

MIKAEEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



LA BÚSQUEDA DE DIOS

Mons. Adolfo Tortolo

NO PALABRAS SINO REALIDAD

Josef Pieper

HERBERT MARCUSE, O EL PROFETA DE LA SUBVERSION

Enrique Díaz Araujo

EL FENÓMENO DE LA DROGADICCIÓN

Ricardo Straface

RENÉ GUENON, SEÑAL DE LOS TIEMPOS

Rodolfo Martínez Espinosa

NICEA EN EL PASADO Y EN LA ACTUALIDAD

Mons. Rudolf Graber

MONSEÑOR JOSE CANOVAI

Mario Amadeo

13

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Hernán H. Quijano Gue-salaga.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

— En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.

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

— No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**

Año 5 — Nº 13

Primer cuatrimestre de 1977

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.353.692

INDICE

Editorial	3
Mons. Adolfo Tortolo <i>La búsqueda de Dios</i>	7
Josef Pieper	<i>No palabras sino realidad</i> 17
In Memoriam: Dr. Tomás D. Casares	24
Carlos A. Sáenz	<i>Verba Denaria</i> 27
Enrique Díaz Araujo	<i>Herbert Marcuse, o el profeta de la subversión</i> 39
Mario Amadeo	<i>Monseñor José Canovai</i> 55
Ricardo Straface	<i>El fenómeno de la drogadicción</i> .. 65
Gonzalo Vera-Fajardo	<i>Sacerdotes y laicos</i> 83
Mons. Rudolf Graber	<i>Nicea en el pasado y en la actualidad</i> 101
Rodolfo Martínez Espinosa	<i>René Guénon, señal de los tiempos</i> 113
Bibliografía	131

El grabado de la página 26, que acompaña a la serie de décimas "Verba Denaria", ha sido hecho por el P. Pablo Sáenz OSB, hijo del autor de dichas poesías. La viñeta de la página 99 pertenece a Francisco Fornieles.

EDITORIAL

Mucho se ha batido el parche, en diarios y revistas del más diverso tipo, sobre lo que podría dar en llamarse "el caso Lefebvre". Posiblemente, algunos se ocuparon con ánimo de informar a la opinión pública sobre un hecho eclesial; otros, quizá, aprovecharon lo sensacional de una noticia poco común, como lo es el enfrentamiento de un Obispo católico con la máxima autoridad de la Iglesia, el Papa, para llevar el agua a su molino —en este caso, el dinero a sus alforjas— en una campaña de sensacionalismo; y muchos, sin quizá, se ocuparon de él no por amor a la Iglesia, sino con ánimo de dañarla en su imagen, en su obra y en su ser. Justo es decirlo: también hubo quienes se ocuparon de poner las cosas en su lugar y clarificar las ideas, pero, lamentablemente, fueron los menos. Nosotros queríamos, si posible fuera, contribuir con nuestras reflexiones a esta clarificación y puesta a punto de hecho tan doloroso cuan lamentable acaecido en el seno de nuestra Madre la Iglesia.

Si nuestras consideraciones quieren ser válidas deben partir del presupuesto de que no se trata aquí de un hecho cualquiera, sino de un hecho eclesial, de un hecho de fe, y desde este punto de vista y a partir de él y solamente desde él, adquieren valor todas nuestras reflexiones.

Bien ha dicho el Papa en el décimotercer aniversario de su elevación a la cátedra de Pedro, que la vida de la Iglesia en todas sus manifestaciones, tanto en lo que toca a su interior cuanto en lo que atañe a sus múltiples relaciones con el mundo, ha sido el tema principal del Concilio Vaticano II. Prueba de ello son, de modo particular, las dos grandes Constituciones "Lumen Gentium" y "Gaudium et Spes" en las que se analizan la constitución interna de la Iglesia y sus relaciones con ese mundo para el cual ha sido constituida medio de salvación a través de la entrega del mensaje recibido de Cristo y del culto que ofrecen al Padre los "verdaderos adoradores en espíritu y en verdad". Sabemos que Cristo "se ha asociado a la Iglesia para la salvación del mundo y esta misma se ha consagrado a Dios de un modo definitivo a fin de que se lleve a cabo su obra", como nos lo recuerdan los Padres Sinodales del 71 en su documento sobre el Sacerdocio Ministerial (I,5).

La Iglesia hace presente a Cristo mediador, especialmente por obra de sus sacerdotes, prosiguiendo la obra esencial de los Apóstoles mediante la proclamación eficaz del Evangelio, la reunión y guía de la comunidad, la reconciliación con Dios y con los hermanos, y particularmente la celebración

de la Eucaristía, fuente y centro de la unidad de la Iglesia. Y es aquí, precisamente, en donde se ha originado la aflictiva situación que nos da pie para estas líneas.

El mensaje que debe entregar la Iglesia al mundo es el de la Revelación de Dios a los hombres, comenzada en el Antiguo Testamento y llevada a su plenitud en el Nuevo. A esta Revelación la encontramos fijada en los libros sagrados que forman lo que llamamos la Biblia, la cual está compuesta por libros históricos, proféticos, de plegarias, hechos y palabras de Cristo, y cartas de algunos apóstoles a las comunidades eclesiales primitivas. Son libros inspirados por Dios y redactados por distintas personas con sus características de lenguaje y estilo particular.

La Revelación de Dios a los hombres se cierra con el último de los Apóstoles y está contenida en los distintos libros que componen la Biblia o libro de los libros y en las tradiciones no escritas que transmitidas como de mano en mano han llegado hasta nosotros desde los Apóstoles quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo o bien por inspiración del Espíritu Santo. La Tradición, como la misma palabra lo dice, consiste en algo que se recibe y se transmite. La misma viene a englobar no solamente a verdades que hacen a la esencia de la Revelación sino incluso a otras que pueden estar más bien ligadas con las costumbres, usos e historia de la Iglesia, entrando de este modo en el orden de lo circunstancial. Jesucristo no vino a abrogar la Ley y los Profetas sino a realizar su cumplimiento estricto; sin embargo habló como "quien tiene autoridad propia". Acató y cumplió las Escrituras pero tuvo en menos las tradiciones de los hombres realzando la Tradición divina que se transmite a los Apóstoles y a los Padres de la Iglesia y va pasando de generación en generación, formando como un cuerpo viviente que crece con el explicitarse de ciertas verdades implícitas en la Revelación pero no suficientemente claras y evidentes en un principio. Estas verdades contenidas como en germen en la Revelación y que se van explicitando con el correr del tiempo mediante la fe y la creencia del pueblo de Dios y la enseñanza de los Papas y Doctores de la Iglesia, forman, con las otras verdades, usos y costumbres, el tesoro de la Tradición, que cada generación eclesial recibe de las anteriores y entrega a las siguientes, renovándolas, formulándolas de modo distinto y más de acuerdo a la época en que se vive, pero manteniéndose la esencia de las verdades que hacen a la Revelación. No es la Tradición algo congelado o muerto, un hecho estático que, en un momento dado de la historia, paraliza la vida del organismo activo que es la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo. El depositario primero y juez de la Tradición es, antes que nadie, el Papa, sucesor de San Pedro, y a quien Cristo dijo: "Tú eres Piedra y sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia". De ahí que nadie pueda erigirse en juez y árbitro de la Tradición, estableciéndose en superioridad sobre el Papa, si realmente quiere seguir perteneciendo a la verdadera Iglesia de Cristo.

Al Papa y a los Concilios en unión con él, compete antes que a nadie discernir en la Tradición de la Iglesia los elementos válidos y permanentes

del depósito de la fe y los elementos que pueden y deben ponerse al día en su enunciación para facilitar la obra de la Iglesia en los distintos tiempos y lugares y así traducir y comunicar mejor el Mensaje divino al lenguaje de cada época. Por ello Tradición, Magisterio y Sagrada Escritura no pueden separarse, como bien lo dice el Concilio Vaticano II en su Constitución "Dei Verbum": "Es evidente que... la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia... están ligados y unidos de tal modo, que ninguno puede subsistir sin los otros; y todos juntos, cada uno según su carácter, y bajo la misma acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas".

Por lo mismo, invocar la Tradición para oponerse al Magisterio del Papa o de un Concilio Ecuménico es o no haber captado la doctrina sobre la Iglesia o querer erigirse en dueño de la verdad e intérprete de la Tradición en contra del legítimo juez, puesto por el mismo Cristo. En la práctica, tal actitud puede desembocar en la negación lisa y llana de la infalibilidad del Papa en cosas de fe y costumbres e involucra una descalificación de la propia Iglesia como maestra y guía infalible de la humanidad con capacidad de definición y determinación; en una palabra, negar la misión específica de la Iglesia. Sin entrar a juzgar las intenciones, prácticamente ésta es la actitud adoptada por Monsieur Lefebvre. Triste realidad, pero realidad al fin.

Algo similar ha sucedido con la celebración de la Santa Misa con el rito llamado de San Pío V. Es evidente que si hay alguien que tiene derecho a legislar en lo que al culto y la liturgia se refiere es la Iglesia, manifestación de cuyo espíritu son precisamente esa liturgia y ese culto, que tratan de expresar "la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia" (S.C.n.2). La legislación del culto litúrgico compete a la Jerarquía siendo "la reglamentación de la sagrada liturgia competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica, la que reside en la Sede Apostólica y, en la medida que determine la ley, en el Obispo" (S.C.n.22). Y así vemos a lo largo de la historia de la Iglesia cómo se van precisando diversos modos de celebrar el acto central de la liturgia y del culto, modos que finalmente desembocan, en 1570 con San Pío, en el Ordo Missae, obligatorio para toda la Iglesia Romana, excepción hecha de algunas comunidades eclesiales a las que, por la antigüedad de su rito propio o alguna otra causa, se les permite continuar con sus ritos particulares. Está claro que ese Ordo Missae, con sus rúbricas y disposiciones, surge de las distintas acomodaciones y reformas que se fueron adoptando a lo largo de los siglos y que por fin se codifican, "en conformidad a los decretos del Concilio de Trento", en el Misal de San Pío V que, con carácter obligatorio, se impone a la casi totalidad de la Iglesia católica. Luego de tantos años de haber estado en vigencia ese Ordo Missae, diversas razones pastorales aconsejaron a los Padres Conciliares del Vaticano II la introducción de algunas innovaciones, las cuales, naturalmente, no tocan lo esencial sino lo accidental, y particularmente, entre otras cosas, la lengua, permitiéndose dar mayor cabida a la lengua vernácula en detrimento del latín (S.C.n.36). De ahí surgen las nuevas formas de la Misa, con la ordenación del Misal Romano, llamado ahora de Pablo VI.

(Dicho sea de paso: muchos obispos que se opusieron a la adopción de las lenguas vernáculas, hoy dan gracias a Dios por dicho cambio teniendo en cuenta los frutos positivos que ha significado para la Iglesia).

Y bien. Por una posición ideológica de rechazo al Concilio Vaticano II y por tanto de rechazo a la renovación litúrgica que el mismo connota, Monseñor Lefebvre se ha negado a celebrar con el nuevo Ordo Missae y continúa celebrando de acuerdo a la Misa de San Pío V, a pesar de la prohibición de Roma en ese sentido. Varias son las razones que para ello invoca; entre otras que el Concilio estaría "tocado" de modernismo; que sólo en el rito antiguo se conserva el verdadero sacrificio de la Misa y el sacerdocio ministerial; que las fórmulas adoptadas para la consagración serían dudosamente válidas, etc., etc. En suma: nuevamente rechaza la autoridad del Papa y antepone sus propios criterios personales a los de éste, ya que la reforma del Misal, con la introducción de las diversas plegarias eucarísticas, la primera de las cuales sigue siendo el canon romano, la "hemos sancionado con nuestra autoridad", le ha dicho aquél en su carta del 11 de octubre de 1976, "ordenando que la adopten todos los católicos". Fácil es concluir que quien no la adopte... Además, ha convertido a la Santa Misa, sacramento de unidad, en campo de batalla ideológica y de división eclesial. Por lo mismo, el permitir que se exceptuara la adopción del nuevo Misal, como quería Monseñor Lefebvre, para continuar con el rito antiguo, hubiera sido convalidar de derecho una posición de hecho, consentir con una falsa noción eclesiológica, dar razón a los ataques realizados al Concilio y justificar una rebelión contra la única y verdadera Iglesia, cuyo pilar primero y fundamental, luego de Cristo, es el Papa. Sería abrir el camino a un cisma, que ya se insinúa en el interior de la misma Iglesia, dejando circular en su seno una noción totalmente falsa de la misma y de la Tradición.

Y no que no tenga explicación, ya que no justificación, la postura adoptada por el Obispo francés. Se han cometido tantos atropellos y atrocidades, se han dicho tantas enormidades, dislates y sandeces en nombre del Concilio y de una reforma litúrgica pretendidamente basada en los documentos conciliares, que justo era se levantara una voz autorizada que criticase tales desviaciones en nombre de la recta doctrina y del sentido común. Pero esa voz crítica, para ser valedera, nunca deberá apartarse del verdadero patrón de verdad, del que le da certeza de encontrarse en el seno de Verdad, de seguir el verdadero Camino y de participar de la auténtica Vida —Cristo Nuestro Señor—, nunca deberá apartarse, digo, de aquel a quien este mismo Cristo ha puesto como piedra angular de su Iglesia, el Papa de Roma, hoy Pablo VI.

P. Silvestre C. Paul
Rector del Seminario
Director de MIKAEL.

LA BÚSQUEDA DE DIOS

INTRODUCCIÓN

El hombre es esencialmente un buscador de Dios. La búsqueda será infatigable o fatigosa según el nivel espiritual de cada uno. Pese a todas las negaciones de Dios que, como un fenómeno propio, caracterizan la época moderna, subsiste en cada corazón una metafísica necesidad de Dios que no descansa hasta reposar en Él para desde allí ponerse a buscarlo de nuevo.

Natural y sobrenaturalmente el hombre tiende a Dios como a su primer Principio y su último Fin. El centro del hombre es Dios. La atracción suprema es Dios.

Con características de éxtasis o de drama interior, esta búsqueda es una verdadera pasión teológica —pasión divina— de vehemente dinamismo.

Santo Tomás de Aquino hace partir esta realidad del deseo natural del hombre de ver y poseer a Dios por vía de la inteligencia y por vía del amor. Y a modo de ejemplo transfiere al orden espiritual la ley de gravedad del mundo físico. En virtud de esta ley metafísicamente el hombre tiende a Dios. Buscar a Dios será su más elevada actividad.

Esta pasión por Dios —esta pasión de lo divino— está hecha de deseo y de reposo, de búsqueda y de posesión. Deseo de Dios en su doble realidad de Verdad y de Bien. Reposo en Dios porque a Él tiende su ley de gravedad y porque el amor anticipa su goce en el destierro.

El deseo, en su insaciable apetencia de Dios, se activa y acrecienta a medida que el reposo le hace saborear la dulzura que infunde y comunica Dios.

El deseo, además, presupone un cierto conocimiento de Dios, aunque imperfecto, oscuro y borroso en un principio. San Agustín, cuya vida y cuya búsqueda de Dios tenemos presente al escribir este hu-

milde trabajo, expresaba aquella realidad con esta frase que dirigía al Señor: "No te buscaría si no te hubiera encontrado".

Nada define mejor esta pasión por Dios que la expresión bíblica: "hambre y sed de Dios". En la vida físico-natural el hambre y la sed son dos tormentos implacables; exigen la comida y la bebida o si no la muerte. Dos tormentos que irritan, desesperan y matan. La sed sobre todo es un tormento más intenso que el hambre, desespera más y tortura con cruel dramatismo.

Hambre y sed de Dios que parten del orden natural hasta culminar en el mundo de la gracia. Desde el orden sobrenatural el hambre y la sed de Dios son tormentos pero a la inversa.

Poseen el ardor, la vehemencia y el ímpetu de un Bien que aún no se posee plenamente y cuya ausencia produce una dulce tortura.

La fe, la gracia y el amor darán la medida de esta hambre y de esta sed "que a vida eterna sabe".

Los Santos y los Místicos se mueven habitualmente bajo la doble presión del hambre y de la sed de Dios. Esta búsqueda da sentido a su existencia humana.

El hombre común, en cambio, casi siempre superficial, superficialmente lo busca a Dios. En todo caso padece de algún modo una inquietud, una angustia secreta, un vacío interior, al menos cuando en plena soledad se encuentra consigo mismo.

El agnóstico, como el ateo, por caminos contradictorios llega a la negación de Dios. No es fácil saber hasta dónde expresa lo que siente y hasta dónde su profesión de ateísmo es real.

A través de estas pobres líneas quisiéramos esbozar, más que el cuadro, el contexto en que se mueve el hombre en su búsqueda de Dios. Y para ello tomamos sus situaciones más frecuentes.

I. LA BÚSQUEDA DE DIOS Y LA MUERTE DE DIOS

Violentar una apetencia natural del ser humano es producir una frustración desesperante. Y cuando esta apetencia es la más profunda, la más necesaria y la más natural, violentarla es estrangularse por dentro. Se puede llegar a enloquecer.

Nietzsche decretó la muerte de Dios. Seguidores suyos, intelectuales sobre todo, glacialmente lo niegan, lo marginan, lo desconocen, lo juzgan superado y lo decretan muerto.

La simple enunciación de estas absurdas afirmaciones produce un frío de muerte. Con sólo enunciarlas nos parece ser actores del gran crimen. Si Dios ha muerto la misma vida busca aterrada su punto de apoyo, su razón de ser.

Y he aquí la flagrante contradicción: se niega y se rechaza al único Dios vivo y verdadero, y para substituirlo se replasman ídolos con nuevos nombres: ciencia, técnica, poder, superhombre.

La existencia de Dios se les convierte en un complejo al que hay que eliminar superándolo. Nace así el violento rechazo de Dios que puede degenerar en odio. Después de todo es una reacción satánica.

La replasmación de ídolos encubre la ineludible necesidad de dar respuesta a las grandes preguntas: ¿cómo puede darse un mundo sin Dios, sin Autor, un mundo hijo de sí mismo?

Se dice que el fenómeno del ateísmo es un fenómeno que crece todavía, al amparo de una literatura dogmatizada, sin metafísica, incoherente con las exigencias de la misma razón.

Este fenómeno en alguna manera lo describe el salmo 2. Reyes y príncipes entonces — hoy intelectuales e investigadores — se confabulan contra Dios, y traman vanos proyectos. Hay que romper los vínculos que unen al hombre con su Dios. En este caso, el vínculo que crea la Fe. Es una conjura entre los grandes de la tierra para acabar con el Grande de los cielos.

Y de un modo terriblemente sarcástico el salmista les responde: "El que habita en los cielos ríe, el Señor se burla de ellos".

El hombre divinizado por el hombre, como asimismo la ciencia, la técnica, las ideologías divinizadas ¿no son sucedáneos imposibles del único verdadero Dios?

Con marcada insistencia la Biblia nos habla de los dioses creados por los hombres, dioses "que tienen ojos y no ven". El mito de los hombres forjadores de dioses comienza con la gran mentira del Paraíso terrenal: "Seréis dioses", que produjo la gran catástrofe del mundo.

La nostalgia del Paraíso perdido, subyacente en cada hombre, así como en las grandes aspiraciones colectivas de la humanidad, es una nostalgia que reviste diversas formas, todas las cuales hacen imposible la afirmación de la muerte de Dios. Sólo la locura o el delirio tormentoso pueden usar ese lenguaje.

¿No podríamos invertir, como síntesis de lo dicho, la precitada afirmación de San Agustín: "No me negarías si no me buscaras"? En la negación subyace un testimonio — pálido al menos — de la existencia de Dios.

II. EL PECADO Y LA BÚSQUEDA DE DIOS

El pecado, entre otras cosas, es una barrera interpuesta entre el hombre y Dios. Vulnera el orden moral y las relaciones personales con Dios.

El pecado está hecho de mentiras. Nos asegura un éxtasis de gozo, pero acaba convirtiéndose en una aplastante decepción.

El pecado produce un dolor profundo; despiadadamente muerde por dentro. Y como el pecado es "aversio a Deo et conversio ad creaturas", el hombre pecador es víctima de esta doble realidad. La "aversio a Deo" es una privación del Bien absoluto; y más que privación es rechazo. La "conversio ad creaturas" comienza por la seducción del mal bajo las apariencias del bien. La decepción es tanto más amarga cuanto mayor goce se esperó del pecado.

La "aversio" es una fuga de Dios como ocurrió en el Edén al consumarse el primer pecado. En el primer momento la aversión aparece como signo de libertad, de autoafirmación, de liberación personal, de mayoría de edad. Pero ocurre luego todo lo contrario. El pecado aplasta la libertad, esclaviza, corrompe. Sigue en pie la solemne afirmación del Señor: "Quien peca se esclaviza. Servus est peccati".

Entre las afirmaciones fundamentales del mundo espiritual nos encontramos con ésta: el ser humano busca ardorosamente su propia felicidad. Y sólo Dios hace feliz al hombre. Afirmación para ser meditada de día y de noche, inscripta en lo más hondo del corazón. Sólo el pecado es desgracia, es desdicha. Y sin embargo parece como si el hombre estuviera fatalmente destinado a experimentar el yugo de la culpa para remontarse luego a Dios.

Los grandes pecadores bajaron a lo más hondo del abismo para experimentar allí las despóticas cadenas del pecado. La parábola del hijo pródigo ilumina todo este cuadro misterioso que culmina en la gran decisión: "Me levantaré e iré a la casa de mi Padre y le diré: He pecado contra el cielo y contra ti". Fuga de Dios, esclavitud del pecado, búsqueda de Dios y reencuentro con Él.

Este instante es instante de gran trascendencia en la vida humana. Desde ese instante surge el hombre nuevo, nace un nuevo hijo de Dios. Pero, como aconteció con el hijo pródigo, al pecador arrepentido lo reconducen a Dios las grandes decepciones y el recuerdo nostálgico de su pasada feliz adolescencia.

Comienza entonces, emprendido el camino del retorno, la "conversio ad Deum" —la verdadera búsqueda de Dios—, desandando lo andado, no sin la dilaceración que entraña la "aversio a creaturis".

Pero también no sin agresividad contra sí mismo, actitud tanto más intensa cuanto más honda había sido la esclavitud al pecado.

Este momento interior en la historia de los Santos ha sido extraordinariamente fecundo, fuerte y decisivo. Roto el muro del pecado, quitada la barrera interpuesta entre Dios y el hombre, las aguas irrumpen con violencia y corren a la búsqueda de Dios.

Cuántas estructuras interiores debió romper San Agustín para dejarnos esta confesión tan melancólica: "Sero Te amavi. Tarde Te amé". Con resignada amargura hubo de arrancar a su corazón semejante confidencia. Y en una evaluación introspectiva debió sentir ese algo de tremendo que tiene la substitución de Dios por el pecado.

Cuánto habría dado San Agustín para que ese pasado jamás hubiera existido. Nosotros sin embargo, dentro de los planes de Dios, podemos exclamar: "O felix culpa!".

El pecado produce reacciones y puede convertirse, pese a sí mismo, en un aliado de Dios. A pasiones fuertes, reacciones más fuertes todavía. Brota entonces la necesidad de un desquite, de una venganza sobre sí mismo, de una reparación. Nacen de este modo y se hacen tangibles el hambre y la sed de Dios.

