenz)	25,
SZILASI, W., Introducción a la fenomenología de Husserl (G. Clément)	3,
TAUSSIG, V., Reflexiones sobre la educación de un hijo adolescente (F. Delamer)	12,
TEOFANO EL RECLUSO, Consejo a los Ascetas (J. Benson)	23,
TERAN, S., Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento (A. Sáenz)	22,
THIBON, G., Entre el amor y la muerte (A. Sáenz)	15,
El equilibrio y la armonía (A. Sáenz)	19,
TIHAMER TOTÏH Mons., El joven con personalidad. La joven con personalidad (F. Visconti - C. Venturino)	20,
TONDA, A., Lo temporal y lo espiritual (A. Sáenz)	22,
TORTOLO Mons., A., La Sed de Dios. Escritos Espirituales (A. F. Ezcurra)	14,
TRESMONTANT, C., El problema del alma (A. Ezcurra)	5,
TRINQUIER, E., La guerra moderna (A. Ezcurra)	27,
TRIVIÑO, J., Devocionario "Hacia la Vida Eterna" (J. Benson)	11,
TROMP, S., De Virgine Deipara María, Corde Mystici Corporis (M. Cargnello)	2,
UZIN, C. A., La Escuela Normal de Paraná. Antes y después de la creación de la Facultad de Ciencias Educativas (J. C. P. Ballesteros)	23,
VACCA, R., La próxima Edad Media (A. Ezcurra)	8,
VALLA, H., Mensaje Cristiano (J. Benson)	22,
VALLET DE GOYTISOLO, J., Ideología, Praxis y Mito de la tecnología (A. Casas Riguera)	11,
VARIOS, La Iglesia y la comunidad política (A. Sáenz)	11,

168	VARIOS, El Misal de Pablo VI (A. Sáenz)	16,	129-130
142-143	VARIOS, Gran Enciclopedia Rialp (J. Ibas)	14,	137-141
162-163	VARIOS, Satán. Estudios sobre el adversario de Dios (A. Ezcurra)	14,	154
147-149	VARIOS, Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia (A. E.)	26,	163
165-166	VARIOS, Actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia (H. Hernández)	25,	175-178
151-152	VARIOS, Fe, Razón y Teología (P. Lorenzo)	24,	153-156
	VARIOS, Actas de las Primeras Jornadas Universitarias de Filosofía de la Educación (R. Pithod)	21,	151-152
143	VARIOS, La contaminación ambiental (A. Ezcurra)	22,	151-152
165-166	VARIOS, La Filocalia. De la oración de Jesús (D. Rodrigo)	22,	157-158
141-144	VAZQUEZ, S. M., Teorías Contemporáneas del Aprendizaje. Sus bases filosóficas (J. C. Ballesteros)	23,	164
119-124	VERNEAUX, R., Crítica de la Crítica de la Razón Pura (P. Lorenzo)	19,	145-147
123-131	VEUILLOT SOULIE, C. - DELIRES, G. - COLLIN DE PLANCY, El Exorcismo (A. Ezcurra)	8,	123-124
169-170	VIDAL DE BATTINI, B. E., Cuentos y leyendas populares de la Argentina (A. Ezcurra)	25,	165
156-157	VIZCAINO CASAS, F., "... Y al tercer año, resucitó" (M. L. de Pithod)	18,	150-151
135-137	VOILLAUME, R., La contemplación hoy (C. Herlein)	7,	139-140
165-167	VON DANIKEN, E., Las apariciones (A. C.)	19,	149-155
125-126			
136-137	WAST, H., Juana Tabor. 666 (R. Breide Obeid)	12,	138-141
	WHITE, J., ¿Qué es TM? Meditación Trascendental (A. Ezcurra) . .	22,	146-148
136-138			
	ZINN, R., La segunda fundación de la República (A. Sáenz)	15,	136-137
	ZULETA PUCEIRO, E., Justicia e Igualdad (C. Massini)	13,	140-143

163

128-130

139-141

138-141

132