En el libro VIII de sus Confesiones nos confía San Agustín las mejores páginas de la lucha interior entre la gracia y el pecado. "Reteníanme —dice— unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías, y tirábanme del vestido de la carne y me decían por lo bajo: ¿Nos dejas y desde este momento no estaremos más contigo y desde este momento nunca más te será lícito esto o aquello? ¿Piensas tú que podrás vivir sin nosotras?".

Roto el equilibrio de fuerzas, triunfa la gracia, Agustín se convierte y cae para siempre en brazos de Dios.

El ansia de Dios toma ahora un matiz absolutamente nuevo. Ya no será la decepción amarga del pecado, sino la búsqueda de Dios ínsita en el don de la gracia.

III. LA BÚSQUEDA DE DIOS Y LA CRUZ

A la pregunta de por qué existe el dolor, no puede darse una adecuada respuesta. La existencia del dolor es un misterio. El dolor no nació de Dios. Es hijo del pecado. Sin embargo Dios, en su Bondad infinita, lo tomó en sus manos y lo convirtió en maravilloso instrumento de su gracia, en singular artífice de la transformación espiritual del hombre.

El dolor derriba del caballo, hace sentir la pequeñez y la nada

personal. El dolor humilla y de este modo introduce al alma en la senda de los ocultos designios de Dios. Comienza así su obra purificatoria, a veces con grandes resistencias del alma misma, mientras Dios trabaja secreta pero inexorablemente. Está en juego toda la razón de ser del Amor Divino hacia el hombre.

En el lenguaje ascético hay una palabra canonizada: la palabra "Cruz". ¡Díce tanto esta palabra! La ennoblecíó Jesús sufriendo como nadie en el alma y en el cuerpo con inconcebible intensidad. La ennoblecíó Jesús y se desposó con ella. Por eso puede asegurar San Pablo que "en la Cruz está la salvación y está la vida".

La Cruz es un supersacramento. Exige disposiciones previas y según sean éstas infunde su gracia y comunica su vida con sobreabundancia. La Cruz, como la fragua, incandeece, quema, moldea, ablanda. Dios tiene las manos libres para modelar, para transformar.

Gracias a la Cruz el cielo estará densamente poblado por toda la eternidad.

IV. LA SABROSA BÚSQUEDA DE LOS SANTOS

Los Santos y los Místicos poseen a Dios en grado sumo aquí en la tierra. Paradojalmente son ellos quienes más buscan al Señor y quienes padecen con más fuerza el hambre y la sed de Dios.

Es que ellos gustaron y gustan de Dios, conocen experimentalmente su íntimo sabor. Por eso son insaciables.

Dios es la Fuente infinita de la Verdad, del Amor, de la Santidad, de la Belleza. Lo es para Sí mismo "ab aeterno". Lo es para nosotros en la medida que lo busquemos, salgamos a su encuentro y estemos decididos a entregarnos a Él.

Dios es, además, la eterna novedad. Siempre el mismo y siempre nuevo. Al modo del sol que no irradia dos instantes seguidos el mismo rayo de luz y de calor, así Dios se proyecta sobre cada alma sin dársele dos instantes con la misma luz, el mismo sabor, la misma Presencia. "Dios no cansa ni se cansa" (San Juan de la Cruz).

Quienes han gustado esta realidad no se curan "sino con la Presencia", dice también San Juan de la Cruz, apuntando a la exigencia más determinante del deseo sobrenatural de Dios.

Acá entra en juego otra de las estrategias divinas para enamorar al alma y hacerla plenamente suya: la estrategia de las Presencias y las Ausencias. Dios aparece y desaparece, jaqueando al corazón para aquietarlo y enardecerlo, para verlo firme y para verlo fiel.

Todo el Cántico Espiritual está inmerso en esta experiencia divina. Vale la pena releer la primera estrofa: "¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste habiéndome herido; salí tras Ti clamando y eras ido". Dios hiere con las flechas de amor que Él y sólo Él sabe arrojar al corazón humano. Herida de amor, el alma sale a la búsqueda de Dios. Sale clamando e interrogando a toda la creación por el Amado. Pero el Señor ya es ido.

¿El alma se amarga, sufre, se queja? Sí, de algún modo todo ello ocurre. Sólo puede balbucir lo que acontece quien ha experimentado análogos efectos.

Se dice que los Santos mueren enfermos de Dios. Es cierto, aun en aquellos cuya idiosincrasia parece menos celestial. Los Santos enferman de Dios con una enfermedad frutiva en grado sumo, obra del hambre y de la sed de Dios en su expresión más elevada, aquella hambre y sed que hacía exclamar a Santa Teresa de Jesús: "Muerdo porque no muero".

En casi todos los salmos aparece el deseo de la visión de Dios, de algún modo ahora, perfectamente después. La voz de los salmos —voz del Espíritu— habla de coloquio, de encuentro, de hambre, de sed, de alegría que brota de esta sed. Los salmos son en gran parte la explicitación de esta hambre y de esta sed, nunca saciadas, renovadas siempre.

El salmo 42 condensa de manera extraordinaria todos esos sentimientos. Dicho salmo podría titularse: "La búsqueda del Dios vivo". Todo él desborda pasión de Dios, búsqueda y reposo en Él.

Sobre el cuadro y el trasfondo de la cierva sedienta prorrumpen el alma en este inefable gemido: "Mi alma suspira por Ti, Señor, el Dios vivo". El suspiro es un dulce quejido que parte del interior del hombre; quejido del que no es ajena la tercera Persona de la Trinidad. Este quejido es mitad anhelo, mitad nostalgia. Se deja sentir el suplicio de la sed espiritual, no ya en la clave del dolor, sino en la gozosa esperanza de una pronta posesión.

"Mis lágrimas se han hecho mi pan día y noche". Es decir: mi comida y mi bebida son lágrimas; lágrimas sabrosas pero lágrimas al fin. Y estas lágrimas se vuelven intensas y también amargas al escuchar la pregunta irónicamente expresada: "¿Dónde está tu Dios?".

En este vaivén de quejas y de anhelos el alma espera volver al resguardo del Templo del Señor entonando himnos de júbilo y de alabanza.

"Desfallece en mi interior mi alma cuando de Ti me acuerdo". Desfallecer no es morir, pero tiene mucho de agonía. Para quien lo ha

gustado, el recuerdo de Dios es como el prelude de una dulce muerte.

Sigue el alma advirtiendo la constante conducta de su Dios que ama para provocar amor. Un abismo llama a otro abismo, un torrente a otro torrente. Las aguas sobrepasan y recubren a todo el hombre con sus olas caudalosas.

Y mientras el alma guarda silencio, segura de Dios —su ROCA—, mientras el alma sufre, ora y espera, aún le preguntan para más llagarla: "¿Dónde está tu Dios?".

Llega por fin el reposo, prelude de nueva búsqueda. La oración aquieta y restituye la paz. Y el alma siente en su interior la seguridad de volver a alabar al Dios que es su salvación.

No logran extinguir esta sed ni las muchas aguas, ni los torrentes de aguas vivas que manan del corazón del hombre por la presencia del Espíritu Santo. También aquí cobra fuerza la paradoja bíblica: "Qui me bibunt adhuc sitiunt".

Es que en la médula de esta realidad está Dios mismo agitando las aguas y excitando la sed. Todo esto es obra de Dios "permitiéndose-lo el alma", diría San Juan de la Cruz.

San Agustín expresa lo mismo con esta impactante afirmación: "Deus sitit sitiri. Dios tiene sed de que se tenga sed de Él". Aquí está el centro generador de todo este misterio. La iniciativa es de Dios, oculto en el fondo del alma para provocar la búsqueda de Sí mismo. Pone Dios en juego todos los recursos de su Bondad y de su Poder para ser descubierto y hallado por el alma, a fin de saciarla de Sí mismo, por instantes, para huir y esconderse luego. Es Dios mismo quien despierta en el corazón humano la hermosísima realidad del "sitit sitiri", con todo el contenido vivencial y sobrenatural que ella implica.

La ley íntima de Dios es amar al hombre hasta el infinito. Es hacerse participable por el alma, también hasta el infinito; por eso esta sed de Dios no se extingue ni siquiera en el cielo. Al contrario, allí, sin violencia, sin vehemencias, pero con el activo reposo de la visión facial de Dios, el alma seguirá hambrienta y sedienta aunque ya su Dios no se esconda.

Santo Tomás usa con mucha frecuencia la palabra "sed". Y nos ha dejado su interpretación de la sed espiritual: "Si por sed se entiende la intensidad del afecto, las delectaciones espirituales producen en alto grado esta sed de Dios" (I-II, q. 33, a. 2).

El mismo Santo Tomás testifica su propia sed de Cristo cuando en el "Adoro Te devote" nos entrega esta maravillosa confesión de Fe:

"Jesu, quem velatum nunc aspicio, oro fiat illud quod tam sitio".

Nos hablará además de la "ebrietas" que produce la posesión de Dios pese a la sed de Dios.

V. LA BÚSQUEDA SUPREMA DE DIOS POR OBRA DE LA MUERTE

La muerte es hija del pecado, no de Dios. Es el fruto amargo de la culpa. Es antinatural por cuanto el hombre es unidad substancial entre cuerpo y alma. Por eso el instinto humano rechaza la muerte en un primer momento.

Pero viene un segundo momento. Comienza con las certidumbres que da la Fe respecto de Dios, la visión de Dios y la bienaventuranza eterna. A la Fe se une el deseo de la posesión de Dios; posesión —aunque velada— del Dios vivo.

La muerte es el punto final de la búsqueda. En este punto final están como concentradas todas las horas de búsqueda, de hambre, de sed, de deseo, de posesión y reposo que suscitan nuevas búsquedas. La muerte es la condición indispensable para el abrazo y el ósculo de la gloria.

Se deja entrever entonces el goce de Dios, su fruición, y aparece a los ojos del alma el Bien infinito que le espera.

El aspecto tremendo de la muerte considerada como puro término queda marginado por la virtud activamente penetrante del misterio de la vida —y más en concreto de la vida eterna. "Laetatus sum... in domum Domini ibimus".

Y ante la fuerza seductora del misterio de la Vida el alma acepta su separación del cuerpo porque sabe ahora "qué alta vida espera", sabe con absoluta seguridad que detrás del velo la están esperando para introducirla en el gozo de su Señor. Allí no habrá llanto ni dolor. Todo será un mediodía radiante, pero sobre todo eterno. Puede ahora desafiar a todos los poderes: "¿Quién podrá separarme del amor de Dios?".

CONCLUSIÓN

Volvemos a las afirmaciones primeras.

Todo hombre es un buscador de Dios, aun cuando lo niegue o crea lo contrario.

Todo el universo clama por Dios. Hasta el pecado, a su modo,

pasa a ser instrumento de la gracia para conducir al hombre desde el valle de la muerte a la radiante montaña de la luz.

Y por una paradoja tan frecuente en la vida espiritual, los Santos, cuya capacidad de Dios está siempre colmada, pero siempre dilatándose, son quienes más padecen con creciente intensidad el hambre y la sed de Dios.

Pero alguien podría preguntar: el mundo de hoy como civilización, como cultura, como expresión de una época, ¿es una realidad agnóstica, atea, marginadora de Dios?

Creemos poder responder: sí y no. Sí, en cuanto es cierto que así ocurre en el ámbito de la técnica. No, en cuanto que la búsqueda de Dios se hace más intensa en las horas de crisis.

Sin dogmatizar excesivamente el principio de que toda acción produce una reacción en contra, nos parece que éste se verifica en un momento de la historia en que el vacío de Dios se está volviendo insoportable.

† **ADOLFO TORTOLO**
Arzobispo de Paraná



NO PALABRAS SINO REALIDAD

El Sacramento del Pan

Un reciente programa televisivo presentó minuciosamente y con gran elogio a un joven párroco de una gran ciudad que de pronto decidió trasladar la liturgia dominical de los jóvenes de su parroquia al club donde éstos se reunían en torno a unas botellas de Coca Cola y unos platos de papas fritas. “Ustedes no concurren a mis predicaciones —les dijo— ¿por qué no habría de venir yo aquí para sentarme a la mesa y hablar con Ustedes?”. Una actitud plausible, casi natural, es lo primero que se nos ocurre. Pero en verdad hay algo que no queda claro: ¿creía este hombre tan decidido haber realizado con dicho diálogo todo aquello que necesariamente involucra el culto cristiano? Y si no todo, ¿al menos lo más importante, lo esencial? Los responsables del programa televisivo parecían abiertamente convencidos de ello.

El párroco tiene, por cierto, razón en *un* punto. Se atiene simplemente a una antigua verdad: quien quiera enseñar debe —le guste o no— buscar a sus oyentes donde ellos se encuentran, en la discoteca, en los bares, en las calles del centro o ante la pantalla. Esta regla de oro, puesta en práctica por Sócrates al enseñar en el ágora de Atenas, sería también seguida, algunos siglos más tarde, por el Apóstol San Pablo.

Si es cierto que la fe cristiana entra por el oído, es necesario que sea primero anunciada a los oyentes. Al fin y al cabo evangelio significa “buena nueva”, “feliz mensaje”. Y no es mensajero aquel que espera en su casa hasta que vengan a buscarlo, sino el que una y otra vez se pone en camino para hablar a los hombres.

Siempre, pues, al comienzo está el *anuncio*. Esta verdad elemental, alguna vez descuidada en la Cristiandad, inflada luego hasta una grandeza casi mítica y considerada como el “non plus ultra” de la sabiduría, ha sido recientemente resaltada y al mismo tiempo encuadrada en sus justas proporciones por el Concilio Vaticano II.

La predicación ulterior —esto es claro— puede en principio ha-

cerse en cualquier sitio. Debe realizarse en todos los lugares donde se encuentre alguno de aquellos a los que está destinada. Y, por supuesto, no existe el más mínimo motivo para que alguien se vea obligado a renunciar al empleo de todo el instrumental de los medios técnicos de comunicación.

Pero miremos ahora la otra cara de la moneda. Hablar y anunciar constituyen, naturalmente, el comienzo, y este comienzo debe ser siempre retomado. Sin embargo, hablar no puede ser lo principal. La Palabra conduce por su propia naturaleza hacia algo que no es Palabra. ¿Qué es ese algo? La Realidad.

Recuerdo aquí la tajante frase que un amigo me repetía siempre de nuevo, casi como un estribillo, y con la cual estoy, por otra parte, plenamente de acuerdo: "No voy a la iglesia por el hecho de que allí se habla y se predica, sino porque allí sucede algo". Por cierto carece en absoluto de relevancia lo que una persona particular, ya sea un amigo, ya uno mismo, una persona privada, en todo caso, pueda opinar respecto de una cosa tan seria. Lo único importante, a mi juicio, es lo que la Iglesia misma, la *kyriaké* (o sea, la santa comunidad del Señor), a través de los siglos cree, piensa y dice en esta materia. Ahora bien, también Ella afirma, y por cierto desde el comienzo, que el centro de su Liturgia es, en verdad, un Acontecimiento, es decir, algo que en realidad *sucedé*.

Y ¿qué es lo que allí sucede? Quisiera yo, un laico, alguien que no es ni sacerdote ni teólogo, deletrear (por así decirlo) de modo completamente elemental, la respuesta a esta precisa pregunta, respuesta que —bueno es considerarlo— coincide con la que ofrece la misma Iglesia. Pareciera que en este tiempo *todos* los hechos fundamentales necesitaran ser deletreados de manera elemental y primaria.

Por lo demás, voy a hablar como creyente, como cristiano católico, y posiblemente sólo un creyente me dará la razón. Con todo, pienso que podemos pretender que también los no creyentes se enteren al menos de lo que nosotros pensamos en esta materia, del mismo modo que a mí me interesaría conocer cómo un hindú ortodoxo entiende e interpreta las enseñanzas básicas del hinduismo.

Cuando se considera la celebración cultual de los cristianos, lo que hay que comprender en primer lugar —si no se quiere falsear todo el resto— es que se trata de algo derivado, subordinado y secundario. Lo que en el culto sucede es esencialmente resonancia, continuación. Para ser exactos, el culto es, en un sentido muy preciso (del que después hablaremos), la figuración, la re-presentación de un acontecimiento precedente, que ha quedado muy atrás, aquel mismo acontecimiento que suele designarse con el término teológico de "Encarnación". Ello significa que si uno no acepta como algo verdaderamente

aconecido este Acontecimiento primitivo, anterior y primordial no sólo en el tiempo, sino por su misma naturaleza, no podrá jamás “realizar”, ni en el orden de la comprensión ni en el de la ejecución, lo que “sucede” en el culto litúrgico de la Iglesia.

Ciertamente, aquel Acontecimiento Originario, ocurrido en la “Plenitud del Tiempo” —como la Palabra lo enseña— y que constituye también el Centro real de la historia humana es, en verdad, no sólo algo difícil de comprender, es directamente increíble, algo que yo no hubiera jamás creído ni a los más fidedignos testigos ni a los más geniales filósofos o teólogos, si no lo supiera acreditado por un “theios logos” —como dice Platón—, por una Palabra divina, por una revelación en el más estricto sentido de la palabra. Se trata de algo sencillamente imposible —así estaríamos tentados de pensarlo, si en el fondo no supiéramos que la perfección total, la plenitud, la culminación nos parece *siempre* algo inesperable y fabuloso. “Imposible parece siempre la rosa”, canta un verso de Goethe. Como se ve, verdaderamente hablo como un laico. Pues en lo que a incomprendibilidad se refiere, lo inefable de una rosa que se abre y florece está en un nivel infinitamente inferior al esplendor del Acontecimiento al cual nos referimos, que simplemente trasciende todos los límites de la imaginación humana: el mismo Dios se hizo hombre y plantó (como dice el Nuevo Testamento empleando una gráfica expresión de los pastores nómadas) su tienda entre nosotros.

Por cierto que este curvarse del círculo, donde se tocan el principio y el fin, la primera fuente creadora y la culminación final del proceso de la creación, este cerrarse de la corona, no es aún todo. Su mera aceptación, sin ulteriores aclaraciones, podría orientar nuestro pensamiento —que naturalmente tiende a resolverse en un “sistema” cerrado— por el camino erróneo de una falsa interpretación gnóstica y a-histórica de la Encarnación de Dios.

Lo verdadero es con frecuencia de tal suerte que necesariamente debe trascender toda concepción “armonizadora” del mundo. Lo verdadero es precisamente que ese Dios hecho hombre en Jesucristo, en un acto de autoentrega datable en el tiempo, a saber, “bajo Poncio Pilato”, se dejó matar por los hombres, por su propio pueblo, para hacernos posible la participación en la vida de Dios.

Jamás llegaremos a comprender por qué había de ser necesario para esto un sacrificio tan terrible como la muerte en el patíbulo —aunque por otra parte la experiencia íntima del corazón nos enseña con certeza que nadie tiene un amor más grande que quien entrega su vida por aquellos que ama.

Repitamos una vez más que el que por cualquier motivo no acepta como realidad histórica este Acontecimiento primordial —la Encarnación de Dios y el Sacrificio de Jesucristo— necesariamente encuentra

cerrado el camino para toda comprensión del misterio del Culto cristiano pues, como ya lo hemos dicho, lo que en el Culto litúrgico de la Iglesia "sucede" es algo esencialmente secundario, derivado de aquel Acontecimiento primordial.

Esta fórmula, es cierto, puede prestarse también a malentendidos. Es importante señalar —para salir al paso de uno de esos malentendidos— que *de ninguna manera* se quiere indicar con ello que el Culto cristiano sea algo así como una mera fiesta conmemorativa en la que simplemente se celebra o se mantiene vivo el recuerdo del Acontecimiento pretérito —lo cual de suyo sería fácil de comprender e incluso muy razonable.

Es este el momento de decir algo en favor de una idea que los grandes filósofos racionalistas de los siglos XVIII y XIX han esgrimido incesantemente contra el cristianismo. Tal idea es, por supuesto, fundamentalmente falsa, si se la considera como la última palabra. Sin embargo no deja de tener algún sentido. Me refiero a aquella objeción que bajo formas diversas han propuesto Kant, Lessing y muchos otros, incluso en nuestros días: ¿cómo vamos a estar obligados a fundar nuestra vida sobre un acontecimiento histórico que tuvo lugar en un día determinado, más aún, cómo va a ser lícito comportarnos así? Que apoyáramos nuestra fe sobre una verdad necesaria, concluyente... Eso sí; no habría en ello ningún problema. Pero una "fe histórica" (tal la expresión de Kant), que remite a los hombres a un acontecimiento sucedido hace ya mucho tiempo, con todas sus inevitables contingencias, ¿puede algo así ser aceptado por una conciencia crítica? Tal objeción podría dar pie a no pocas consideraciones. Sería posible, por ejemplo, formular una contrapregunta, a saber, si acaso pueden darse certezas absolutamente necesarias respecto de algo que no sea un espíritu igualmente absoluto.

Sin embargo, *un aspecto* de la objeción es valedero. Si de verdad el Logos divino se ha hecho hombre y se ha revelado en Cristo, entonces es imposible concebir este Acontecimiento como limitado a un espacio de tiempo de pocos años, que ha quedado veinte siglos atrás, en el comienzo de nuestra era. La Encarnación de Dios —si realmente ha ocurrido y si con razón es preciso que los hombres la conozcan para transformar su vida— no puede ser entendida de otro modo que como algo que *permanece presente* en nuestro tiempo y en todo tiempo futuro, no en la forma de una "necesaria verdad de razón" en el sentido de Lessing, sino como un Acontecimiento personal, incomprensible por cierto, asible sólo para los creyentes, pero absolutamente real.

Ahora bien, es precisamente esta palpable presencialidad de la Encarnación y del Sacrificio lo que constituye el núcleo de la celebra-

ción de los Misterios cristianos y lo que los participantes en el culto experimentan como realidad.

Está bien, podría decir alguno, pero al fin y al cabo todo aquello que visiblemente ocurre en la liturgia no es otra cosa que un mero simbolismo. No, respondería yo, nada de *mero* simbolismo; de lo que acá se trata es de *Sacramento*. Un Sacramento pertenece, por cierto, al género de los signos y los símbolos, pero no es algo puramente simbólico. No solamente significa algo, sino que —caso único en el mundo— es un signo que al mismo tiempo *realiza* aquello que significa, es decir, produce una objetiva y consistente Realidad. No, naturalmente, por medio de una pura acción “mágica” y sin palabras; las palabras que se pronuncian no carecen de importancia, más aún, son absolutamente necesarias. Sin embargo, la afirmación de un conocido teólogo moderno, de que la esencia del Sacramento consiste en la Palabra, es algo sumamente discutible y una formulación que fácilmente conduce al error. No. Lo decisivo y lo específico de la Palabra sacramental es que al mismo tiempo que es pronunciada sucede precisamente lo que por ella se expresa.

En la celebración de los Misterios litúrgicos ocurre algo que en todos los cultos de la humanidad fue sentido y anhelado y en no pocos casos también prefigurado, a saber, la verdadera presencia de Dios entre los hombres, más exactamente, la presencia personal del Logos divino encarnado y de su Sacrificio en el seno de la comunidad festiva. La comunidad “festiva”: la expresión misma indica que el lugar y la actitud no pueden ser indiferentes. Asuntos de tal dignidad y categoría sencillamente no pueden tener lugar ni en todas partes ni en-no-me-importa-dónde, como tampoco en cualquier casual aglomeración de no-me-importa-quién. Tales acontecimientos festivos exigen un espacio expresamente delimitado al margen de lo trivial y de lo cotidiano. Aunque sólo sea un muro de separación —como ocurrió con frecuencia en los campos de concentración— formado por los cuerpos vivos de la comunidad “festiva”. Lo que ante todo se exige es esa comunidad de los que oran con fe.

Normalmente (o sea, prescindiendo de los casos de emergencia, de los que no hablaremos ahora) se requiere también un *altar*. “Sacramento del altar”: tal era el *nombre* que se daba al Misterio del culto cristiano, ya desde los tiempos de San Agustín. Pero un altar —y es éste su sentido interno e invisible— no es tan sólo una mesa, ni una especie de mueble, sino también a la vez la piedra del Sacrificio, sobre la cual se ofrece la Víctima inmolada. Con lo cual no queremos decir que el altar cristiano no sea también, esencialmente, por ser “la mesa del Señor”, el lugar del común banquete cultural.

Y con esto abordamos un nuevo aspecto de nuestro tema. Nos preguntamos de qué modo el cristiano asume, objetiva y vitalmente,

la parte que le corresponde en lo que “sucede” en la celebración del Culto divino, más allá de toda humana palabra, predicación y oración, y más allá de la acción simbólica.

¿Propiamente cómo participo yo, qué parte tengo últimamente en tan salvífico Acontecimiento? ¿Basta mi mera presencia? ¡Por cierto que no! ¿Será suficiente el quedarme observando, así fuera con gran atención e intensidad? No deja de ser interesante considerar cómo se aplica aquí, en este caso tan peculiar, tan completamente excepcional, aquel fenómeno que una resbaladiza expresión de moda ha dado en llamar “comunicación”. Expresión, por lo demás, no lejana, como es obvio, de las palabras “comuni6n” y “comulgar”, que una vez en el vocabulario cristiano caracterizaron con toda claridad y de modo casi exclusivo esta precisa *participaci6n* por la que ahora nos estamos preguntando. “Comulgar” es una palabra que, luego de haber quedado un poco diluida en lo vago y genérico, a partir del vocabulario de la sociología ha vuelto recientemente a formar parte del lenguaje cotidiano del hombre medianamente culto. Tales cambios de sentido ofrecen una interesante posibilidad, como es la de tomar una palabra—dejando de lado el diccionario, por más que éste pueda a veces resultar útil— que ha llegado a ser de uso común entre los no-iniciados, entre los todavía-no incorporados, ponerla ante nuestra mirada para verla, por así decir, con los ojos del novicio, en toda la frescura de su significado original, como si fuera por primera vez.

Eso es lo que me ocurrió con la lectura del notable libro del periodista francés André Frossard: “Dios existe, yo me lo encontré”, libro que, como es sabido, figuró durante mucho tiempo en la lista de Best-sellers internacionales (motivo por el cual estuve a punto de prescindir de su lectura).

Se trata en verdad de un espléndido relato, convincente por su sencillez sin pretensiones, de alguien que perteneció a las filas de los modernos intelectuales secularistas, relato por cierto de una experiencia vital que, con mayor o menor razón, podemos denominar “mística”. Ante todo el autor describe sus reacciones ante el descubrimiento activo del cristianismo católico y sus enseñanzas, a donde llegó siguiendo un camino propio. Con siempre renovado aplauso—así dice Frossard— fue conociendo las enseñanzas de la Iglesia, sobre las cuales hasta ese momento apenas si sabía algo de oídas. Cada una de ellas se iba apareciendo como un certero disparo en el centro del blanco. ¡Hasta llegar a una! A una que lo llenó de sorpresa y suscitó su más alta admiración y asombro, precisamente aquella de la que estamos tratando: la participación de los hombres en la Divinidad que se hace presente en el Sacramento.

“¡Que el amor divino” —citamos textualmente— “haya encontrado este camino sin igual, comunicarse a sí mismo en el Pan, en el ali-

mento de los pobres! Entre todos los dones del cristianismo que ante mí se desplegaban, era éste el más hermoso". Así Frossard.

Miremos ahora retrospectivamente, hacia nuestra pregunta inicial. Lo decisivo y esencial que "sucede" en la celebración de los Misterios cristianos no es Palabra, no es predicación, sino esta acaecida Realidad, que la proclamación de la Palabra, en el mejor de los casos, se limita a expresar, Realidad excepcional en sentido absoluto, que excede todo lo que es normal en la común existencia, a saber, el hecho de la actualización del Sacrificio de Cristo, el cual haciéndose corporalmente presente en el Pan sagrado se une a Sí mismo con sus fieles comensales.

Precisamente aquel que está acostumbrado al pensamiento lógico y abstracto es quien, movido por cierto orgullo espiritual, tiene aquí el peligro de considerar como demasiado primitiva o excesivamente material la compacta objetividad de semejante convite en que el mismo Dios se ofrece en alimento. Efectivamente, en mis tiempos de estudiante, escuché a un profesor de sociología que calificaba de "atavismo de negros" al banquete sagrado del cristianismo. E incluso un hombre como San Agustín parece protegerse a sí mismo contra esta amenazadora tentación intelectual, cuando con especial vehemencia sostiene que precisamente aquí no se trata de un suceso verbal ("no palabra, no caracteres escritos, no acento sonoro"), sino que se trata del Cuerpo del Señor, realmente presente en lo que fue una materia tomada de los frutos de la tierra.

Pero lo que puede aparecer como problemático, como poco "espiritual", al que está tranquilamente sentado en su escritorio, se muestra siempre de nuevo como una Realidad verdaderamente consoladora y salvífica, más aún, como la única consistente y capaz de ofrecer un sólido punto de apoyo a millares de personas que se encuentran en situaciones límites: los encarcelados de las tiranías, los condenados a muerte, los moribundos, los que ya nada tienen que esperar del socorro humano, nada de las palabras de los hombres, nada de los discursos, sino solo de la divina Realidad del Sacramento del Pan.

JOSEF PIEPER

IN MEMORIAM

DR. TOMÁS D. CASARES

El 28 de diciembre de 1976 entró en la eternidad una de las figuras más preclaras del laicado católico en lo que va de este siglo. Con estas líneas MIKAEL quiere rendir un conmovido homenaje de admiración y gratitud a la memoria de quien fuera su lector, su colaborador y su amigo.

Casares fue, según es notorio, un ciudadano eminente y como tal actuó en posiciones relevantes en el ámbito nacional. Fue arquetipo de juez y dio lustre a todos los grados judiciales por que pasó, desde los escalones iniciales de la carrera hasta el más alto, la presidencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Su saber corría parejas con su ponderación, y el sentido de la justicia era un rasgo innato de su carácter. En su paso por la magistratura dejó una huella luminosa, y todavía hoy sus fallos, y sus votos son recordados y citados como aportes perdurables a la jurisprudencia argentina.

Fue también un eximio profesor. La lucidez de su mente, la claridad de sus ideas, la elegancia de su expresión oral tuvieron ocasión de manifestarse en la cátedra universitaria durante los muchos años en que ejerció la docencia. Como José Manuel Estrada —a cuya progenie espiritual pertenecía— tenía alma de maestro. Aparte de sus vastos conocimientos poseía, para enseñar, esa autoridad que no dimana sólo del amplio saber sino, sobre todo, de las convicciones vividas en plenitud. Como era un conversador admirable, enseñaba sin proponérselo, y hasta los temas de apariencia más intrascendente se volvían, al pasar por su boca, en fecundas lecciones para sus oyentes.

La vocación docente del doctor Casares no se ejerció únicamente por medio de la palabra hablada sino también a través de sus escritos. Sobre derecho y sobre filosofía —ramas de su especial predilección— ha dejado páginas que resistirán los embates del tiempo y que seguirán prolongando, a través de los años, su magisterio doctrinal.

Casares fue todo eso y muchas cosas más que es forzoso omitir. Pero el rasgo fundamental de su personalidad y el que la define con más fuerza fue su sentido religioso de la vida. Por encima de su vigoroso intelecto, más allá de su multiforme ilustración, fue un cristiano

cabal. Perteneció a la generación de laicos que contribuyó decisivamente a la renovación intelectual del catolicismo en nuestro país y lo actualizó en el marco de la más limpia ortodoxia. Su nombre está indisolublemente ligado a los Cursos de Cultura Católica, que fueron el centro vital de esa renovación.

Muchas y excepcionales calidades se entrelazaban en él con su sentido cristiano de la vida. De ellas acaso la más sobresaliente fuera una inmensa y desbordante bondad. Esa bondad se manifestaba de mil maneras en su vivir cotidiano. Se manifestaba en una modestia tan profunda que a veces llegó a parecer excesiva a próximos y extraños. Se manifestaba en la lealtad incommovible y cordial que testimoniaba a la pléyade de sus amigos. Se ponía de relieve en la consagración afectuosa a la numerosa y ejemplar familia que formó, junto con la noble mujer que compartió su vida durante más de medio siglo. Se expresaba en la serenidad con que supo recibir algunos golpes dolorosos que lo hirieron en su vida pública y en sus afectos más hondos. Se reflejaba en la afabilidad, no exenta de vena humorística, que hacía tan ameno y apetecible su trato.

De todo lo que el doctor Tomás Casares fue en su vida exterior mucho sabe el país, y más todavía saben los que tuvieron el privilegio de frecuentarlo. Pero sólo Dios sabe lo que fue su vida interior, el grado de su comunicación amorosa con Él. Apenas nos es dado intuir —a través de la penumbra en que lo envolvía su humildad— que este hombre de fe y de obras había llegado muy lejos en el camino que conduce al Señor y que esa piedad ardiente (que procuraba no ostentar) era la manifestación visible de su entrega total al Creador.

Murió a los 81 años, tras una vejez sin achaques, y la aceptación consciente y gozosa de su fin terrenal fue la más alta lección de su vida. Por eso, en medio de nuestra pena, podemos abrigar la consoladora esperanza de que el alma de Tomás Casares está ya disfrutando de esa bienaventuranza cuya consecución guió sus pasos por la tierra hasta conducirlo a la meta final.



VERBA DENARIA

por Carlos A. Sáenz
(1894 - 1976)

Cervae carissimae

I

Modus est sine modo amare.

(Severus Milevitanus
P.L.33, col. 419)

Si siendo nada me creaste,
si siendo barro me hiciste,
si pecando me cubriste
y por mi amor te encarnaste...
(¡y que todo eso no baste
para ganar la partida!)
¿de qué me sirve la vida
pues no te amo más, Señor?:
la medida del amor
es amarte sin medida.

II

Prava in directa.

Me tientas por una senda
y por otra me sorprendes;
luz a mis ojos enciendes
y me pones una venda;
paso del mal a la enmienda,
de la enmienda al desvarío;
me abraso y tiemblo de frío;
hoy me tomas, hoy me sueltas;
voy dando vueltas y vueltas...
¡qué vueltas tienes, Dios mío!

III

Sciens bonum et malum.

Pecó Adán para tener
ciencia de bienes y males,
y saber así de cuales
se urdiría su quehacer.
Yo no quiero perecer
queriendo ser como Dios,
yo quiero seguir en pos
de su oscuridad sagrada
sin saber nada, y que nada
se interponga entre los dos.

IV

Sero an nocte...

Si ha de venir por la tarde
o si llegara de noche,
no quiero que me reproche
que la lámpara no arde.
Pero semejante a la tarde
de velar y no dormir
¿cómo lo podré sufrir
si no me acorta la espera,
o me unge de manera
que arda en lugar de vivir!

V

Nihil nisi spes...

Por una nada bajaste
del cielo de tu ser todo,
y me creaste de modo
que con ser nada me amaste.
En mí, siendo tu contraste,
pusiste tu semejanza:
misterio que no se alcanza.
Tú eres el ser, yo mi nada,
y tu ser no me anonada
pues mi nada es esperanza.

VI

Apocalypsis, III, 17.

Cree que atesora riquezas
porque compra y porque vende;
cree que de nadie depende
porque sueña con grandezas;
cree que cubre sus torpezas
con el brillo de su escudo,
y que su mirar agudo
desentraña lo entrañable . . . :
mas no sabe el miserable
que es pobre, ciego y desnudo.

VII

Incredibilis mors.

Sé que la muerte no es tanta,
sé que es un cambio de vida,
sé que es llegada y partida,
pero, con todo, me espanta.
Se me anuda la garganta,
y se me nubla la idea;
todo en mi mente es pelea,
y la razón desfallece:
lo estoy viendo, y me parece
que no puede ser que sea.

VIII

Nunc coepi.

Dejar las cosas vedadas
cuántas veces prometí,
y tantas otras volví
neciamente a las andadas;
cuántas veces empezadas
las buenas fui descuidando . . .
Ya no sé cómo ni cuándo,
pero queda una esperanza,
y aunque afloje la confianza
voy a seguir empezando.

IX

De munere temporali. . .

(Ordo Missae)

Toda nuestra vida es vía,
por más que tienda al reposo,
movimiento doloroso
y tiempo sin alegría.
El pan se da cada día
porque es supersubstancial;
es vano todo caudal;
sólo hay momento y momento,
y hasta el Santo Sacramento
también es don temporal.

X

**Ne respicias peccata mea,
sed fidem Ecclesiae tuae.**

(Ordo Missae)

Si miras a mis pecados
¿cómo podré subsistir?,
pero puedes permitir
que pasen disimulados,
por hallarse amortiguados
en la Iglesia, esposa tuya,
de tal manera que incluya
mi deuda en su santidad,
mis dudas en su verdad
y mi voz en su aleluya.

XI

A.M.D.G.

Cómo has podido apostar
tanto bien a mi flaqueza,
derrochando tu largueza
en quien no sabe ganar.
Qué haré pues sino jugar
la partida decisoria,
con el lastre de mi escoria,
sin más oro que mi adarme,
pues me fuerzas a salvarme
para que salve tu gloria.

XII

Onus leve.

He probado tu rigor,
y es menos duro que el mío:
el mío viene del frío,
nace el tuyo de tu amor.
Ahora comprendo, Señor,
por qué tu carga es ligera:
no es la carga, es la manera
de colocarla en la espalda.
Y pues tu amor me respalda,
dame una carga cualquiera.

XIII

Cor altum.

Va mi barca navegando
camino de la alta mar:
no lo puedo remediar
por más que vaya temblando.
No tengo guía ni mando,
ni sé dónde es el encuentro:
sólo sé que voy al centro,
y día a día más pobre.
El agua está más salobre
pues voy corazón adentro.

XIV

Interior intimo meo.

(S. August. 3 Conf. 6,11)

Si me sumerjo en mi abismo
para hallar algo de mí,
tan sólo te encuentro a ti
en el fondo de mí mismo.
Fallido fue mi egoísmo
que por verme no me vio
cuando mi rostro buscó
en vez de tratar de verte,
pues estoy hecho de suerte
que eres más mi yo que yo.

XV

**Inde dissimilis Deo,
inde dissimilis est et sibi.**

(S. Bernardus. P. L. 183, col. 1179)

Por el pecado perdí
la semejanza divina,
y quedé, para mi ruina,
desemejante de mí.
Para encontrarme acudí
a la farsa del cinismo,
amando en mi paroxismo
la imagen de mi desgracia:
hasta que vuelto a tu gracia
pude volver a mí mismo.

XVI

Domine, Dominus...

Pues me queda mi albedrío,
aunque eres Dueño de todo
yo te designo, a mi modo
y de nuevo, Dueño mío.
Lo que tengo te confío,
lo que me diste te empeño,
me despojo de mi sueño
y rindo el alma arrobada,
siendo doblemente nada
y tú doblemente Dueño.

XVII

Enixa puerpera.

Qué parto tan doloroso
en el que me diste a luz
cumpliendo al pie de la Cruz
el mandato riguroso.
No fue como aquel gozoso
en el silencio profundo,
cuando el Niño, Rey del mundo,
pasó la puerta cerrada.
Aquí fuiste desgarrada
por este otro hijo, inmundo.

XVIII

**Ut petentibus desiderata
concedas, fac eos, quae tibi
sunt placita, postulare.**
(Oratio Dom. IX post Pent.)

Causa primera invisible
que me mueves libremente,
vena recóndita y fuente
de todo querer posible,
pon tu decreto infalible
en mi propia voluntad,
para que sea verdad
que me das lo que te pido,
siendo tuyo ese pedido,
Señor de mi libertad.

XIX

Carnis resurrectionem.

Vivo en este cuerpo enfermo
cuyo futuro horroriza:
lacras hoy, después ceniza
en el desolado yermo...
No sé si velo o si duermo
en mi total dispersión;
pero sabe el corazón
que en su misma podredumbre
se está encendiendo tu lumbre
para la resurrección.

XX

O memoriale!

Para remediar la ausencia
y zafarte de la historia,
recurre a la memoria
real de tu omnipotencia.
Allí substancia y presencia
ocultamente se dan,
y las recibe mi afán,
en tu Memorial divino,
como un poquito de vino
y un pedacito de pan.

XXI

Ecce mater tua.

Al descender de la altura,
no bastándote ser padre,
quisiste darme una madre
para expresar tu ternura.
Con su amor tu amor procura
justificar el regalo
a quien un hondo intervalo
separa de tu clemencia,
o excusar tu preferencia
por este mismo hijo malo.

XXII

**Supervenit mansuetudo,
et corripemur.**

La fuerza se desanima
en progresivo quebranto;
se enfría en la boca el canto,
y el sol su luz me escatima;
mientras lo lejos se arrima
se aleja lo que presencio;
en achaques me aquerencio,
como quien busca una cama,
y oigo que suena y me llama
la campana del silencio.

XXIII

Dominus Deus fraterque.

Por su palabra sabemos
que su Padre es nuestro Padre,
y Madre a su propia Madre
por su palabra tenemos;
su Ley manda que le amemos
de corazón los humanos,
y así, cuando alzo las manos
para bendecir a Dios,
pienso que somos los dos
de padre y de madre hermanos.

XXIV

Mysterium fidei.

Por Cristo Nuestro Señor
la Iglesia, su Cuerpo místico,
ofrece aquí el eucarístico
Sacrificio redentor.

Misterio de fe y amor:
esa Víctima —aceptada,
viviente y glorificada—
se oculta en el Sacramento
para servir de alimento
a la plebe rescatada.

XXV

Ad Phillipenses 2.6-11.

Siendo Dios no se aferró
a su divina grandeza
pues asumió la pobreza
de ser hombre como yo;
y así humillado aceptó
la muerte y muerte de cruz,
por lo que en gloria a Jesús
dió el Padre un nombre eterno
que hace temblar al averno,
a la tierra y a la luz.

XXVI

Pridie quam pateretur.

Al instituir en la Cena
la Misa antes de la muerte
nos revelaste la suerte
de tu sagrada faena,
que temporal y terrena
por humana, por divina
eterna, en' la peregrina
Iglesia encuentra asidero
para el milagro señero
que lo eterno al tiempo inclina.

XXVII

Kecharitoméne
(gratia plena)

Hombre al fin, hombre caído
de la gracia (des-graciado)
a tumbos con el pecado
aunque en gracia redimido;
entre gemido y gemido
un fulgor en la jornada,
la luz de la Inmaculada,
faro y prenda de salud,
que brilla en la plenitud
de la carismatizada

XXVIII

Asinus tuus.

Porque no tuve consejo
y si tuve lo perdí,
sé que siervo inútil fui
y ahora lo soy más de viejo.
Cargado, torpe y perplejo
en todo cuanto discurro,
a ti, san José, recurro
cabizbajo, para que
me guíes: sí, san José,
guíame como a tu burro.

XXIX

A morte in vitam.

Con Cristo, mi vida, he muerto,
y con El he renacido
en el bautismo, admitido
a la Iglesia del desierto.
La Fe me conduce al puerto
de la tierra prometida,
por esta senda torcida
que vuelve a dar con la muerte,
pues tan sólo de esa suerte
puede alcanzarse la Vida.

XXX

Pro nobis in hora mortis

Cuando me llegue el momento
de entonar mi propio oficio
uniendo mi sacrificio
al divino sacramento,
no sé si el entendimiento
se hallará libre o turbado...
Por eso va este recado
para la Madre de Dios:
que si me falla la voz
cante por mí lo callado.

XXXI

Ordinata sum.

Sin pecado concebida
concebiste al Redentor.
Ave, Madre del Señor,
de antemano redimida.
Ave, Madre de la Vida,
tan ordenada a vivir
que en el trance de morir,
no soportando estar muerta,
el Hijo te abrió la puerta,
y te bastó con subir.

XXXII

Ecce homo.

Este mortal inmortal,
necesario y corruptible,
espiritual y sensible,
angélico y animal,
eviterno y temporal,
por gracia sobrelevado,
luego caído en pecado
y en tal forma redimido
que por el Verbo asumido
es cruz en la Cruz clavado.

XXXIII

Cósmesis.

Porque la flor te obedece
por eso la flor es bella.
Porque obedecen, la estrella
brilla y el sol amanece.
Mi libertad resplandece
cuando la inmolo en tu altar,
pues a la gloria de amar
obediente mi albedrío
libre, corre como el río
libre, que corre a la mar.

•

*La gama de mis pedidos
termina, lo espero, aquí:
fueron por ella y por mí
en tu voluntad unidos;
fueron anhelos cumplidos,
y sólo falta una cosa:
que bajo la misma losa
nos cobijes a los dos,
oh providencia de Dios
infinita y minuciosa.*

HERBERT MARCUSE, O EL PROFETA DE LA SUBVERSIÓN

"El Enemigo tiene ya su 'quinta columna' dentro del mundo limpio: los rojillos y los hippies y sus semejantes, con el cabello largo y sus barbas y sus pantalones sucios: aquellos que son promiscuos y se toman libertades que les son negadas a los limpios y ordenados" (H. Marcuse) (1).

Nuestra época respira un ambiente de disolución. Uno de los elementos más importantes y novedosos que integran su "Weltanschauung" es la "contestación permanente", el "Gran Rechazo de la Sociedad Opulenta", su rebelión artística, lingüística, erótica, su temática de la licitud de la violencia contra la "violencia institucionalizada", su nihilismo "enragé".

Pues bien, el noventa por ciento de esos tópicos han sido codificados por la "New Left" norteamericana, y expuestos por su Gran Maestro, el profesor judeo-germano-norteamericano Herbert Marcuse.

EL PERSONAJE

Con la guía ofrecida por el profesor francés **Pierre Masset** en su libro "**El pensamiento de Marcuse**" (2) presentaremos al personaje.

"Nacido en Berlín en 1898, representante del freudo-marxismo alemán de la década del treinta, cuya condición de marxista y judío lo obligó, ante la llegada del nazismo al poder a refugiarse fuera de su patria, primero en Europa y luego en los Estados Unidos, país en el que por fin — desde 1934 — quedó establecido y en una de cuyas universidades — la de San Diego, California — enseña actualmente, tras haberlo hecho en varias otras". Su extensa producción intelectual era sólo conocida en ciertos ambientes restringidos, y aun en ellos sus lectores "sentían por ella un soberano desprecio, considerándola **una horrenda mixtura de freudismo fantasioso y de marxismo heterodoxo**, tan reprobable para los discípulos de Marx como para los devotos de Freud. Por lo de-

(1) *Un ensayo sobre la liberación*, p. 79.

(2) Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

más, ¿cómo tomar en serio a este soñador sexagenario, a este **supérstite del socialismo utópico fourierista**, extraviado en la segunda mitad del siglo XX? Pero, de pronto, estalló Mayo. Y sobre las barricadas, lo mismo que desde los muros de la Sorbona, señorearon, dueñas indiscutidas de la Revolución, **las tres M: Marx, Mao, Marcuse**. Ignorado hasta entonces, Marcuse se elevó súbitamente hasta la altura de los dos gigantes. Sus libros, que hasta ese momento habían conocido tiradas muy modestas, comenzaron a tener éxito" (3).

Así, pues, la fama de Marcuse es reciente y escandalosa. Nace en Mayo de 1968 por la acción de los rebeldes de Nanterre y de los discípulos de Rudi Dutschke (Rudi el Rojo). Antes de eso, él había aspirado a otro tipo de celebridad más respetable. Presidente de la División del Pacífico de la Asociación Filosófica Norteamericana, había publicado trabajos de cierta consistencia filosófica como "Razón y Revolución. Hegel y el nacimiento de la teoría social", "Marxismo soviético", "La caída en desuso del marxismo", "Pesimismo. Un estado de la madurez", "Cultura y Sociedad", etc. Pero, advertido de la presencia de ese "Lumpenproletariat" profesional y universitario, gira en su actitud y produce un "cambio cualitativo" en su producción con: "**El fin de la utopía**", "**Eros y Civilización**", "**El hombre unidimensional**", "**Tolerancia represiva**" y "**Un ensayo sobre la liberación**", con los que alcanza la fama y el escándalo.

En verdad, si consideramos globalmente el conjunto de sus obras, aun cuando en el fondo la línea dialéctica-negativista de su pensamiento permanezca inalterable, como lo demuestra su temprana crítica al partido social-demócrata alemán por su posición frente a la revolución espartaquista de 1918, se pueden trazar **tres períodos** en su producción literaria.

En el **primer período**, su etapa alemana, de 1928 a 1932, efectúa el análisis de Hegel en su tesis doctoral desde una perspectiva heideggeriana existencialista. A esa misma época pertenece su estudio de los "Manuscritos económicos-filosóficos de 1844", de Carlos Marx, comentario que hace bajo la inspiración de Georg Lukacs, ensayos que recoge en su obra "**Filosofía y Revolución**".

Su **segundo período** (1933-1944), de su estadía en Suiza, cuando se vincula a la denominada "Escuela de Francfort" de Horkheimer y Th. Adorno, y al "hegelianismo de Izquierda", al mismo tiempo que rompe con Heidegger. Las obras más destacadas de ese período son "**Cultura y Sociedad**" (4) en que ya plantea la filosofía como "praxis" social, y "**Razón y Revolución**", en la que establece como tarea fundamental de la reinterpretación de Hegel el resaltar la importancia esencial del "poder del **pensamiento negativo**, es decir, del **pensamiento dialéctico**", que es el "leit motiv" de toda su producción ulterior.

(3) Ib. pp. 7-9.

(4) Editada en Buenos Aires, Sur, 1968.

El **tercer período** (1945-1968) es el más definidor de su obra. Su tarea se realiza en U.S.A., como profesor de sociología en la Universidad de Columbia (1950-1952); de 1952 a 1956 es miembro del Centro de Investigaciones Soviéticas de la Universidad de Harvard; de 1956 a 1965 se desempeña como profesor de filosofía y ciencias políticas en la Universidad de Boston; y desde ahí en adelante, en la Universidad de San Diego, en California, como profesor de ciencias políticas. Pero lo más interesante para la ficha de este revolucionario de gabinete es que en los años de la Segunda Guerra Mundial trabaja en la "Oficina de Servicios Estratégicos" y en la "Oficina de Inteligencia" del Departamento de Estado, es decir, en los organismos antecesores de la denostada C.I.A. Durante ese tiempo se van publicando sus libros más conocidos: **"El hombre unidimensional"** (5), que contiene su crítica de la sociedad "represiva" norteamericana, de las costumbres y mentalidad de la civilización industrial avanzada y de la alienación que produce la abundancia; **"Eros y Civilización"** (6), en que desarrolla su utopía de la "civilización no-represiva"; **"El fin de la utopía"** (7), libro que contiene sus conferencias de la Universidad de Berlín de julio de 1967, discusiones en las que participó Rudi Dutschke y otro tipo de agitadores. Su idea es que hay que "considerar un camino que vaya de la ciencia a la utopía, y no, como creyó Engels, de la utopía a la ciencia". En esta utopía instala a la "new left", la nueva izquierda de los estudiantes y los negros norteamericanos; **"Tolerancia represiva"**, en que amplía las mismas consideraciones a todos los contestatarios y minorías radicalizadas, a quienes concede el derecho a la intolerancia; **"La sociedad industrial y el marxismo"** (8); **"Humanismo socialista"** (9); **"La Sociedad Carnívora"** (10); **"Libertad y agresión en la sociedad tecnológica"** (11); **"El envejecimiento del psicoanálisis"**, **"Cambiano el mundo"** (12); **"Marx y el trabajo alienado"** (13), etc., estudios todos que no hacen sino repetir lo de las obras anteriores.

Podríamos decir que su pensamiento se resume en el libro **"Un ensayo sobre la liberación"**, obra que, por aclarar los implícitos del resto, nos servirá como guía. En este ensayo redondea su defensa de los "marginales" como elementos decisivos en la lucha revolucionaria. Escrito en 1969, al analizar los sucesos del Mayo parisiense expresa: "La coincidencia entre algunas de las ideas sugeridas en mi ensayo y las formuladas por los jóvenes militantes fue sorprendente para mí. El carácter utópico radical de sus demandas sobrepasa con mucho las hipótesis de mi ensayo... Los militantes han invadido el concepto de 'uto-

(5) Ed. cast., México, Joaquín Mortiz, 1968.

(6) Ed. cast., México, Joaquín Mortiz, 1965.

(7) Ed. cast., México, Siglo XXI, 1968.

(8) Buenos Aires, Quintaria, 1969.

(9) Buenos Aires, Paidós.

(10) Buenos Aires, Galerna, 1969.

(11) México, Siglo XXI, 1969.

(12) En: "Marcuse polémico", Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1968.

(13) Buenos Aires, Carlos Pérez, 1969.

pía: han denunciado una ideología viciada. Revuelta o revolución abortada, su acción es un viraje decisivo. Al proclamar la 'impugnación permanente' (**la contestation permanente**), la 'educación permanente', el Gran Rechazo, reconocen la marca de la represión social, aun en las manifestaciones más sublimes de la cultura tradicional, incluso en las manifestaciones más espectaculares del progreso técnico. Ellos han erguido otra vez a un fantasma (y esta vez es un espectro que no sólo espanta a la burguesía, sino a todas las burocracias explotadoras): el espectro de la revolución... para crear la solidaridad del género humano, para abolir la pobreza y la miseria **más allá de todas las fronteras y los ámbitos de interés nacional**, para obtener la paz. En una palabra: ellos han sacado la idea de **revolución** fuera del continuum de la represión, y la han situado en su auténtica dimensión: la de la **liberación**" (14).

Revolución y Liberación vienen así a identificarse en la causa internacionalista.

LA REBELION LIBERADORA: PROPULSORES Y ANTAGONISTAS

Marcuse nos dirá además quiénes están a favor y en contra de ese proyecto. Lo auspician, en primer término, los **estudiantes**. Desarrollando ideas de Fourier ellos han presentado una novedad: es "la primera rebelión poderosa **contra la totalidad de la sociedad existente**". En Francia, "las leyendas pintadas en las paredes por la 'jeunesse en colère' reunían a Karl Marx y André Breton; el lema '**l'imagination au pouvoir**' se llevaba bien con '**les comités (soviets) partout**'. Así es como el "movimiento estudiantil" se transforma en una "nueva clase trabajadora", aunque elio sea todavía potencial (15). Esta es la nueva "vanguardia revolucionaria" que viene a desempeñar el rol abandonado por el Partido Comunista. Marcuse sabe que tampoco en ese sector es oro todo lo que reluce: "sin duda, se encuentran allí los meros revoliosos... los escapistas de todo tipo de misticismo, los tontos de buena y mala fe, y aquellos que no les importa lo que suceda"; pero eso no interesa, ya que lo que cuenta es el gesto, "la desobediencia **incivil** de los estudiantes de París" (16).

Mezclado con el primero aparece el segundo elemento propicio a la revuelta: los **marginados** de los "ghettos". "La comprensión, la ternura recíproca, la espontaneidad, incluso el anarquismo" de los hippies es algo que enternece a Marcuse. Y también su protesta "amoral, anarquista... fantasmal y bufonesca". "Los que hoy se rebelan contra la cultura establecida también se rebelan contra lo bello en esta cultura, contra sus formas demasiado sublimadas, segregadas, ordenadas, armoniosas. Sus aspiraciones libertarias aparecen co-

(14) **Un ensayo sobre la liberación**, México, J. Mortiz, 1969, p. 9.

(15) Cf. *ib.*, pp. 29, 63.

(16) *ib.*, pp. 64-65, 73.

mo la negación de la cultura tradicional: como una desublimación metódica". Eso explica su rechazo de la Novena Sinfonía de Beethoven y su apasionamiento por el "living theatre" y los "happenings" no-conven- cionales. Aunque, por desgracia, algunas de estas actividades tan sub- versivas se presten a la comercialización y dejen de expresar "el ethos estético del socialismo". Pero lo más bello de esta liberación se encuentra en el plano del lenguaje, con "la ruptura con el universo lingüístico del orden establecido... Esta es la subcultura Hippie: 'viaje', 'yerba', 'pot', 'ácido', etc... He aquí una rebelión lingüística sistemática". Subcultura que alcanza su propia sublimación con los denuestos e improprios. "Las obscenidades —anota Marcuse— familiares en el lenguaje de los radicales blancos y negros deben ser vistas en este contexto de subversión metódica del universo lingüístico del sistema establecido... , las obsce- nidades sólo realizan esta **función** dentro del contexto político del Gran Rechazo. Si, por ejemplo, los más altos ejecutivos del estado o la na- ción son llamados, no Presidente X o Gobernador Y, sino **cerdo X** o **cer- do Y** se les **'redefine'** como lo que realmente son a los ojos de los radicales... El uso metódico de obscenidades en el lenguaje político de los radicales **es el acto elemental de dar un nuevo nombre a los hom- bres**... Y si la redenominación invoca la esfera sexual, ello está de acuerdo con el gran designio de la desublimación de la cultura, que, para los radicales constituye **un aspecto vital de la liberación**". Por otra parte, el concepto mismo de "obscenidad" merece ser puesto en tela de juicio, ya que "no es obscena en realidad la fotografía de una mujer desnuda que muestra el vello de su pubis; sí lo es la de un general uniformado que ostenta las medallas ganadas en una guerra de agre- sión... , no el ritual hippie sino las declaraciones de los dignatarios de la Iglesia" (17). El folklore rastrero, la "búsqueda psicodélica", el teatro sexual libre, el exhibicionismo, etc., vendrían a ser, pues, símbo- los todos de esta "desalienación" humana, emprendida por estos "puer- cos" (sí así se nos permite "redefinirlos") y aconsejada por su gran pa- dre putativo (sí así también se nos concede "redenominarlo").

El tercer elemento constructivo de esta "negación radical" son los "**Frentes de Liberación Nacional**" de los países del Tercer Mundo. "En Vietnam, en Cuba, en China, se defiende y se lleva adelante una revo- lución que lucha por evitar la administración burocrática del socialismo. Las fuerzas guerrilleras en América Latina parecen animadas por este mismo impulso subversivo: la liberación" (18). Es lo que Marcuse deno- mina "la lucha contra la violencia institucionalizada". Lucha en la que to- dos los golpes están permitidos, y cuanto más bajos sean mejor. "Las fisuras de la sociedad establecida están abiertas todavía y es **un deber** primordial utilizarlas". ¿De qué manera? Por el Terror. Como hay to- davía quienes se escandalizan un poco por esta expresión, Marcuse aclara: "El terror revolucionario es diferente del blanco porque **implica, pre-**

(17) *Ib.*, pp. 91, 68, 51, 53, 41 nota 8, 16.

(18) *Ib.*, p. 7.

cisamente como terror, su propia trascendencia hacia una sociedad libre, al contrario del terror blanco" (19). Además, y gracias a la bondad innata de estos neo-revolucionarios, no hay peligro que el nuevo terror rojo se codifique a perpetuidad, como sucedió con la Cheka de la calle Lubiánka, pues este último caso fue sólo un accidente, una "perversión de la revolución", que ya no se repetirá. Por eso Marcuse los autoriza a matar, secuestrar, raptar, incendiar, violar, vejar, etc., etc., todo ello en nombre de la "Liberación"...

Esbozados los tres elementos positivos de la "Nueva Izquierda", corresponde ahora delimitar al Enemigo.

Como es sabido, el Gran Rechazo es contra la Sociedad Opulenta, el "establishment". Pero aun allí hay un sector especialmente adverso: **el proletariado**. La masa trabajadora, "clase revolucionaria en sí, pero no para sí", ha repudiado el radicalismo izquierdista. El proyecto de la "New Left" es hoy "impedido por la integración de las clases trabajadoras organizadas (y no sólo las organizadas) al sistema del capitalismo avanzado...; la mayoría de las organizaciones sindicales comparten las necesidades estabilizadoras, contrarrevolucionarias, de la clase media, como lo evidencia su comportamiento en tanto que consumidores de mercancía material y cultural, su repugnancia emocional de la 'intelligentsia' no conformista". En Francia, la revolución "no fue iniciada por los trabajadores sino por los estudiantes"; y en el resto del mundo los ultrazquierdistas "se topan con la vociferante y a menudo violenta hostilidad del 'pueblo' y de las organizaciones obreras" (20).

De esa manera la antigua lucha de clases preconizada por Marx se ha alterado notablemente. Ahora la dicotomía beligerante se da entre la "Nueva Izquierda" de los estudiantes, los marginales y los guerrilleros, y la "Sociedad Establecida", con todos sus componentes. Ello obliga también a cambiar la táctica bélica, porque esta Revolución "es muy diferente de la revolución en anteriores etapas de la historia, esta oposición se dirige **contra la totalidad** de una sociedad próspera y que funciona bien... Esta nueva conciencia y la rebelión de los instintos aíslan tal oposición respecto de las masas y de la mayor parte de las organizaciones obreras, la mayoría integrada, y propician la concentración de la política radical en **minorías activas**, principalmente entre la joven 'intelligentsia' de clase media y entre los habitantes de los ghettos". Este es el papel histórico de los revolucionarios pequeñoburgueses y del "Lumpenproletariat", que aunque todavía desorganizados como "clases" ya han roto sus vínculos con los opresores. En particular: "al ir contra el mandato de clase y los intereses nacionales que suprimen ese interés común, la revuelta contra las viejas sociedades **es auténticamente internacional**" (21).

(19) Cit. por Masset, Pierre, op. cit., pp. 110, 172.

(20) Ib., pp. 58, 22-23, 63, 64.

(21) Ib., p. 56.

En estas últimas palabras está la esencia del renovado socialismo: un internacionalismo absoluto, a lo Bakunin. Esa nueva "sensibilidad" reniega de las fronteras, e instala su conducción ecuménica en los centros de las metrópolis más avanzadas: "Las precondiciones para la liberación y el desarrollo del Tercer Mundo deben surgir en los países capitalistas avanzados". Por eso, si bien los "F.L.N." cumplen con su tarea destructiva, su importancia real proviene de la repercusión que sus "hazañas" adquieren en las metrópolis. "En este aspecto ideológico, la revolución externa se ha convertido en una parte esencial de la oposición dentro de las metrópolis capitalistas. Sin embargo, la fuerza ejemplar, el poder ideológico de la revolución externa, **sólo** pueden dar frutos si la estructura y cohesión internas del sistema capitalista empiezan a desintegrarse. La cadena de la explotación debe romperse por el eslabón más fuerte" (22). Cuba, el Che, Vietnam, etc., son "imágenes" para motivar a los rojillos de las metrópolis. Una pancarta con la foto de Guevara muerto en Bolivia, no interesa por Guevara, que ya está finado, ni menos por Bolivia, que nadie sabe dónde demonios queda, sino por la inspiración que le produce a un hippie cuando se levanta de la cama a las ocho de la tarde. Porque entonces, el susodicho roñoso se encasqueta una boina negra con una estrella roja y lleno de energía se irá a la Sorbona a organizar el "poder joven estudiantil". Allí, en la infaltable asamblea, lanzará un violento discurso contra la opresión del Tercer Mundo, con efusivos recuerdos para las madres de Nixon, De Gaulle, Walt Disney y Brigitte Bardot, acrisolando así su "solidaridad internacionalista". Porque, Marcuse dixit, "la solidaridad (internacional) sigue siendo el factor decisivo; también a este respecto tiene razón Marx" (23).

Tal el resumen de este novedoso catecismo de la "liberación", violenta, pornográfica, antiobrera e internacionalista. Sus jóvenes discípulos se miran allí como en un espejo, y la charca les devuelve la imagen que mejor les cuadra.

HEGELIANISMO FREUDO-MARXISTA

Claro que detrás de ese esquema hay todo un aparato conceptual. En términos generales, el sistema ideológico de Marcuse se compone de tres ingredientes: el conflicto freudiano, la alienación marxista y la negatividad hegeliana, lo que origina el método de las "tensiones". Naturalmente, para llegar a esta reducción, él ha tenido que inventar una historia "subversiva" de la filosofía, que desemboca en Hegel. "Con la impertinencia de los hegelianos — anota **Michel Ambacher** — pretende volver a escribir la historia a su manera: comprender a Sócrates o a Platón mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos". Llega así a la dialéctica, entendida como "la forma de una 'nega-

(22) *Ib.*, p. 84.

(23) *Cit. por Masset, Pierre, op. cit., p. 100.*

tividad' inmanente a las cosas. Es una 'contradicción' viviente entre la esencia y la apariencia, en virtud de la cual las cosas van (y en caso necesario se las hace ir) desde lo que no son hacia lo que son". De la filosofía lo que le interesa es la hostilidad que en ella pueda encontrar contra la civilización. En particular contra la sociedad norteamericana que ha albergado su trashumancia, y que por sus anteojeras no conoce sino superficialmente. Marcuse propone a la juventud toda esta mezcla de marxismo y psicoanálisis, como una receta salvadora. "Sería muy doloroso —concluye Ambacher— que, a través de la ideología de un hombre que niega un mundo que ni siquiera fue el suyo, la juventud dejara de adaptarse a un mundo que, de todos modos, será el suyo" (24).

Para completar nuestro esquema sobre el pensamiento de Marcuse seguiremos a los otros dos únicos libros aconsejables que en nuestro medio circulan: el ya citado de Pierre Masset y el de Eliseo Vivas, "**Contra Marcuse**" (25). Podríamos decir que su tema básico —el de "El hombre unidimensional"— es el de **la negación cualitativa**.

"Si el marxismo quiere seguir siendo la teoría crítica de la sociedad que fue hasta ahora, debe admitir el escándalo de la diferencia cualitativa. No contentarse con el mejoramiento del mal orden existente, sino redefinir la libertad, de manera tal que no se la pueda confundir con nada de lo que pasó hasta ahora". Y para ello, "la idea que acude espontáneamente al espíritu... es la de **la dimensión estético-erótica**... Por lo tanto, la ruptura radical, la '**negación total**' del orden existente... señalan un verdadero giro histórico en la orientación del progreso; la existencia humana será transformada totalmente, incluidos el mundo del trabajo y la lucha contra la naturaleza" (26).

Ese cambio total se concreta en el "Hombre Nuevo":

"Parece, entonces, que para cambiar la civilización es necesario, en primer lugar, **cambiar al hombre** y la organización de sus instintos. La instauración de una civilización no represiva supone una **liberación de los instintos** reprimidos por una civilización de dominación... Esta reorganización de los instintos, con reactivación de ciertos dominios tabúes del goce, sería una verdadera reestructuración de la psiquis y modificaría totalmente la existencia humana" (27).

De manera que la civilización se transforma si se cambia al hombre, y al hombre se lo cambia si se cambian sus instintos, y éstos, a su vez, se transforman cuando los actos sexuales, en lugar de practicarse como hasta ahora se ha hecho en la sociedad opresora, se orienten hacia un nuevo campo imaginativo. En tal sentido Marcuse es bastante explícito.

(24) Marcuse y la civilización norteamericana, Barcelona, Acervo, 1970, pp. 19, 18, 145, 146.

(25) Buenos Aires, Paidós, 1973.

(26) Cit. por Masset, Pierre, op. cit., pp. 36-37.

(27) Cit. por Masset, Pierre, op. cit., p. 42.

Lo primero que hay que desechar es el **machismo**, porque éste implica siempre "la tiranía de lo genital". Luego corresponde redefinir esos actos que la Sociedad Represiva ha denominado "perversiones sexuales". Dentro de ellos encuentra una gama de matices muy esclarecedora. Así, en "Eros y Civilización", al analizar el comportamiento de viejos modelos (Eros, Agape, Thanatos, Orfeo, Narciso, etc.), explica:

"En el interior de la dinámica histórica del instinto, la **coprofilia** y la **homosexualidad**, por ejemplo, ocupan un papel muy diferente".

"La función del **sadismo** no es la misma en una relación libidinosa libre y en las actividades de los S.S. (nazis)".

"Por lo mismo, sin duda, se condenará el **strip-tease** del music-hall burgués mientras se saludará como una liberación el del Living-Theatre... uno es explosión, el otro es expansión".

En definitiva: "lo que condena al libertinaje occidental es **el ser aún demasiado tímido** y conservar todavía algunos tabúes" (28).

Este es el capítulo que Marcuse denomina como "radicalismo moral" y que tiene tanta incidencia en toda su construcción pues, como afirma, "todo radicalismo político supone un radicalismo moral" (29). Tal es el consejo de un septuagenario a los jóvenes socialistas de hoy: si quieren ser buenos liberadores deben evitar el acceso carnal directo y en su lugar desplegar en juegos eróticos sin objetivo definido... Es claro que este proyecto hedonista y polisexual está tomado de Freud. Pero el maestro del psicoanálisis se aplicó al estudio de la vida del inconsciente, en tanto que Marcuse lo traslada al orden de los fenómenos conscientes individuales y colectivos. Por otra parte, es un mensaje que no siempre es bien recibido por sus destinatarios naturales: los jóvenes estudiantes. Su polimorfismo erótico, anota Vivas, es generalmente "malentendido por los chicos que no están demasiado ansiosos de liberarse de la tiranía de lo genital" (30). Como sea, lo cierto es que el neoerotismo es el punto de partida del filosofar de Marcuse.

Por este camino Marcuse "quiere liberar al hombre por medio de una transformación radical de la sociedad". Según la expresión del Che Guevara "construimos al hombre del siglo XXI". Es un proyecto que encuentra algunas resistencias: "Las formas tradicionales de lucha, los medios clásicos de protesta dejaron de ser eficaces —dice—. Las clases populares ya no son revolucionarias, la sociedad de consumo las condicionó y anestesió. Quedan los outsiders, los marginales, los parias del sistema" (31).

Su análisis apunta después a una **revisión del marxismo**.

(28) Cit. por Masset, Pierre, op. cit., pp. 136-137.

(29) Cit. por Masset, Pierre, op. cit., p. 121.

(30) Op. cit., p. 237.

(31) Cit. por Masset, Pierre, op. cit., p. 180.

"Como ustedes saben —escribió en "El fin de la utopía"—, sigo creyendo que he trabajado en una línea marxista". En todo caso, como hegeliano de izquierda que es, ubicará su teoría como una "crítica". "La teoría de Marx —dice— es una crítica en la medida en que cada uno de sus conceptos condena el orden existente en su totalidad"; pero, "quizás todavía no representa o ya no representa esta resuelta negación del capitalismo que debería constituir". Con sus añadidos sí se dará "un socialismo construido sobre una base verdaderamente popular, cuya posibilidad demostraron la revolución cubana, la guerra de Vietnam y la revolución cultural china" (32). En verdad, ya antes Onán y Lesbos habían sido profetas de una revolución erótica. Pero no confundamos los planos. Estos últimos deben ser traídos como aporte freudiano; freudiano heterodoxo. En cuanto al marxismo de Marcuse, estima Masset que aquél "fue siempre marxista, desde el despertar de su conciencia política (a diferencia del freudismo al que llegó tardíamente). Además, como no hay un marxismo, sino marxismos, parece muy difícil que se pueda impugnar su fidelidad a Marx, lo cual evidentemente no impide criticar al marxismo que le es propio. Ya vimos que Marcuse no es un marxista 'ortodoxo'. Critica el marxismo soviético. Niega al proletariado el papel de elemento revolucionario. No hay que asombrarse, pues, de que 'Pravda' haya arremetido contra él en muchas ocasiones" (33).

Hasta aquí su freudismo sui generis y su marxismo revisionista. ¿Cuál es el resultado de tales elucubraciones? La crítica negativa de la sociedad establecida. Nosotros ya hemos dicho lo esencial sobre el asunto; pero nuestro sucinto examen resultará mejor iluminado si exponemos las consideraciones que a su propósito ha escrito Eliseo Vivas, profesor también de universidades norteamericanas.

MARCUSE DESMITIFICADO

La crítica de Vivas se basa en un adagio que puede resumirse en esta especie de destrabalengua: el que desmitifique al gran desmitificador, mejor desmitificador será.

Vivas asume la defensa de la sociedad enjuiciada y contrataca. Estudiar todos los tópicos gratos al paladar marcusiano: el erotismo, la crítica del arte, del lenguaje, de la libertad, el determinismo, el mecanismo de los placeres, la denuncia de la tolerancia, la filosofía de la historia, etc., y le aplica el cauterio indicado. "Marcuse —dice— es partidario de lo que él llama unas veces '**pensamiento crítico**' y en otras ocasiones '**poder de pensamiento negativo**'. Usa de este método para atacar lo que denomina '**el infierno de nuestra sociedad opulenta**'. Su ata-

(32) Cit. por Masset, Pierre, op. cit., p. 88.

(33) Op. cit., p. 128.

que es radicalmente parcial, completamente selectivo, absolutamente inhumano, cruel, sin caridad. . . He tratado de **aplicar el método de Marcuse a su propia obra**" (34).

Y en verdad que el experimento vale la pena. Veamos:

Se transcriben dos párrafos de Marcuse, que dicen: "El presente, o sea el mal, es la apariencia; el futuro, o sea el ideal, es la realidad". "La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente entre el presente y el futuro: no sostiene ninguna promesa ni tiene ningún éxito; por lo que sigue siendo negativa" (35). Luego se le aplica la lógica formal a esas dos proposiciones contradictorias y se destaca la falsedad del ideal indefinible del marcusismo. Pero, añade, desde el punto de vista dialéctico marcusiano, esa contradicción lógica no cuenta. Lo que pasa, dice Vivas poniéndose en lugar de Marcuse, es que "los esclavos no pueden concebir la felicidad verdadera", porque no han podido "desalienarse" todavía. Entonces, ¿quién podrá atisbar ese porvenir venturoso, aunque neblinoso? Marcuse, sólo Marcuse; "sólo un mestizo, mezcla de materialismo dialéctico y freudianismo, puede concebir la felicidad verdadera". Así ahora los hombres "parecen felices, se consideran felices, son relativamente libres. Y, sin embargo, según Marcuse, no son, **no pueden ser, no deberían ser** libres ni felices. ¿Por qué no? . . . ¿Por qué **debería** tener sentimientos, capacidades, reacciones sensibles que no tengo?". Porque Marcuse lo dice. Y entonces carga Vivas: "Por eso no voy a soportar que un viejo atribiliario, escupiendo odio, me diga que no he realizado mi humanidad, que no seré completamente humano hasta que él no destruya mi mundo y en su lugar nos llene de escombros y cadáveres putrefactos. Debido a que su concepto de la esencia del hombre (para usar otra de sus palabras favoritas) es una 'difamación' de nuestra humanidad, encuentro insufrible su desfachatez con que niega nuestra humanidad". Y concluye su argumentación: "La condenación de Marcuse no nos alcanza. . . nos liquidaría si pudiera, pero no nos convencería. . . Nos juzga mal: lo sabemos y nos reímos de él. Porque su juicio es válido sólo para quienes están de acuerdo con él" (36).

Aplicando el mismo procedimiento desmenuza diversos aspectos de la teoría marcusiana. Señala cómo esas tesis están "viciadas" (término caro a Marcuse) de nihilismo, de torpe hedonismo, de ignorancias técnicas y epistemológicas, etc. Que la crítica de la sociedad occidental se ha hecho infinitas veces, algunas de ellas con genuina perspicacia, tino y agudez, al lado de las cuales, las objeciones de Marcuse — como la existencia molesta de los "coches grandes" — no son otra cosa que trivialidades.

Pero la fuerza del alegato de Vivas radica en su embate contra el

(34) Op. cit., p. 12.

(35) Cit por Vivas, Eliseo, op. cit., pp. 116, 118.

(36) Op. cit., pp. 130, 184-185, 131, 187.

utopismo. Destaca que la futurología marcusiana "lo único que puede darnos es una idea muy rudimentaria del futuro reino del cielo en la tierra. Y cuando llegue el día, camarada, mejor que te guste". Como utopía que es, se asienta sobre la negación de la historia: "Que el pasado es inútil es algo que el revolucionario da por sentado sin expresarlo, sin examinarlo, pero que está siempre presente en sus sueños milenarios. En este sentido Marcuse es un revolucionario típico... Marcuse repite con frecuencia que su análisis crítico de la sociedad es 'histórico'. Pero no quiere decir que haya consultado archivos, examinado documentos amarillentos, estudiado inscripciones y monedas o realizado excavaciones, ni tampoco que haya leído la obra de hombres que hayan llevado a cabo actividades de este tipo. A él no le interesa el proceso real de los acontecimientos tal como lo refieren los historiadores. Cuando él dice historia, quiere decir filosofía de la historia, y es desde este punto de vista que interpreta el desarrollo de la sociedad. Le permite decir de manera apriorística cómo ocurrirán los hechos...; las frecuentes referencias de Marcuse a la historia subrayan el fluir, y nunca su valor como fuente de inspiración o sabiduría. Si Marcuse se ocupa del efecto poderoso del pasado sobre el presente es para deplorarlo, para condenarlo por irracional, para denunciar sus iniquidades. Para él el pasado es algo que hay que superar, no que utilizar sabiamente. La razón se ocupa de sus crímenes para suprimirlos y asegurarse de que no se repitan" (37).

Esta paradoja lingüística de mentar la historia para negarla —por otra parte propia de todos los utopistas— es, en el caso de Marcuse, una constante generalizada. Así, este "maestro de la polémica oscura", como lo ha llamado Robert W. Marks, habla de la "tolerancia" para predicar el terror. En su ensayo sobre la "**Tolerancia represiva**" afirma que para los ilustrados franceses de 1789 "la tolerancia no implicaba justicia para todos los partidos existentes. Significaba, en realidad, la abolición de uno de los partidos". En consecuencia, para su propio proyecto "la realización del objetivo de tolerancia exigiría intolerancia... la tolerancia liberadora, entonces, implicaría intolerancia hacia los movimientos derechistas y tolerancia a los movimientos de la izquierda. En lo que respecta al alcance de esta tolerancia y de la intolerancia... se extendería al campo de la acción como al **de la discusión** y de la propaganda, del hecho y también de la palabra" (38).

Esta brutal contradicción, este sectarismo desenfrenado, encuentra su réplica adecuada en los conceptos de Vivas:

"Marcuse lo dice muy en serio. Tolerancia para el pensador negativo y sus seguidores, los destructores... ¿Y los que no están de acuerdo? Al perdón, por supuesto... Estos obstruccionistas son enemigos de la humanidad... No se debe dar cuartel a la oposición. Fíjense que este es el programa considerado de un hombre que lucha bajo la bandera

(37) Op. cit., pp. 130, 226, 224-225.

(38) Cit. por Vivas, Eliseo, op. cit., pp. 199, 203.

de la 'razón', cuyo programa lleva el lindo nombre de 'tolerancia liberadora'. ¿Y de qué libera a quien tiene la imbecilidad de disentir? Cuando a uno lo ponen contra el paredón está **enteramente liberado**, liberado de más dolor, ansiedad, disensión, trabajo: uno está **liberado de la vida**". Es por esto que Vivas reclama que no se le conceda el trato de "fair play": "No merece — dice — nuestra cortesía, nuestra caridad, nuestra tolerancia. Ha proclamado por escrito el principio de intolerancia hacia aquellos que no están de acuerdo con él. No hay ninguna razón... para tratarlo de un modo distinto de aquel con que él trata a sus antagonistas. Si tuviera el poder por un momento sería más terrible que Robespierre o Saint-Just; sería una especie de Stalin y Hitler fusionados, porque ello es una parte explícita, meditada y fundamental de su ideología" (39).

En el fondo de esa intolerancia radical que Marcuse siente por la sociedad donde vive está el **odio**, un odio químicamente puro. De ahí, señala Vivas, que la lectura de este "erudito nihilista hinchado de odio despierta la contra-ira". ¿De dónde provienen todas esas negaciones tan irracionales?, pregunta. "Algo — se responde — lo ha herido profundamente. Un odio tan intenso, tan implacable, tan puro, debe tener una raíz profunda en su alma... ¿No hay nada de esta época, de este mundo, que le parezca bueno? ¿Alguna pieza de música, poesía, amigos, una buena comida con buen vino, una mañana clara y fresca en el campo, un atardecer junto al mar?... Si se juzga por sus libros, el lector no tiene ni la menor sospecha de que Marcuse haya pensado alguna vez que vale la pena vivir. Si pueden tomarse como prueba sus libros, especialmente "El hombre unidimensional", Marcuse no ha vivido ni una hora que atesore o que le gustaría volver a vivir". Es un hombre sin "piedad", en el sentido clásico del término. Es el Torquemada de la Nueva Izquierda.

Sin embargo, en Norteamérica, por lo menos, lo han llenado de sinecuras y distinciones universitarias, y jamás ha existido la "censura" contra la que continuamente escribe: "¿Cuándo, dónde y por qué medio oficial, bajo qué circunstancias se le ha impedido a Marcuse que disemine su odio?". Por el contrario, lo ha rodeado un grupo de seguidores que aplauden su labor por todos los medios de la propaganda. "Hay muchos intelectuales que están completamente de acuerdo con esta actitud completamente negativa de puro odio, hombres educados que experimentan extáticos, el vértigo de la destrucción total. La mayoría de estos nihilistas no pertenecen a la clase más desheredada de nuestra sociedad. El grupo está integrado por profesores universitarios y por los estudiantes que ellos pervierten al convertirlos a su destructiva visión, maestros de escuelas primarias, miembros del clero y profesionales del derecho e incluso de la medicina e ingeniería... Son los soñadores de la libertad 'in vacuo', los de las consignas abstractas y las teó-

(39) Op. cit., pp. 199-200, 12.

ricas fórmulas políticas de los miembros de **la Cosa Nostra intelectual de la Nueva Izquierda**, con sus causas fabricadas, sus histriónicas quejas y su humanitarismo abstracto... lo peor de lo peor... los termites intelectuales del mundo occidental". En tal sentido si bien "la realidad abstracta de Marcuse es estrictamente la realidad abstracta del marxista... que confunde sus sueños del milenio con una probable realidad", resulta peor que el marxismo tradicional. "Un fantasma frecuente nuestro mundo, el espectro del **nihilismo**. El fantasma que Marx y Engels dejaron suelto en su mundo fue una amenaza calamitosa. Pero tenía una gracia redentora. Ellos querían la destrucción de nuestra sociedad con el fin de crear, decían, un mundo sin iniquidad y sin explotación. El fantasma que frecuente nuestro mundo no se propone otra cosa que la destrucción. El nihilismo contemporáneo no tiene planes para construir un mundo mejor y se jacta de no tenerlos. Está empecinado en destruir por destruir... Todo lo que existe sirve únicamente para la botella incendiaria, y luego para la bomba y la dinamita". De tal gente, Marcuse es el maestro; y a este megalómano, se pregunta Vivas, "¿debemos darle un cheque en blanco, firmado por todos, para que después descargue sobre nosotros mismos su ponzoñoso odio?" (40).

Lo peor de todo es que esa iniquidad ha hecho escuela; se ha convertido en la bandera de los marginales del "poder estudiantil". Rudi Dutschke, apodado "El rojo", lo proclamó uno de los miembros de su "Santísima Trinidad". Marcuse es un profeta de esos contestatarios berlineses a quienes el ministro Franz Joseph Strauss calificó como un "moderno jardín zoológico en el cual todos se alimentan de estupefacientes, de maóismo, de amor libre" (41). Para ellos (o sus colegas yanquis), anota Vivas, Marcuse ha tenido que mejorar su anterior oscuridad conceptual, dada "la condición bilingüe de los 'chicos', que sólo conocen dos idiomas, inglés americano y el de las malas palabras". Y les ha proporcionado parte de su "idiolecto", un argot de polisílabos que no pertenece a la familia indoeuropea, con expresiones tales como "desprivatizarse", "internalizarse", "implementarse", etc. Cuando Marcuse habla de "la brutalización del lenguaje" —apunta Vivas— aparentemente no se da cuenta de que una frase como la "brutalización del lenguaje" contribuye a la brutalidad del lenguaje que ataca. Lo cierto es que la cosa les gusta "a los chicos... criados en la abundancia, sin serias responsabilidades, habiendo aprendido que no hay normas objetivas que guíen la conducta, la autoritaria condenación del mundo que hace Marcuse reconforta a los chicos. Es dudoso que tengan la fortaleza necesaria para descifrar el pensamiento del maestro. Pero entienden la tendencia general y muchos slogans. Conuerdan con la tendencia y usan los slogans. Saben más o menos claramente que fomenta sus quejas y protege sus sueños". Y él, a su vez, "expresa todo en blanco y negro para ellos, como les gusta: todos los amigos de un lado, los enemigos del otro.

(40) Op. cit., pp. 129, 115, 35, 205, 29, 30, 31, 117, 27, 201.

(41) Cf. "Análisis", año VIII, nº 372, del 29/4/68.

Algo así se puede manejar sin pensar, **coléricamente**. Lo que él no simplifica o lo que pasa por alto, ellos también pasan por alto. Insinúa que ellos representan la esperanza del mundo y **como son ignorantes, arrogantes y crédulos, le creen**". Y se ponen a destruir las universidades que es su medio ambiente. Y están los mayores, que los disculpan, los apañan, porque "los jóvenes siempre se rebelan contra la opresión". En verdad, afirma Vivas, ellos "se rebelaron porque no querían prepararse para las responsabilidades, obligaciones y frustraciones que impone la vida adulta". Y porque es más fácil insultar que estudiar (42).

Ese es el saldo de la teoría de Marcuse. Una doctrina que se basa en el odio y la difamación. "Nada más fácil que 'difamar', como diría Marcuse, la oposición, tirándola al inodoro psicoanalítico". Porque, claro, quien no concuerde con su polimorfismo sexual, será necesariamente, un "sadomasoquista", un "autohumillado", etc. Una teoría que propone una felicidad "soñada por alguien que ama al hombre pero que odia a los hombres". Que se proyecta hacia la "liberación", cuando "en realidad a Marcuse no le interesa la libertad o libertades del hombre. Le interesa la libertad de regresar, aunque se quiera o no, a un estado de sexualidad polimorfa y narcisista", es decir: "la libertad de Marcuse de obligarnos a ser la clase de hombres que él ha decidido que seamos" (43).

Para Pierre Masset la respuesta de Marcuse a los defectos concretos de la sociedad occidental es "no sólo insuficiente y vacía, sino falsa y peligrosa. Y el remedio que preconiza nos parece peor que la enfermedad" (44). Eliseo Vivas es más terminante. Sostiene que el marcuseanismo es, en última instancia, la teoría de la "escopeta de cañón recortado" y, por ello, "los hombres que defienden a Marcuse deberían ser procesados: o son ignorantes, o están corrompidos" (45).

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO

(42) Op. cit., pp. 247, 248, 256-257, 261.

(43) Op. cit., pp. 92, 179, 182.

(44) Op. cit., p. 188.

(45) Op. cit., p. 263.



PERFILES SACERDOTALES

MONSEÑOR JOSÉ CANOVAI (1904 - 1942)

Un testimonio personal

Aunque Monseñor Canovai fue de nacionalidad italiana, sin embargo su paso —tan fugaz como fecundo— por nuestro país nos permite ubicarlo en esta columna dedicada a presentar la figura de sacerdotes ejemplares que han actuado en nuestra Patria. Quizás no deje de ser una premonición de su destino apostólico en tierras americanas el hecho de haber recibido el sacramento de la Confirmación en la Capilla del Colegio Pio Latino Americano, en Roma. Fue miembro de la Acción Católica Italiana, trabajando especialmente en el nivel universitario, e integró asociaciones juveniles de Adoración Nocturna. Se iba evidenciando, ya desde entonces, esa rara mezcla de acción y contemplación que caracterizaría su personalidad sacerdotal. Algunos años después de su ordenación acepta ingresar en la actividad diplomática, sabiendo bien, como él mismo decía, que "para representar al Papa corresponde sobre todo una santidad superior a la ordinaria". El rutinario trabajo de Nunciatura, con sus visitas protocolares, nutrida correspondencia, recepciones oficiales, etc., era por él considerado como un servicio a Dios y a su Iglesia. "Asceta de estampa antigua y diplomático perfecto, escribirá de él su biógrafo G. Loreti, anticonformista y tradicional a la vez". Una magnífica alma sacerdotal. La Cruz sería el ideal de su vida: Cruz en su alma lacerada y en su cuerpo enfermo. Hombre de impresionante espíritu de mortificación, pero también hombre afable y simpático. Luego de haber leído su Diario espiritual, diría de él un sacerdote que lo había frecuentado: "Jamás habría supuesto tanta mortificación y tanta vida interior detrás de su espíritu bromista". Las páginas de su Diario revelan una profunda vida espiritual en medio de jornadas plenas y cargadas de ocupaciones. No pocas veces pernoctaba en oración, a imitación del Maestro.

Canovai fue un santo. Pero fue también un sacerdote de exquisita cultura y ardoroso espíritu apostólico. Se interesaba por todo, desde las ciencias exactas a la historia y arqueología, desde la apologética y el arte hasta la filosofía y la teología. Nos ha dejado abundantes esquemas de meditaciones, de tandas de Ejercicios, apuntes de conferencias. Había nacido para la cátedra. Vivía un único ideal: servir a la Verdad, llenarse interiormente de ella, alimentarla con sólidos estudios, vivirla y, finalmente, comunicarla.

La juventud de Buenos Aires corría a escucharlo en sus Ejercicios Espirituales, conferencias, predicaciones. Canovai amó entrañablemente a nuestra Patria, nuestra historia, nuestro peculiar modo de ser. Leyó asiduamente los clásicos españoles para beber en las fuentes mismas de nuestra cultura. Trabajó sobre todo en el ambiente intelectual, y de manera particular en los Cursos de Cultura Católica.

Su breve pero intensa vida dejó una huella imborrable en la Argentina. En 1949, sus restos, que descansaban en la Recoleta, fueron trasladados a la iglesia Regina Martyrum, de Buenos Aires, donde reposan en la actualidad. Sobre su tumba está escrito: "A la memoria y a los restos mortales de José Canovai, Auditor de la Nunciatura Apostólica en Argentina, hombre fuerte, magnánimo, generoso, digno de la más alta admiración tanto por su amor a la cruz como por su vasta erudición. Murió santamente el año 1942, a los 38 años de edad. Oh sacerdote, a pocos comparable, goza de la paz de Cristo".

(N. de la R.)

Existe el prejuicio (compartido por más de un católico mal informado) de que los miembros del servicio diplomático de la Santa Sede suelen verse captados por el espíritu de frivolidad mundana propio del medio en que les toca actuar. Nada es menos cierto pues ese cuerpo escogido de servidores del Romano Pontífice no surge sólo de una selección basada en méritos temporales sino, muy especialmente, en una probada y sólida formación espiritual. Así lo evidenció en grado heroico la noble figura de Monseñor José Canovai.

Pido, en primer lugar, disculpas por recurrir a la primera persona del singular —al "haïssable moi" detestado por Pascal— porque no me propongo trazar un perfil biográfico de ese insigne sacerdote, sobre el cual ya se ha escrito mucho, sino dar un testimonio personal basado en el trato que tuve con él. Ese trato no fue ni largo ni muy asiduo pero sí suficiente como para permitirme aquilatar las excepcionales prendas que lo adornaban y que lo llevaron bien cerca de las altas cumbres de la santidad.

Por un especial don de la Providencia conocí a Monseñor Canovai en el despacho de quien es nuestro Padre Común, el Papa Pablo VI actualmente reinante. Eran las postrimerías del año 1939, y la segunda guerra mundial acababa de comenzar. En esas horas aciagas, la Iglesia era, más que nunca, un faro de luz en medio de las tinieblas que se cernían sobre el mundo. Como tercer secretario de la Embajada argentina ante la Santa Sede yo no tenía jerarquía para alternar con personajes importantes, pero Monseñor Montini —a la sazón Sustituto de la Secretaría de Estado— me dispensaba una paternal benevolencia y me admitía a frecuentarlo. Juzgo que ello se debía a su permanente interés por los temas intelectuales y porque conocía mi vinculación con los medios culturales católicos de la Argentina. Ni siquiera la tensión absorbente provocada por el conflicto bélico hizo menguar en él ese interés.

A la salida de una de las audiencias Monseñor Montini me dijo: "Espere un poco que voy a presentarle al nuevo Auditor de la Nunciatura en Buenos Aires. Estoy seguro de que le gustará conocerlo".

Me encontré así con una figura que a simple vista evidenciaba

su superior calidad humana. Físicamente era de estatura mediana, de rasgos finos, de frente ancha y despejada, de mirada aguda, de rostro sonriente y vivaz. Nada en su semblante traducía su crónica dolencia gástrica ni, menos todavía, las insólitas penitencias corporales a que se sometía. Me habló en un español incipiente que luego, en la Argentina, habría de dominar con maestría sorprendente. Nunca le oí hablar en otro idioma salvo, ocasionalmente, el francés corriente de las embajadas.

DEL DIARIO ESPIRITUAL DE MONS. CANOVAI

El que cree haber llegado está en camino de la perdición; el que se defiende está perdido; el amor es devorante; hay que ser eternamente joven, perennemente novicio; recomenzar cada mañana con el ardiente entusiasmo del primer día.

Reconquistate cada día para el ideal.

El alma burguesa vive de aquello que ha hecho; el fuerte vive siempre y sólo de aquello que queda por hacer.

El ojo puro intuye a Dios e ilumina la tierra.

Cuanto más inmaterial es la luz tanto más resplandece; por eso la virginidad que libera de la materia aumenta el resplandor de la fe: cuanto más elevada es la virginidad tanto más intenso es el resplandor de la fe.

Pureza, castidad del cuerpo.

Humildad, castidad del espíritu.

No te contentes con lo que eres, piensa siempre cómo te quiere el Señor.

Una cosa sacia al alma amante, a saber, un hambre insaciable.

La alegría recogida y discreta del don de sí es el canto del sacrificio.

Lo múltiple viene del tiempo y del espacio: unificar el tiempo en la continuidad de la ofrenda, unificar la multiplicidad de las obras en la unidad del Amor.

Sólo da **mucho** aquel que da **todo**, aun cuando el **todo** sea **poco**.

No hables contigo mismo: el solo expresarte a ti mismo turba el silencio; trata de decirte a sólo Dios y Él se te dará en mucha Luz.

El silencio es el más bello ornato del sufrimiento.

Ay de aquel que hace el inventario de los sufrimientos que ofrece: está fuera del amor; el que ama no mide, ni recuerda: se embriaga en la ofrenda.

Ese primer encuentro fue breve puesto que yo estaba ya despidiéndome de Monseñor Montini y él entraba a verlo. Pero poco después nuestro Embajador, el doctor Enrique Ruiz Guiñazú, le ofreció un almuerzo de despedida y allí tuve ocasión de adentrarme un poco más en ese espíritu privilegiado. En nuestro diálogo se interesó por el renacimiento intelectual católico en nuestro país y demostró una especial predilección por los temas de la juventud universitaria, a la cual había estado ligado en Italia antes de su nueva designación. Apreció mucho el regalo de un ejemplar de la revista "Sol y Luna", que había fundado y dirigía Juan Carlos Goyeneche, y se admiró de que una revista tan suntuosamente editada e impresa fuera la obra de jóvenes que no habían sobrepasado los 30 años de edad.

No volví a ver a Monseñor Canovai hasta casi dos años después, cuando regresé a Buenos Aires, luego de haber dejado Roma y de un breve destino en nuestra Embajada en Montevideo. Él, por su parte, se aprestaba a partir para Chile donde actuó varios meses como Encargado de Negocios de la Nunciatura en Santiago.

Poco después de su llegada a nuestro país se había ligado estrechamente a los Cursos de Cultura Católica adonde fue llevado por Monseñor Fortunato Devoto y que eran, desde años atrás, mi hogar intelectual. Se había hecho muy amigo de mi preciado maestro, el doctor Tomás D. Casares, y esa común amistad nos acercó más todavía.

Los problemas generados por la guerra, y especialmente el de los refugiados políticos a los cuales tanta dedicación concediera Pío XII, lo conducían con cierta frecuencia a la Cancillería. En esas ocasiones, cumplidos sus trámites con el subsecretario, me visitaba en el despacho adjunto donde tenía mi sede. Durante esas visitas, que a veces se prolongaban, me adentré con más profundidad en su alma y pude percibir, en cuanto lo permitía su modestia, la verdadera dimensión de su espiritualidad. Pude también aquilatar su notable cultura profana, su conocimiento de los autores clásicos y modernos, su versación filosófica, su clara visión de los problemas contemporáneos. Compartíamos (aunque en muy desigual nivel de saber) la admiración y el amor por Dante, cuya lectura era para él un permanente alimento intelectual.

Su condición de ciudadano y funcionario vaticano no le impedía, por cierto, ser y sentirse profundamente italiano. Para él, hijo nativo de la Roma eterna y universal, no le era difícil conciliar su condición de dignatario del Estado Pontificio con un apasionado patriotismo. Por eso, la decisión de no hablar la lengua del "bel paese dove il sí suona" no fue para él menos dura que las otras austeridades, aparentemente más crueles, a que se sometía.

Uno de los rasgos más notables que me fue dado observar en este ser excepcional durante el período de nuestro más frecuente trato fue la soltura con que se desenvolvía en el ámbito diplomático. Allí

no buscaba, sobra decirlo, los primeros planos. Pero actuaba en él con perfecta naturalidad y señorial distinción. No eran esos los lugares más propicios para coloquios profundos. Ello no obstante, casi nunca nos faltaba la ocasión de hacer un aparte para abordar los temas que le

DEL DIARIO ESPIRITUAL DE MONS. CANOVAI

La confianza libera del peso del futuro, como el arrepentimiento libera del peso del pasado.

El alma amante desea perderse, desaparecer en el divino Amado; pues bien, ese perderse, ese desaparecer, ese unificarse con Él es la humildad.

El sacrificio verdaderamente callado, no dicho siquiera a nosotros mismos, pronto es transformado por Dios en una secreta fuente de energía interior.

El lamento, incluso el meramente interior, es un insulto al Amor.

Serenidad que calla, serenidad que perdona, serenidad que ofrece su miseria y recibe Tu infinitud: haz, oh Señor, invenciblemente serena el alma mía.

Acción verdadera es aquella que no se pone por una necesidad exterior, sino por una necesidad interior; verdadera es aquella acción puesta por una plenitud de abundancia interior que aspira irrefrenablemente a concretarse en una obra y a decirse en una palabra.

Cuán eficaz es aquella práctica que consiste en no pasar de ninguna acción de nuestra jornada a otra acción sin un íntimo recogerse del corazón junto al Amigo divino: es como un continuo renovarse a partir de su dulce presencia en nosotros y un nuevo florecer de su amistad.

Quien se alegra por algo que le ha ido bien y no piensa al mismo tiempo que podía haberle salido mejor ha olvidado lo esencial.

El Maestro "coepit facere...", la vasta bendición divina sobre nuestro hacer, sobre la actuosidad de nuestras facultades, sobre toda la operosidad humana. Hacer, hacer siempre incansablemente, tenazmente, realizar en nosotros la continua actividad divina en la inmovilidad contemplante del Amor.

Procura asemejarte a Dios que vive en el indivisible presente de la eternidad; vive en el instante que pasa, olvidando tu pasado en la alegría del perdón y abandonando tu futuro en la paz de la eternidad.

Vivir es creer y amar a Dios, contemplar y gustar a Dios y de Él alimentarse; el apostolado es darlo y difundirlo, morir y gozar de Él.

eran caros y a los cuales volvía "sicut cervus ad fontes aquarum" cada vez que se le ofrecía la oportunidad.

El más rico e imborrable recuerdo que conservo de Monseñor Canovai fue el postrero pues se registró en las mismas vísperas de su muerte. Había sido por muchos años tradición de los Cursos de Cultura Católica organizar anualmente para sus amigos un retiro espiritual en la Casa de Ejercicios. Allí, en el venerable edificio de la calle Independencia (donde antes habíamos escuchado, entre otros sacerdotes egregios, al santo Don Orione) oímos por última vez a Monseñor Canovai.

Se iniciaba el mes de noviembre de 1942. Pero los 34 años transcurridos desde aquellas horas memorables no han hecho olvidar a quienes recibimos la gracia de estar presentes y todavía peregrinamos por este mundo, la deslumbrante impresión que nos dejara aquel verdadero banquete espiritual.

Sería imposible reproducir aquí aquellas magistrales enseñanzas. Quisiéramos, no obstante, evocar tres recuerdos que me quedaron grabados de los temas que trató con impar lucidez y con una elegancia de expresión (pese a que usaba un idioma para él extranjero) que no había visto superada en ninguna tribuna, sagrada o secular.

El primero concierne a su exégesis de la parábola del Buen Pastor. Hizo notar que "buen" Pastor, en el relato evangélico, no quería decir tanto "Pastor bondadoso" cuanto aquel que cumple bien su misión, el que ejerce a la perfección el supremo magisterio pastoral. Esta interpretación —excluyente de la sensiblería con que a veces se comenta la parábola— estaba, sin embargo, llena de ternura. La fuerza plástica de su descripción nos hizo sentir físicamente pegada al cuello la piel mullida del cordero que el Maestro cargaba sobre sus espaldas. Nos dejó la imborrable impresión de que cada uno de nosotros, sus oyentes, éramos de verdad la oveja recuperada para Dios.

El segundo recuerdo se refiere al "vinum non habent" de las Bodas de Caná, otro de los temas de sus pláticas. A propósito de la estrechez de recursos del anfitrión y de su probable aflicción por no poder satisfacer a sus convidados, Monseñor Canovai nos dijo, aproximadamente, estas conmovedoras palabras: "Es frecuente que se hable de las privaciones y sacrificios que impone la vida religiosa y sacerdotal a quienes la viven fielmente. Esto es verdad. Pero la narración de San Juan debe movernos a pensar también en los dolores y las penurias de quienes viven en el mundo y están obligados a sostener un hogar; en la angustia que muchas veces sufre el padre de familia que no cuenta con lo suficiente para dar sustento a los seres confiados a su custodia. Eso es algo que yo —sacerdote y exento de esas tribulaciones— medito con frecuencia para no envanecerme en mi vocación".

El tercer punto que merece ser recordado fue el que desarrolló en su plática final. El "leit motiv" era la indiferencia con que debemos afrontar los avatares de la fortuna cuando estamos verdaderamente unidos a Dios y participamos de la gracia que Él nos comunica. En esta exposición (tal vez la más profunda a pesar de lo trillado del tópico) comparó el gozo que procede de la vida espiritual con la futilidad de las alegrías y los sinsabores puramente humanos. Como corolario de su pensamiento sintetizó en una frase la actitud que debe ser del cristiano ante los avatares de la suerte y que fue, justamente, la frase que el Señor dijo a María en Caná de Galilea: "¿A ti que te importa?". Pronunció estas palabras con rapidez y acompañadas con uno de sus gestos característicos, levantando la mano y llevándola ágilmente hacia adelante, como quien barre de la mente lo que no merece ser materia de cavilación. Ellas fueron las últimas que dijo en su vida como predicador.

Era de práctica, como en todos los retiros, que fuera levantada la consigna de silencio en el último almuerzo. Monseñor Canovai estuvo animado y jovial como siempre, pero apenas tomaba alimentos. Me tocaba ese día servir la mesa y aludiendo a nuestras respectivas funciones oficiales, le dije en broma: "Monseñor, si no come lo haré declarar persona no grata". Con una suave sonrisa me contestó: "No creo que llegue la ocasión". Más adelante me pregunté si en esas palabras no estaba latente la premonición de su inminente fin.

Ese fin estaba cercano de verdad. Exactamente nueve días después de terminado el retiro recibí, muy de mañana, el aviso de que Monseñor Canovai había sido operado de peritonitis y que no había esperanzas de salvar su vida. Me precipité al sanatorio pero no me fue dado ya verlo. Pocas horas después entregaba su alma a Dios.

Fue sepultado en la Recoleta, en la tumba reservada a sus hermanos en el sacerdocio a los que tanto amó. En el entierro habló el doctor Casares por los Cursos y yo por el Ministerio de Relaciones Exteriores. Tuve que hacer un gran esfuerzo para contener mi emoción y decir con serenidad las pocas palabras en que expresaba, junto con las condolencias del gobierno argentino, mi propio dolor por la pérdida de quien ya se había convertido para mí en un amigo entrañable.

Con la evocación de su tránsito debería concluir esta reminiscencia de mi trato con Monseñor Canovai. Sin embargo, no quisiera terminar sin haber dejado expuesta una reflexión final sobre el significado de esta vida integralmente consagrada al Señor.

En la santidad cristiana se da, como todos sabemos, una rica variedad de estilos. Pero en la base de todos ellos está la negación de sí mismo. Por eso el "test" más seguro para verificar la autenticidad de una consagración a Dios es la humildad.

Ahora bien: en Monseñor Canovai la renuncia a sí mismo no fue sólo un supuesto previo; fue el eje de toda su vida espiritual. Esto resulta particularmente claro a través de los escritos que dejó y sobre todo su Diario, que es el reflejo más cabal de su persona. En la página correspondiente al 22 de enero de 1935 escribe estas palabras: "Siento el deseo ardiente de vencerme y de mortificarme. Siento que el Señor me pide una abnegación entera; siento que mi promesa debe ser llevada a la práctica. Debo humillarme de una buena vez y entender que no soy digno de las obras de apostolado".

En cuatro renglones quedó así trazado un programa de vida que cumplió hasta el final. Ello explica que la devoción máxima de Monseñor Canovai haya sido la Cruz, símbolo y expresión del renunciamiento total, y que su himno litúrgico favorito haya sido el "Vexilla Regis" que canta al "árbol hermoso y refulgente de cuyos brazos pendió el precio del mundo". En la medida en que es posible al hombre, Monseñor Canovai vivió a la altura de su ideal. Dios nos conforte con su ejemplo y nos permita seguir, aunque a larga distancia, su camino.

MARIO AMADEO

DEL DIARIO ESPIRITUAL DE MONS. CANOVAI

Cuán triste será en el último día el pensamiento de aquello que pudo ser dado y no fue dado.

El Amor se manifiesta en dos grandes líneas: es buscador, sigue, persigue, **es oración**; es combatiente, aterra, destruye lo que en nosotros se opone a Él, esto es, a la unión deificante, y **es lucha**, ascesis, purificación.

Para participar en la plenitud del Amor hay que darse y darse a fondo. Pero no se puede dar aquello que no se tiene; para darse es pues menester tenerse, es decir, poseerse enteramente: la posesión de sí es la primera y más indispensable condición del don de sí.

Sólo el que muere verdaderamente ama; sólo el que ama goza; por eso el que da la vida está en la plenitud del gozo.

Consumar nuestros labios en el homenaje de la alabanza;
Consumar nuestros miembros en el obsequio del trabajo;
Consumar nuestro espíritu en la intimidad devorante de la caridad. Entonces, entonces sí seremos "consumati in unum" como Cristo en el Padre.

¿La vida interior? La definiría como una energía continuamente viva, simple y luminosa, continuamente renaciente, una y múltiple, que todo lo transforma para unificarlo todo.

Tu vida no valdrá más de lo que vale tu oración.

La oración no es medio sino fin porque realiza sobre la tierra el alba de la visión de Dios, único fin de nuestro vivir; ámala pues más que a la vida: porque vivir es ver a Dios.

Tú piensa en orar, Dios pensará en trabajar por ti y, lo que es infinitamente más grande, en trabajar contigo.

No te extrañes si incluso una mínima infidelidad deseca tu oración; cosa tenue es la pureza del alma, con poco se ofusca; delicada es la obra de la gracia, y con poco se atenúa.

Vivir orando: es hermoso; pero hay algo mejor: vivir para orar.

Hasta que no sientas la necesidad de orar como sientes la de respirar, no rezarás de verdad.

La meditación es la conquista de un pensamiento fuerte, profundo, iluminante, que toma a toda el alma, que implícitamente dice muchas cosas: es como la nota central de una armonía que se irá desarrollando en toda la jornada, enriqueciéndose, con motivos y matices: a estos desarrollos colaborará todo mi día, oraciones y obras, ofrecimientos y deseos, sacrificios y gozos, y toda la jornada será transformada en una gozosa y unificante armonía.

Cuando el alma sale de la oración, es toda sagrada... es un sacramento vivo! No te dejes desacralizar por las ocupaciones.

La más hermosa imagen de Dios es la llama, porque Dios es movimiento purísimo, perennemente inmóvil, que todo consume y todo purifica.

La espontaneidad es la elegancia del mundo sobrenatural.

A P A R E C I Ó
LA SED DE DIOS

Escritos Espirituales
de Mons. ADOLFO S. TORTOLO

El presente volumen, publicado por Editorial Claretiana, cuya aparición tenemos el agrado de poner en conocimiento de los lectores de MIKAEL, recoge en sus medulosas 330 páginas una selección de conferencias, pastorales, homilias y artículos actualizados en su contenido.

En la primera sección de LA SED DE DIOS, el autor expone las constantes generales de la espiritualidad. Seguidamente trata de la Realeza de Cristo y el recto orden temporal. Aborda luego —con peculiar maestría— el inagotable misterio de lo Santísima Virgen, haciendo palpar que nada hay en el mundo, después de Dios, más grande y más hermoso que María Santísima. A continuación analiza la vida y la espiritualidad de diversos Santos mostrando cómo cada uno de ellos realiza una síntesis específica y maravillosamente rica de la vida espiritual, y son faros luminosos de aquella santidad a la que todos debemos aspirar. Como broche final, el autor nos entrega preciosas reflexiones sobre la vocación y el misterio del sacerdocio.

Monseñor Tortolo tiene mucho que decirle al cristiano de hoy, y efectivamente lo hace en estos escritos vibrantes, que son fruto maduro de una experiencia de vida y de una admirable penetración espiritual. Por eso esta obra está llamada a prestar un gran servicio a tantas personas que experimentan la ansiosa exigencia de entonar su espíritu bebiendo en las fuentes puras de una espiritualidad sólida y profunda.

Si Ud. desea que le mandemos el libro LA SED DE DIOS, envíe un cheque o giro por valor de \$ 1800 (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL
Casilla de Correo 141
3100 PARANA
Pcia. de Entre Ríos
ARGENTINA

EL FENÓMENO DE LA DROGADICCIÓN

Contribución para un planteo teológico del problema

La sociedad argentina, al igual que la de otras latitudes, exhibe un temor manifiesto ante un fenómeno que para muchos es nuevo: la drogadicción (D.A.).

Temor que se advierte en las preocupadas conversaciones de sacerdotes, maestros y padres de familia, así como en las publicaciones científicas, de divulgación o sensacionalistas, que abordan el tema para difundir aspectos o lamentar delitos.

Temor que evidencia la saludable alarma de una sociedad que en algún repliegue conserva escondidas reservas de tiempos mejores que le permiten, todavía, emitir alertas para intentar salvarse.

Pero intentar salvarse, no es salvarse. Para salvarse de un peligro, hay que conocerlo y ubicarlo en el sitio preciso en que se origina.

En esto reside, creemos nosotros, el nudo de la cuestión.

Revisando parte de la bibliografía contemporánea existente sobre la D.A., particularmente la de orden científico, que es excelente y de alto nivel técnico, hallamos, no obstante, un vacío que por su importancia puede ser y va a ser catastrófico.

En efecto, los análisis no pasan de un mero plano psicosociológico, despojados de toda trascendencia, olvidados del origen y del fin último del hombre.

La presente contribución propone:

- 1) actualizar los términos del problema,
- 2) señalar la inmanencia en que se lo estudia,
- 3) proponer la real perspectiva.

A la objeción, casi valedera, de que hacemos un planteo enteramente confesional respecto de una cuestión primordialmente cientí-

fica y de interés para personas de diversas creencias o sin ellas, respondemos que lo más que pretendemos en esta materia es unificar el lenguaje de los católicos.

I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El fenómeno de la D.A. no es de iniciación actual, aunque sí lo es su auge.

Ya en tiempos remotos se utilizaron distintos productos vegetales para acceder a experiencias religiosas, en pos de pseudomisticismos paganos, plenos de alucinaciones (1).

Homero en "La Odisea" habla del "nepente, bebida que produce olvido del dolor y del infortunio" (2) y que Hipócrates y Galeno emplearon con fines curativos (3).

Los invasores escandinavos enardecían su ánimo belicoso, antes de la batalla, por el mascado de un hongo (4) y también los aztecas conocían experiencias análogas (5).

Los yoguis bebían un licor extraído del cáñamo de la India y Herodoto refiere que los escitas aspiraban el humo de su combustión (6).

En el siglo XI, la secta de los haschischins (asesinos) se integró con individuos que, por imperio de la droga recibida, obedecían ciegamente al sultán que se la procuraba, cometiendo toda suerte de crímenes (7).

Europa estuvo a salvo de este plan hasta el despliegue hacia Oriente de los ingleses y la campaña de Napoleón a Egipto. En 1750 ya había en Inglaterra famosos drogadictos como los escritores Samuel Taylor Coleridge y Tomás de Quincey (8), autor, este último, de "Las confesiones de un opiómano inglés", obra de magnífica factura literaria.

En Francia fue el ejército quien difundió el hachis, luego de regresar de la campaña de Egipto, introduciéndolo en los ambientes sofisticados de París. De ello encontramos referencias literarias en Ale-

- (1) Cf. "La Argentina y su epidemia de felicidad. Edición especial sobre toxicomanía". Rev. Médico Moderno, oct. 1974, p. 24.
- (2) HOMERO, *Obras completas*, Montanar y Simón, Barcelona, 1927, Raps. 4ª, p. 317.
- (3) Drogas alucinógenas. MD en Español XII/12/53/1974.
- (4) Drogas alucinógenas. Notas Terapéuticas 60/6/152/1967.
- (5) Ver nota 3.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid.
- (8) Ibid.

jandro Dumas padre y en Carlos Baudelaire. Este último, enfermo mental y narcómano, dejó sus impresiones en "Paraísos artificiales" (9).

En diversas regiones de Europa se usó simultáneamente la droga con fines médicos. En efecto, por tratarse de un gran analgésico, se la prescribía con cierta largueza y luego resultaba muy difícil abandonarla, como le ocurrió a de Quincey.

A Estados Unidos la llevó la inmigración china, siendo Edgar Allan Poe una de sus víctimas más famosas (10).

El intercambio permanente entre Oriente y Occidente adquiere nuevo impulso con la campaña norteamericana en Vietnam, acerca de la cual dijo el Dr. Charles Wimck de la Asociación Norteamericana de Salud Social: "Mal se puede disuadir del uso de drogas a un joven que sabe que le espera la posibilidad de que le vuelen la cabeza en la jungla, diciéndole que su cabeza corre peligro con los alucinógenos. La generación de ahora no quiere demorar sus gratificaciones, especialmente porque no tiene nada de confianza en sus posibilidades para cambiar el mundo de mañana" (11).

II. DIFUSIÓN ACTUAL

En Oriente, las drogas siempre formaron parte de su filosofía vital, jugando un papel social y estando ligadas a antiguas tradiciones religiosas (12).

No obstante, en el siglo XX, los gobiernos, advirtiendo sus efectos nocivos y deletéreos, procuraron infructuosamente la prohibición. Irán, India, Singapur, Hong Kong y Filipinas comprueban cuadros similares: apego de los mayores hacia el opio y desplazamiento del interés de los jóvenes hacia la heroína (13).

En Occidente las motivaciones son distintas y quizá puedan condensarse en la afirmación de Aldous Huxley: "estas nuevas drogas psicodélicas permiten modificar los estados normales de conciencia" (14).

La difusión actual asombra y alarma. Por ello el Papa Pablo VI, a comienzos de 1971, expresó su inquietud y urgió a investigar las causas de esta propagación epidémica, única en la historia por su magnitud (15).

(9) Enfermedades de hombres célebres. Roche Nº 9, Bs. As., 1970.

(10) Ibid. Nº 4.

(11) Ob. cit. en nota 1, p. 34.

(12) Ob. cit. en nota 1, p. 24.

(13) CAMERON D., Anales Nestlé 123/3/1975.

(14) HUXLEY A., "The Consciousness-Expanding Drug", G. P. Putnam's Sons, New York, 1964 (citado por Not. Terap.).

(15) Nota sobre la D.A. de la Rev. Tiempo Político de marzo de 1971.

No es, pues, de extrañar que en la Primera Reunión Panamericana de Psiquiatría el Dr. R. E. Gould, de EE. UU., afirmara "que algunos graves reveses militares en Vietnam se explicarían por el abuso de drogas en la tropa americana; que la juventud de su país consume más cigarrillos de marihuana que de tabaco común; que en los hogares no falta ni esa ni otras psicodrogas y que la mayor preocupación actual es el avance de la heroína" (16).

Europa septentrional está más afectada que Europa meridional y la América sajona más que la de estirpe ibérica (17). Pero en todo Occidente el vicio crece.

III. FACTORES LIGADOS AL CONSUMO

Al consultar la bibliografía disponible hemos advertido que cuando en ella se quiere explicar el auge contemporáneo de las drogas nunca se accede al plano religioso, como lo hace cuando se refiere a su empleo en la antigüedad o en las culturas orientales. Se prefiere permanecer en lo estrictamente natural, describiendo el uso de las drogas y debatiendo sobre ello hasta la saciedad pero sin salirse del "marco de la medicina, del derecho, de las ciencias sociales, de la filosofía, de la psicología y de la educación" (18).

Un modelo lo brinda Dale C. Cameron, de la Oficina de Salud Mental de la O. M. S., al vincular factores farmacológicos, humanos y ecológicos, cuyas conclusiones (19), ampliadas por otros aportes, pasamos a describir:

1º) La D. A. se establece cuando concurren factores preparantes, factores precipitantes y disponibilidad de la droga.

2º) Los factores preparantes son:

a) un trastorno de conducta subyacente, que empuja a buscar satisfacciones inmediatas (aunque Kolansky (20) no halló en su serie ningún drogadicto (d. a.) con este antecedente).

b) entender la D. A. como una forma de delincuencia o desviación de la conducta para buscar el placer sin que importe la violación de convenciones sociales.

(16) La Razón de 22/1/1971, p. 7.

(17) Ver nota 13.

(18) BOYD Ph., "Emotional Problems in Childhood and Adolescents: Drug Abuse and Addiction". British Medical Journal 4/540/1972.

(19) Ver nota 13.

(20) KOLANSKI H. and MOORE W. T., "Effects of Marihuana on Adolescents and Young Adults". J.A.M.A. 216/3/486/1971.

c) entender la D. A. como una tentativa de autotratamiento para desórdenes psíquicos como depresión o ansiedad.

d) entender la D. A. como estimulante de la actividad mental y física frente a situaciones difíciles, como por ejemplo un examen.

e) entender la D. A. como un medio para acercarse y hacerse admitir en un determinado círculo o plano social.

f) ser sensible a los modos de conducta de determinados grupos y a las presiones sociales y culturales (y, por lo tanto, imitador).

3º) Los factores precipitantes son:

a) La separación de alguien muy ligado en el plano afectivo, que Boyd (21) genéricamente ubica en el momento en que el adolescente se libera de la tutela del adulto y que en particular acaece cuando los padres se separan.

b) brusco crecimiento de las exigencias y responsabilidades.

c) sometimiento a alguna contingencia dolorosa o importante enfermedad. "El adolescente, sostiene Boyd (22), tiene grandes dificultades para explicitar su tormento interior de modo lógico, pues ello implica la capacidad —que él no adquirió todavía— de hacer frente a sus conflictos y asumir su dolorosa realidad. Esta capacidad pertenece al adulto, al que se opone. No sorprende que busque un sucedáneo de ella en un instrumento (la droga) que exprese y mitigue su sufrimiento, evitándole tener que comprender los problemas subyacentes".

d) Para no caer en generalizaciones peligrosas, conviene profundizar con Stone (23) el comportamiento psicológico del adolescente, mediante la distinción de una serie de estilos que adopta en forma más o menos nítida o combinando particularidades de dos o más de ellos.

d-1) el estilo más frecuente es el de los que nunca dudaron seriamente de los valores de los adultos: su norte es adaptarse a la sociedad tal como ella es.

d-2) Stone describe luego a los insatisfechos con el estado del mundo. Por la actitud que adoptan en respuesta, los subclasifica en:

d-2.1) los que anhelan la felicidad de la gente común, desconfían de las autoridades y asumen y proclaman la autodeterminación individual.

d-2.2) los que se vuelcan sin más a tareas humanitarias o de ayuda a los pobres.

(21) Ver nota 18.

(22) Ibid.

(23) STONE L. J. y CHURCH J., *El adolescente de 13 a 20 años*, Paidós, Bs. As., 1970.

d-2.3) los que buscan la realización personal en la experiencia estética, el sexo y las drogas. Enfatizan la libertad y la apertura. Desprecian las convenciones restrictivas, como la higiene personal. Es la subcultura "beatnik" o "hippy" donde el Budismo Zen puede insertarse, o donde según Stone "es posible hallar que el arte que practican sea concebido como una ascesis en procura de santidad".

d-3) otros extreman transitoriamente su papel de adolescentes, sintiéndose ajenos al mundo adulto, al que combaten; simplemente lo obvian. Finalmente maduran sin secuelas. Pero no todos; hay una minoría que prolonga ese estado definitivamente. Son los que buscan excitaciones en la velocidad, en los deportes, en el alcohol, en las drogas, el sexo y los viajes. Emprenden trabajos transitorios o delinquen en cosas pequeñas, en orden a conseguir un mínimo que les permita merodear por los lugares de placer.

d-4) hay psicópatas que en lo exterior se parecen bastante a estos últimos, pero los exceden en brutalidad e insatisfacción. Son penderos y calculadores.

d-5) hay tímidos que a pesar de admirar a sus coetáneos les cuesta acercarse a ellos.

d-6) otros pasan confundidos por la adolescencia, sin saber quiénes son ni a dónde van.

d-7) por último hay románticos solitarios, que leen novelas, escriben poesías, sueñan con aventuras heroicas y se enamoran de personas de más edad.

Los mejor defendidos frente a la seducción de la droga son; a no dudarlo, los del primer estilo.

4º) La D. A. para establecerse en un individuo exige la confluencia de uno o varios factores preparantes con uno o varios de los precipitantes, en un momento en que se dé la oferta de la droga. Por ello Cameron aplica a la D. A. el modelo de enfermedad transmisible o contagiosa (24).

5º) La D. A. establece una dependencia física bien conocida y mejor definida en la presentación de los síndromes de abstinencia o privación (conjunto de manifestaciones clínicas que experimenta un d. a. que no ha recibido su dosis habitual).

6º) La D. A. establece también una dependencia psíquica, más sutil y peligrosa, que sólo puede describirse considerando algunos de sus parámetros más notorios.

(24) Ver nota 13.

a) la evasión para romper el contexto exterior o el interior habitual. Minkowsky (25) certifica en el 100 % de 300 adolescentes norteamericanos una meta común: huir de la realidad presente.

b) la búsqueda de excitaciones o sea un fin emocional que intensifique las sensaciones. Fin que guía a muchos pero no a todos los d. a. (26).

c) la persecución de experiencias intelectuales (viaje mágico a territorios desconocidos del espíritu humano) para adquirir la sensación subjetiva de que se renueva la percepción y para exaltar la capacidad creadora en una expansión espiritual que libere la conciencia (27).

d) la rebelión que expresa la asunción de una nueva escala de valores y el desprecio hacia el no d. a. y sus ideas, tanto que Hartmann afirma que un individuo anti-droga pasa "por un reaccionario y hasta por fascista" (28).

7º) Según Manlet los estudiantes d. a. son a menudo los más dotados de virtudes creadoras o los que buscan una solución fácil a su inseguridad (29).

8º) Las formas de iniciación son variadas (30):

a) accidental: como ocurre con las anfetaminas prescritas para adelgazar o las que se toman para tener un mayor rendimiento en un examen o en una prueba deportiva. Como frente a la primera experiencia el sujeto se sintió muy bien, reincide.

b) contacto: sea con un d. a., muchos de los cuales parecen sentir la necesidad de reclutar prosélitos, sea con simples traficantes que hacen su negocio.

c) Interés despertado por la seducción masificante de los medios audiovisuales de comunicación, con mensajes no referidos directamente a la droga sino al tabaco o al alcohol, a los que se vincula con el triunfo mundano o con frases enigmáticas como "tener smowing", etc.

(25) MINKOWSKI, W. L., WEISS R. C. and HEIDBREder G. A., "A View of the Drug Problem. A Rational Approach to Youthful Drug Use and Abuse". *Clinical Pediatrics* 11/7/376/1972.

(26) Ver nota 25.

(27) Ob. cit. nota 1, p. 26.

(28) HARTMANN K., "Rauschmittelmissbrauch aus der Sicht des Jugendpsychiaters". *Deutsches Medizinisches Journal* 22/507/1971. Resumen en *An. Nestle* 123/1975.

(29) MANLET F., *Amer. J. Orthopsychiat.* 37/296/1967.

(30) Ver nota 13.

d) la noción de droga, afirma Boyd (31), fascina también a los jóvenes normales, tanto que vocablos del argot del d. a. y del hippy ("bancai", "coparse", "pálida") están en boca de los estudiantes no d. a. de cualquier medio urbano. En los establecimientos secundarios de Francia, Davidson (32) encontró alumnos con amplios conocimientos sobre alucinógenos, junto con una desestima de los eventuales peligros de su uso, desconfianza hacia las prevenciones oficiales y comprensión hacia los drogados.

9º) Con frecuencia se da una progresión: el heroinómano pudo comenzar inhalando cemento de aerodelismo en la preadolescencia y pasar después por las anfetaminas, barbitúricos y marihuana (33).

10º) Aunque la distinción es difícil (34) cabe diferenciar tres estadios por los que pasa el d. a.:

a) "uso" en situaciones límites (un examen, una prueba deportiva, un contratiempo).

b) "abuso", es decir la reiteración incontrolada del "uso".

c) "dependencia", cuando ya no se puede vivir sin la droga.

11º) Son interesantes algunas encuestas:

a) Mc. Kay (35) halló entre los estudiantes de medicina de Glasgow un 16 % que hizo uso y un 3.9 % abuso, predominando entre éstos los hijos de padres separados.

b) Milman (36) encontró un 14 % de d. a. en escuelas secundarias neoyorkinas concluyendo con apoyo estadístico que en el sexo masculino la falta de interés por el estudio, la incoación de la actividad heterosexual, la actitud subjetiva negativa, la anamnesis de dificultades psíquicas y los primeros enredos con la policía, predominaban en el grupo con experiencias.

(31) Ver nota 18.

(32) DAVIDSON F., CHOQUET M., et DEPAGNE M., "La connaissance et l'usage par les jeunes de produits ayant une affinité psychotrope". Rev. Epidem. Med. Soc. et Santé Publ. 1/23/1973.

(33) KRAMER J. P., "The Adolescent Addict. The Progression of Youth the Drug Culture". Clinical Pediatrics 11/382/1972.

(34) Ver nota 25.

(35) MC KAY A. J., HAWTHORNE V. M. and Mc CARTNEY H. N., "Drug Taking Among Medical Students of Glasgow University". British Medical Journal 1/540/1973.

(36) MILMAN D. H. and WEN-HUEY-SU, "Patterns of Illicit Drug and Alcohol Use Among Secondary School Students". Journal of Pediatrics 2/314/1973.

c) en la Queen's University de Ontario el 47 % de los estudiantes admitió haber fumado marihuana y un 7 % haber accedido a otras drogas (37).

d) en Alemania (38), se detectaron experiencias en un 11 % de los educandos secundarios, y en un 42 % de los de 20 años en Basilea (39), con antecedentes de padres separados, infancia desgraciada, etc.

e) en la Argentina el profesor Armando Macagno (40) hizo una encuesta en la Universidad de Buenos Aires y halló un 82 % que había incurrido en uso, manteniéndose libre un escaso 18 %. El caso más frecuente era el de la anfetamina ante un examen. La mitad de ese 82 % ya estaba en franca etapa de abuso y un 8 % era d. a. confirmado. Esto ocurría en 1970 (41).

IV. PRINCIPALES DROGAS INVOLUCRADAS

1º) Derivados del cáñamo de la India (planta de uso industrial):

a) Hachis: procede de la resina. Sin uso médico. Se fuma o se toma. Efectos de 4 horas de duración variables e imprevisibles. Escasa dependencia física. Gran dependencia psíquica. Psicosis transitoria (durante los efectos) con pérdida de los sentimientos humanitarios. El uso prolongado puede llevar al deterioro mental (42).

b) Marihuana: procede de las hojas. Similares aunque menores efectos que el hachis, los cuales, no obstante, según Kolansky, llevan a la desestructuración de la personalidad con descompensación psicótica, tentativa de suicidio y promiscuidad sexual (43).

2º) Psicoestimulantes:

a) Anfetaminas: productos sintéticos de laboratorio, utilizados

-
- (37) KRAUSS A. S., HUMPHRIES P. and ARCHAMBAULT J., "Non-medical Use of Drugs by Students and Alumni of Queen's University". Canadian Journal of Public Health 63/296/1972. Resumen An. Nestlé 123/1975.
- (38) GOSTOMZYK J. G., EDELMANN H., STOLL J. E. y LEITHOFF H., "Rauschmittel". Deut. Med. Woch. 98/174/1973. Resumen An. Nestlé 123/1975.
- (39) WEIDMANN M., "Drogengebrauch von Basler Schülern". Schw. Med. Woch. 103/121/1973. Resumen. An. Nestlé 123/1975.
- (40) "La Marihuana", Ceniatox ((Colección "Toxicomanías" (Nº 2, Bs. As., 1975.
- (41) ASTOLFI E., Instituto Popular de Conferencias, La Prensa 30/IX/1972.
- (42) HUBER G., GROSS G. y SCHLICH D., "Aspecto actual del abuso de drogas por jóvenes". Dtsch. Med. Wschr. 97/2/29/1972.
- (43) Ver nota 40.

para moderar el apetito. Vía oral o inyectable. Los toxicómanos multiplican hasta 400 veces la dosis terapéutica para lograr 4 horas de efectos. Dependencia física y psíquica (44).

3º) Psicoperturbadores:

a) Ácido lisérgico: semisintético a partir del cornezuelo de centeno. Vía oral e inyectable. 10 horas de efectos variables donde no faltan percepciones distorsionadas y gran despliegue de la imaginación. A largo plazo: pánico, emergencia de una psicosis subyacente. No hay dependencia física, pero sí psíquica (45).

4º) Hipnóticos:

a) Barbitúricos o no: conocido uso médico. El d. a. busca en ellos calmar ansiedades padeciendo ambas dependencias (46).

5º) Analgésicos narcóticos:

a) Opio: extracto natural de la adormidera blanca. Vía endovenosa, 4 horas de euforia. A largo plazo: decaimiento orgánico, lesiones e infecciones. Fuerte dependencia física y psíquica.

b) Morfina: extracto natural del opio. Es un analgésico mayor. Vía endovenosa, concede 6 horas de euforia. A largo plazo iguala al opio. Ambas dependencias.

c) Heroína: semisintético de la morfina. Analgésico mayor. Vía endovenosa, ocasiona 4 horas de euforia. A largo plazo iguala al opio. Ambas dependencias (47).

V. CUADRO CLÍNICO GENERAL

1º) Boyd (48) resume los *síntomas iniciales*:

a) en la escuela: pérdida súbita del interés y disminución del rendimiento en el estudio y en los deportes; actitud evasiva y ausentismo.

(44) CONNELL P. H., "Drogas y toxicomanía". An. Nestlé 123/17/1975.

(45) Ver nota 44.

(46) Ibid.

(47) Ibid.

(48) Ver nota 18.

b) en la casa: cambios inexplicables de hábitos y de humor, inapetencia, descenso de peso, desarrollo repentino de amistades clandestinas con muchachos mayores.

c) en el trabajo: frecuentes cambios de ocupación, problemas con los empleadores y falta de estabilidad.

d) variedad de signos neurológicos, desarrollo de ideas esotéricas, empleo de neologismos pseudocientíficos o psicológicos, carácter que se torna taciturno e introvertido.

2º) Blachly (49) sistematiza el *síndrome agudo de privación de droga*, con la aparición sucesiva de:

a) bostezos, transpiración, lagrimeo y flujo nasal.

b) midriasis (pupilas dilatadas que obligan al uso casi obligatorio de lentes oscuros), piloerección ("carne de gallina"), temblores, contracción de músculos.

c) severos trastornos digestivos.

Un caso de síndrome de privación, realmente conmovedor, es el de los recién nacidos de madres heroinómanas, que tienen bajo peso, gran intranquilidad y variados signos clínicos (50).

VI. TRATAMIENTOS DISPONIBLES

Varían según la droga, el d.a., la concepción que lo fundamenta y la infraestructura que lo respalda.

Los jalones que hay que cumplir son la desintoxicación, la deshabituación y la rehabilitación (51).

Durante la *desintoxicación* empieza la psicoterapia para controlar la ansiedad que produce la supresión.

En la *deshabituación* se agrega la terapia ocupacional y se atiende a la relación del paciente con su grupo familiar.

En la *rehabilitación* se le da una actividad donde participe principalmente el cuerpo y otra que pueda canalizar su creatividad.

Estas etapas necesitan un tiempo de internación y otro de tratamiento ambulatorio.

(49) BLACHLY P. H., "Management of the Opiate abstinence Syndrome". Am. J. Psych. 122/742/1966. Resumen An. Nestlé 123/1975.

(50) Ver nota 44.

(51) Ver nota 40.

La internación tiene sus inconvenientes, aun en países muy dotados de medios donde se hace en comunidades terapéuticas integradas por los d. a. que se someten voluntariamente a ello y por miembros encuadrantes (ex d. a.) que por su capacidad de hacerse cargo de sí mismos y de las realidades exteriores constituyen una valiosa ayuda para el equipo técnico. Sistema éste de costosa realización económica, resistido por unos (52), convalidado por otros (53), no practicado entre nosotros.

Siempre es el médico el que encabeza el "staff" técnico, que se integra con psicólogos, terapistas ocupacionales, sociólogos y asistentes sociales, y reside en un centro especializado como nuestro CENIATOX (Centro Nacional de Asistencia Toxicológica) (54).

La relación entre el médico y el d. a. dista de ser óptima porque:

1º) el d. a. en general rehuye al médico, resiste al tratamiento y rechaza los valores habituales, como autoridad, trabajo, educación, bienes, seguridad y disciplina. Además miente, roba, maquina y defrauda, para obtener la droga.

2º) el médico, incluso el psiquiatra, está mal preparado para alentar a estos pacientes. La escasa o nula cooperación de éstos y los magros resultados que se obtienen, desalientan no pocos esfuerzos (55).

VII. PROFILAXIS

Diversos autores coinciden en afirmar que además de una eficaz legislación penal, con severas sanciones a todos los involucrados en el tráfico, es menester una amplia tarea educativa, la promoción de buenos ejemplos y —agrega Kielholz (56)— de normas éticas y religiosas.

No faltan las proposiciones delirantes, como la de aquellos que propugnan una educación sin tabúes frente a la droga, para que la juventud, libremente, se aparte de ella.

En nuestro país el CEPRETOX (Centro de Prevención Toxicológica) reúne los elementos necesarios para educar en diversos niveles sobre los peligros de la D. A.

CENIATOX y CEPRETOX dependen de las dos Cátedras de Toxicología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (57).

(52) Ver nota 42.

(53) ALONZI J. and FAIGEL H. C., "A structured Approach to Drug Abuse". *Pediatrics* N° 50/5/754/1972.

(54) Ver nota 40.

(55) CHAPPEL J. N., "Attitudinal Barriers to Physician Involvement with Drug Abusers". *J.A.M.A.* 224/1011/1973.

(56) KIELHOLZ P. y LADEWIG D., citados por Huber (nota 42).

(57) Ver nota 40.

VIII. CRÍTICA DE LAS CORRIENTES ACTUALES QUE ENCARAN EL PROBLEMA

Al principio de este trabajo señalábamos un vacío en las consideraciones que se formulaban sobre el tema de la D. A. Vacío que lo desplaza de su exacta ubicación y desenfoca consiguientemente la profilaxis. Algo así como si alguien pretendiese obtener una fotografía equivocando la distancia. El error fundamental está en el análisis de los factores ligados al consumo. Allí se enumeran con minuciosidad una serie de circunstancias preparantes, que definen un terreno apto para que factores desencadenantes permitan la siembra de la D. A.

Pero todo queda en eso. No se profundiza para saber por qué aparecen dichos factores, ni qué concepciones, asumidas o negadas, están en sus raíces.

Este es precisamente nuestro propósito y también nuestra obligación de médicos católicos, especialmente si se tiene en cuenta el llamado del Papa antes mencionado.

La jerarquía de quien lo hiciera indica que la D. A., con su cortejo de libertinaje sexual y rechazo de las normas de convivencia, reviste caracteres distintos de los que hasta ahora se han invocado en un mero plano de profilaxis social.

En todos los tiempos hubo individuos atraídos por los “paraísos artificiales” o por los “placeres de Venus”. Pero quedaron al margen de sus respectivas sociedades, máxime si éstas eran cristianas.

Hoy, en cambio, el clan Mason ha sido presentado como arquetipo de una cierta juventud liberada, cuyas aberraciones deben ser comprendidas como un ejemplo de desalienación, antes que condenadas. ¿Acaso —en un tono algo menor— no se exhibió en todo Occidente una inmundicia teatral llamada “Hair” donde se hacía profesión de cultura “hippy”, y se renegaba del deber de defender la Patria, mediante actores que en algunos casos se identificaron como d. a.? (58). ¿No se supo de las experiencias del Dr. Timothy Leary quien, encabezando un grupo de voluntarios, se entregaba al ácido lisérgico que “los capacitaba para percibir el mundo externo tal cual realmente es en sí”? (59). ¿No se acepta y repite que como la droga aumenta la capacidad creadora, es comprensible que a los creadores se les consienta la consiguiente permisividad?

De aquel modo era antes y de este modo es ahora.

Frente a tales evidencias ¿tiene sentido seguir atribuyendo a los

(58) Ob. cit. en nota 1, p. 93.

(59) Ibid. p. 26.

factores enumerados la responsabilidad total del auge de las drogas?

Se habla de un trastorno de conducta pero Kolanski no halló ninguno en su serie.

Se menciona una cierta atracción que la subcultura hippy y la droga ejercen aun en los jóvenes normales pero no se explica si este fenómeno es natural o inducido.

Se insiste en la rebeldía, pero no se dice de qué simiente es fruto.

Cuando se toca el tema de los padres separados, nadie denuncia lo que sucede en el seno de tantos hogares, al mismo tiempo que naciones cristianas no temen sancionar la disolución del vínculo conyugal.

Por otra parte, la disponibilidad de la droga no deriva sino de la lenidad con que se mueven los traficantes a nivel mundial, del comercio que permiten Estados cuyos delegados en la OMS no dejan de asombrarse hipócritamente por el auge de la D. A., y de las fallas que, por lo anteriormente dicho, exhibe también la concertación penal internacional.

IX. UBICACIÓN EN LA VERDADERA PERSPECTIVA

Nosotros pensamos que el auge de la D. A. sólo puede explicarse si se lo ubica en un contexto más vasto que el que le asignan las inmediatas referidas por la bibliografía citada.

No se trata, como tantos piensan, de una rebelión (probablemente justa, aunque inadecuada) contra la parte enferma de la sociedad, sino de un artero ataque contra lo poco sano que aún queda en ella.

Ciertamente la actual sociedad no es como la de antes. Está conmovida por una serie de cambios que la han puesto en crisis.

Crisis total constituida por la suma de numerosas crisis parciales.

Crisis de la Fe religiosa. A partir del libre examen el hombre se ha erigido en centro del mundo y medida de todo. Mientras algunos asumen la filosofía del existencialismo ateo, otros proclaman la teología de la muerte de Dios.

Crisis de las estructuras políticas. El liberalismo y el marxismo han barrido sucesivamente con lo establecido en casi dos milenios de civilización cristiana.

Crisis de los estamentos sociales y económicos. El Estado moderno se ha apropiado de las empresas y de las funciones sociales, olvidando su legítima acción subsidiaria.

La familia se ha tornado "contra natura". Ya no acepta como fin principal la procreación y educación de los hijos sino la felicidad de

la "pareja" (entrecorrimos esta palabra en boga, que se nos ocurre más propia de animales que de hombres). La anticoncepción y el aborto triunfan, mal que nos pese, en las naciones de Occidente.

Libertad irrestricta hecha "slogan" en aquel nauseabundo "¡Prohibido prohibir!" del París de 1968, aplaudida por los imbéciles de siempre, materializada en la relajación de los autocontroles sociales e individuales y cuyos más promocionados aspectos son las pretendidas liberaciones de moda, como la femenina, la juvenil, la de la expresión artística, etc.

Faltaba algo que apuntara al alma. No había que inventarlo: se lo poseía desde la antigüedad, Oriente lo tenía y lo asumía. Había que difundirlo en Occidente con ritmo de epidemia. Ya es un hecho: la droga.

Todo este crítico proceso ¿es el resultado de la dinámica propia de un ciego determinismo o deriva de la acción planeada por una Inteligencia malvada y superior?

Enseña San Agustín (60) que la Historia es tensión entre el Reino de la Luz y el Reino de las Tinieblas.

La Humanidad transita entre dos estrategias adversas.

Por el Reino de la Luz, clama San Ignacio: "El hombre ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, Nuestro Señor, y mediante eso salvar su alma. Y todas las otras cosas sobre la faz de la tierra han sido creadas para el hombre, para ayudarlo en la consecución del fin que le fue señalado por Dios al crearlo. De donde se sigue que tanto debe usar de ellas en cuanto le ayuden a su fin y tanto debe apartarse de ellas en cuanto de él lo aparten" (61). Tal es el plan de Dios.

Por el Reino de las Tinieblas, responde entre otros Iván Karamazov: "Si Dios no existe, todo está permitido" (62). A su cabeza está Satanás (¡qué extraño suena su nombre en un trabajo de carácter científico!), el cual persigue con notable constancia y admirable riqueza de medios su cínico fin: el fracaso del Reino de Dios (63).

En el marco referencial de ese formidable conflicto teológico debemos ubicar nuestro problema, vinculándolo con lo que acontece en la época actual.

(60) Cf. CATURELLI A., "No queremos que Éste reine sobre nosotros", MIKAEL 3/8/75/1975.

(61) OUSSET J., *Introducción a la política*, Iction, Bs. As., 1963, p. 109.

(62) DOSTOIEVSKY F., *Los hermanos Karamazov*, Maucci, Barcelona, 1965.

(63) DE LA BIGNE DE VILLENEUVE M., *Satán en la ciudad*, Nuevo Orden, Bs. As., 1965.

En efecto, desde hace dos siglos aproximadamente, esa Inteligencia sagaz, poderosa y maléfica, acelera una insurrección en todos los órdenes, mediante una demoledora acción de conjunto. Proceso revolucionario que, al negar las leyes eternas y naturales, va descalabrando las convicciones religiosas, las estructuras políticas y los estamentos sociales y trata ahora de penetrar en el interior de las almas para desgarrarlas y perderlas (64).

En esta perspectiva la D. A. ya no es reductible a un lamentable cambio de costumbres de aquellos que se rehusan a adaptarse al mundo, como pretenden los que consideran a este fenómeno tan sólo dentro de un cerco psicoanalítico del que no se pueden evadir. La D. A. es uno de los atributos de la Bestia.

Arma de estirpe ideológica e intelectual, la D. A. apunta directamente al espíritu.

Sutilmente publicitada (a los medios de difusión los maneja en su mayoría el Enemigo del género humano) con artilugios que suscitan en la juventud la fascinación que mencionaba Boyd, mediante estímulos —a veces subliminales— dirigidos a integrar a los jóvenes en una subcultura uniformada y unisexuada en el uso de “jeans”, a mentalizarlos para “estar en el cambio” e idiotizarlos por la música “beat” (65) y las luces psicodélicas que amenizan sus fiestas y amenazan sus almas.

¿Cabe extrañarse del auge de la D. A., si dicha publicidad no tiene sosiego?

Además, si la separación de los padres predispone en tan grande medida, según vimos, a la D. A. de los adolescentes, ¿cómo explicar que se asusten tanto ante el trágico hecho de la proliferación de las drogas los que premeditadamente se separan y contraen nuevo vínculo o los que propugnan la permisividad divorcista?

Por otra parte, si es cierto que se han comprobado tantas desviaciones en los adolescentes alejados del seno familiar, ¿cómo Stone (66) puede postular que un joven, en procura de su identificación definitiva, deba irse a vivir solo para entrar sin tropiezos en la edad adulta?

Lo que debe hacerse surge del lamento del Profesor de Pediatría, Fiumara, quien sin decirse católico declara: “La sociedad actual ha

(64) Ver nota 63.

(65) De manera indirecta, las canciones rock versan sobre experiencias que bien pudieran ser provocadas por drogas. El rock fomenta la D. A., sobre todo cuando se imita la conducta de algunos ídolos. Dosis excesivas de narcóticos provocaron la muerte de Jimi Hendrix, virtuoso de la guitarra, de Janis Joplin y de Brian Jones, este último de los Rolling Stones. Tomado de la Revista M. D. XIV/6/67/1976.

(66) Ver nota 23.

cambiado mucho desde los días en que la familia vivía en íntima relación, cuando el padre trabajaba cerca del hogar y entraba y salía varias veces al día, cuando los niños ayudaban a mantener la casa, cuando las diversiones se centraban en la familia, cuando la educación comenzaba en el hogar y se vigilaba íntimamente y cuando la enseñanza religiosa formaba parte de la herencia. Hoy el padre trabaja lejos; la madre en muchos casos también. Sólo quedan reuniones familiares en días festivos. Se ha derrumbado la educación religiosa y las sanciones inherentes a la transgresión a la Ley Divina. La televisión es el entretenimiento preferido, brindando fantasías, irrealidades y —no pocas veces— malos ejemplos” (67).

Nosotros creemos que en la educación está la verdadera profilaxis de la D. A. La educación se hace principalmente en la familia, a su debido tiempo, enseñando a amar lo bueno y a despreciar lo malo; sin clases planificadas, únicamente aplicando la buena doctrina y el buen sentido a cada suceso que puede acaecer al niño.

Nos parece absurda la actitud de ciertos padres de familia que eligen un colegio católico para sus hijos, pero descuidan la plegaria en el hogar, la misa dominical y otras formas de piedad, olvidando que el niño es imitador por naturaleza.

Por eso, para terminar, queremos indicar pautas que toda familia católica debiera seguir en la educación de sus hijos (68).

- 1º) Importancia de la oración familiar.
- 2º) Adecuada santificación de las fiestas.
- 3º) Jerarquización de la Navidad y de la Cuaresma.
- 4º) Educación sexual recatada, verdadera y despojada de toda referencia animal (69).
- 5º) Selección de lecturas, películas y programas de T. V.
- 6º) Cultivo de la lealtad y de la sinceridad en las pequeñas cosas.
- 7º) Educación y formación de la voluntad. Fortaleza y Templanza.
- 8º) Explicación y realización por la familia en conjunto de obras de misericordia (corporales y espirituales).
- 9º) Imágenes arquetípicas: rescatar como valores ejemplares a los santos y a los héroes.

Este programa debe estar en vigencia permanentemente aunque sin olvidar que no es el mismo el grado de influencia que puede tener la familia a lo largo de los tres niveles de la instrucción pública.

Esta desigual influencia puede encuadrarse en el siguiente esquema:

-
- (67) FIUMARA N. J., “Enfermedades venéreas”. *Clín. Ped. N. A.* V/333/1965.
(68) WISDORF J., *El adolescente y sus problemas*, Paulinas, Madrid, 1971.
(69) Pío XII y las Ciencias Médicas, Guadalupe, Bs. As., 1961. Recopilación de sus discursos por los Dres. López Medrano C., Obiglio H., Pierini L. D. y Ray C. A.

1º) En la edad correspondiente al nivel primario, la formación que "prende" se origina en la familia.

2º) En el nivel secundario, equilibran su influencia la familia y la escuela.

3º) En el nivel terciario, prima lo obtenido en las aulas y los libros.

No debe, pues, la familia desaprovechar los años de influjo que el Creador le ha otorgado y de los cuales le pedirá cuenta.

IX. CONCLUSIONES

1º) El fenómeno de la D. A., endémico desde siempre en Oriente, se ha tornado epidémico en Occidente.

2º) La bibliografía disponible, cuando se propone hallar el por qué de esta difusión no trasciende el dominio de las explicaciones psicoanalíticas, permaneciendo en un plano meramente psicosociológico y sin advertir que algunas o todas las liberaciones que dicho psicoanálisis propugna constituyen causa suficiente para que germinen los factores que se consignan como habitualmente ligados al consumo de las drogas.

3º) El problema de la D. A. debe enfocarse en un plano trascendente de teología de la historia, donde constituye una pieza más, en un vasto movimiento revolucionario contra el tradicional orden cristiano.

4º) Su característica más notable es que apunta a la destrucción del alma.

5º) La única forma viable de enfrentarla es mediante una profilaxis congruente fundada en una sólida educación católica, a cargo principalmente de la familia.

Dr. RICARDO STRAFACE

SACERDOTES Y LAICOS

El Vaticano II ha puesto de relieve la figura del seglar en la Iglesia. Todo un capítulo, el cuarto, de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, y todo un Decreto, lleno de luminosas apreciaciones, han valido como marco de esta promoción del laicado católico en la comunidad eclesial.

Si a esto se añade —aunque nunca hemos creído que fuese cierto y que tuviese sólida apoyatura tal afirmación— que el gran “desconocido” del Concilio ha sido el sacerdote, por aquello de que la figura del obispo acaparó la atención teológica, se comprenderá en dónde está el problema.

Por una parte el laico es exaltado en la Iglesia. Por otra, no parece adecuadamente resuelto en los textos conciliares la cuestión de los presbíteros... Entonces, ¿qué puede hacer un sacerdote, respecto a los laicos, en esta andadura del pueblo de Dios por el proceloso desierto de la vida?

Ya digo que no soy de los que creen que el gran olvidado y desconocido del Concilio sea el sacerdote. Bastaría mal hilvanar textos de “Lumen gentium”, de “Christus Dominus”, de “Presbyterorum ordinis” y de muchos más documentos conciliares, para demostrar lo contrario. Pero aquí me sitúo, metodológicamente, en donde parece que radica la confusión o el pasmo del clérigo ante el laico.

¿Qué hacer? Parece que derivar al sacerdote del obispo, haciéndolo su mano larga ante la multitud del laicado católico, no conviene, aunque los pronunciamientos teológicos estén de ese lado. Por otra parte, hacernos laicos “cualificados”, aparte de no tener esa cobertura doctrinal y dejarnos desnudos a la intemperie de un mundo en el que estamos pero del que no somos, suele traer consecuencias dolorosas ya que, más de una vez, tales simbiosis nos han llevado a la secularización. Pues no estamos hechos para tales familiaridades y carecemos de la inmensa defensa de una familia, al estilo del devoto padre y la devota madre cristianos...

Pretendo aquí una cosa bien simple. De la mano, nada más, de los textos conciliares que me parecen más oportunos y luminosos, apuntar

algunos quehaceres específicos del sacerdote (y siempre que use obviamente esta palabra me refiero al sacerdocio ministerial), teniendo en cuenta la explicación que el propio Concilio da a los laicos sobre su inserción en el único, universal y eterno sacerdocio de Jesucristo.

No entro en matices ni sutilezas teológicas sobre la relación entre el sacerdocio ministerial y el de los fieles. Me bastan las palabras sencillas, sin más, del número 10 de LG que, hablando del particular, afirma rotundamente que ambos sacerdocios son "diferentes esencialmente y no sólo en grado" (1). En nuestra formación escolástica se entiende bien la palabra. Los que no tengan tal formación entenderán mejor la segunda parte de la afirmación: la diferencia es no sólo de grado. Baste, pues, con esto.

Lo cual exige que cuando el Concilio dice más tarde que en la Iglesia no hay "ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo" (2); y cuando dice que "existe entre todos una auténtica igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo"; y cuando añade que "la distinción que el Señor estableció entre los sagrados ministros y el resto del pueblo de Dios, lleva consigo la solidaridad, ya que los pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad" (3). . . ; está claro que cuando se afirma todo esto, ello ha de ser encuadrado dentro de lo afirmado antes: la diferencia es esencial, no meramente gradual.

Sólo con esta aclaración podrá entenderse cuanto ahora digamos sobre el papel del sacerdote ante la realidad de un laicado cada vez más consciente de su propia vocación y de las exigencias que se desprenden de su condición de bautizado e insertado en el misterio de Cristo.

I. VOCACIÓN APOSTÓLICA DEL LAICO

Radica esta vocación precisamente en su condición de bautizado. En efecto, los laicos participan de la misma visión salvífica de la Iglesia, en virtud del bautismo y de la confirmación (4).

Y son precisamente los sacramentos de la Eucaristía y la Penitencia, sobre todo, los que encienden más y enardecen en el laico esa clase de amor hacia Dios y hacia los hombres que es el alma de todo apostolado.

Precisamente porque son laicos y están insertos en un mundo secu-

(1) Utilizo la versión castellana de la BAC, edición de bolsillo, de los Documentos del Vaticano II, Madrid, 1967.

(2) LG, 32.

(3) Ibidem.

(4) LG, 33.

lar al cual la Iglesia sólo puede llegar y tiene acceso a través de ellos, es por lo que están llamados de manera especial a hacer presente y operante a esa Iglesia en esos lugares y circunstancias ⁽⁵⁾.

Nótese bien, como consecuencia de estos textos conciliares, que la raíz misma de su quehacer eclesial es su condición de bautizados y su familiaridad con la vida sacramental que proporciona la Iglesia. Lo cual induce que si el laico, en ese quehacer, se aleja de la vida sacramental o no desarrolla la fe y la esperanza teológicas que fueron gratuitamente infundidas en él por los sacramentos de la iniciación cristiana, está al mismo tiempo debilitando su propia vocación apostólica y su grado de "representatividad" eclesial.

Al decir "representatividad", cabe el equívoco de la univocidad con el concepto secular y discutible de tal término aplicado al mundo civil. Pongamos un ejemplo: en el sufragio universal de la vida secular, el voto de un analfabeto vale lo mismo que el del rector magnífico de la más acreditada universidad: son habas contadas. Pero si tomamos ese estilo y lo aplicamos a la Iglesia para elegir, por ejemplo, al cura párroco, ¿valdría lo mismo el sentir de un fervoroso católico, cumplidor de sus deberes específicamente cristianos, que el del otro bautizado "sociológico" que no sabe de qué va en la Iglesia de Cristo?

Yo pienso que no. Y creo que una base del confucionismo pseudo-democrático que hoy nos envuelve en el seno de la comunidad eclesial, radica precisamente ahí: la equivalencia numérica en el sufragio del variopinto pueblo de Dios nos lleva necesariamente al caos y a diluir en estilos carnales algo que es típicamente espiritual.

Con ello no se quiere defender la situación privilegiada de hecho que algunos puedan tener en el pueblo de Dios. Lo que quiero decir es que el "alma de todo apostolado" ⁽⁶⁾ se alimenta de la Eucaristía. Y que estos factores sobrenaturales, de alguna manera han de ser tenidos en cuenta cuando se trata de decidir algo apostólico, constitutivo del ser mismo de la Iglesia de Jesús.

Si prescindimos, desde el fundamento, de estos matices no se le ve otra salida hoy a la Iglesia que la de la más pura y aséptica democracia. Y nótese que tal concepción, tan vieja al menos como don Martín Lutero, lleva consigo una progresiva desaparición de las fronteras entre el sacerdocio ministerial y el de los fieles: no habría obispos, ni sacerdotes; todos seríamos meros delegados del pueblo soberano.

Ahora bien, ¿es esto sostenible? Yo parto del supuesto de que no. Y si subrayo el fundamento del laico en la Iglesia —su bautismo y su vida sacramental— no es para igualarlo a nosotros, sacerdotes, solamente en aquello que somos iguales, sino para hacer constar que tal

⁽⁵⁾ Ibidem.

⁽⁶⁾ LG, 33.

fundamento ha de tenerse en cuenta no sólo en su germen ontológico, de participación radical de la vida divina, sino en su desarrollo exigible dentro de la apostolicidad de toda la Iglesia.

Por esto precisamente enseñará limpiamente el Concilio que a los laicos corresponde "por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios" (7). Y además el que estén llamados por Dios "para que desempeñando su propia profesión, guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento" (8).

La consecuencia es clara: "De manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor" (9).

Con esto, que es como el título y la función genérica del laico derivada de ese mismo título, se va ya perfilando cuál es y cuál no es respecto a ellos la misión del sacerdote ministerial. La ayuda —el ministerio— nuestro, deberá ir en la línea de facilitarles pero no suplantarles en su gestión de los asuntos temporales, de su profesión y de la recta ordenación de esas realidades. En cambio cuanto más los incorporemos a lo que podríamos calificar de gestión de asuntos intraclesiales, extraprofesionales y de realidades específicamente eclesiales —con detrimento de su dedicación a lo suyo peculiar— estaríamos desfigurando su misión y estaríamos, además, y tristemente, impidiendo el que viviesen en el siglo, es decir, "en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entrefeijada" (10).

1. El oficio sacerdotal de los laicos

Muy bellamente describe el Concilio este oficio que deriva de la inserción del laico en el Sacerdocio de Cristo en virtud del sacramento del bautismo. La sosegada lectura del número 34 de LG bastaría para descubrir horizontes de insospechada fecundidad en el silencioso y apasionante ejercicio de este sacerdocio laical.

Es el Espíritu, como debe ser en la Iglesia, el que vivifica a los laicos y sin cesar les impulsa a toda obra buena. Y así ejercen el culto espiritual para gloria de Dios.

¿Para qué son llamados los laicos como sacerdotes? ¿De qué están dotados por el Espíritu Santo a fin de ejercitar esta misión derivada de

(7) LG, 31.

(8) Ibidem.

(9) Ibidem.

(10) Ibidem.

la índole sacerdotal de Jesús? El Concilio, consecuente con lo que acaba de enseñar más arriba, no pretende arrancar al seglar de esas condiciones ordinarias en las que su existencia específica está como entretejida. Al contrario, potencia su ser laico cargándolo de contenido trascendente.

Y por eso dirá: "Todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso del alma y del cuerpo, si son hechas en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales aceptables a Dios por Jesucristo" (11).

Y no se detiene ahí. Inevitablemente ha de venir la referencia a la suprema expresión del sacerdocio universal instaurado por Cristo: la Eucaristía. Es en ella, con ella y por ella como ese quehacer laico se ofrece piadosísimamente al Padre. Y es de este modo, precisamente de ese modo —asociando conscientemente la oblación del cuerpo del Señor a esos sacrificios espirituales que reverberan de la vida del laico en su cotidiano quehacer— como son constituidos los seglares en adoradores que en todo lugar actúan santamente, y es así como consagran el mundo mismo a Dios (12).

El papel del sacerdote en este menester consagrador del laico, se deduce obviamente. El hecho de ser nosotros los dispensadores de los misterios de Dios, de tener el infinito poder de consagrar el cuerpo de Cristo, de hacer esa oblación al Padre de los cielos, ofrece ya las pistas de acción para hacer de los laicos fervorosos sacerdotes según la medida del don de Dios.

2. El laico, profeta

En este ejercicio participado de la condición de profeta de Jesús de Nazaret es donde de verdad se dan abusos, paradojas y hasta delirantes manifestaciones. Con eso de la denuncia profética estamos convirtiendo a la Iglesia en la caía de resonancia de las más estúpidas situaciones humanas. La predilección de Jesús por los pobres y oprimidos nunca fue demagogia barata ni sistemática actitud crítica.

Veamos cómo ajusta el texto conciliar esta misión profética de Cristo que es ejercida en la Iglesia "no sólo a través de la Jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra, para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social" (13).

Nótese el matiz tan delicado con que ofrece el Concilio a los laicos, en línea de máxima, su condición de profetas y partícipes de esta

(11) Ibidem.

(12) Ibidem.

(13) LG, 35.

misión de Cristo: el sentido de la fe y todo lo demás es suministrado para que la fuerza del evangelio cristalice en la vida diaria del laico, a través de su quehacer familiar y social. Ahí son específicamente y por la fuerza de la gracia divina, testigos de Jesucristo; profetas que con su vida anuncian anticipadamente y muestran desde lejos todavía (que éste es el sentido etimológico de la palabra "profeta": pro-fano, pre-decir, hacer visible) el reino de los cielos que nos fue prometido y conquistado por la sangre del Cordero.

Y esta apreciación —con la que se inicia el denso número 35 de LG que alude íntegro a la misión profética del laico— debe ser siempre tenida en cuenta: no basta que los laicos digan que son profetas y se lancen desbocados a críticas implacables cuyo efecto, casi siempre, es la división, el odio, el desprecio, la envidia, la suspicacia, la desconfianza y demás anti- frutos del Espíritu Santo... Hace falta saberse dotados del sentido de la fe y de la gracia de la palabra.

Precisamente cuando alude el Concilio a esta dotación, de fe y gracia, hace expresa referencia a un texto de los Hechos: el capítulo segundo en los versos 17 y 18. Conviene ilustrarse con la lectura sosegada de todo ese contexto para que así ajusten sus vehemencias proféticas al juego austero de la genuina palabra de Dios. Por si no bastase, leer el Apocalipsis en su lugar 19,10 al que se refiere igualmente el pasaje conciliar, donde se ratifica esa unción profética que da autenticidad a la posible y desgarrada denuncia.

Una vez enunciada, por así decir, la naturaleza de ese profetismo laical, viene su manifestación: "Se manifiestan como hijos de la promesa en la medida en que, fuertes en la fe y en la esperanza, aprovechan el tiempo y esperan con paciencia la gloria futura" (14).

Pablo VI en el famoso Credo del pueblo de Dios tiene un pasaje, el número 27 exactamente, en el que afirma que los crecimientos propios de la Iglesia no pueden juzgarse idénticos al progreso de la cultura de la humanidad o de las ciencias o de las artes técnicas, sino que consisten en el aumento de la fe, la esperanza y la caridad teológica (15).

Esta apreciación pontificia coincide plenamente con la misión profética que señala para el laico el Vaticano II: fe y esperanza. Claro que esto no es un reclamo al cobarde angelismo, que se cierra en los deleites espirituales y se desentiende de lo humano. En seguida se va a apresurar el texto conciliar a aclararlo: "No escondan esta esperanza en el interior de su alma, antes bien manifiéstena, incluso a través de las estructuras de la vida secular, en una constante renovación y en un forcejeo con los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malignos".

(14) Ibidem.

(15) El Credo del pueblo de Dios, BAC, ed. de bolsillo, Madrid, 1968, p. 31.

Si hay que acentuar, para un adecuado ejercicio del profetismo laical, lo de las estructuras de la vida secular, nunca debe ello suponer detrimento de los elementos sustanciales de tal ejercicio: manifestación de la esperanza en la gloria futura. Si no, tal profetismo dejaría de ser cristiano.

Donde sí de veras conviene insistir es en ese forcejeo con los dominadores de este mundo tenebroso. Que tales dominadores puedan ser hoy algunos capitalistas sin entrañas, contra los que se debe arremeter, no es cuestión. Pero dominador, sin ser capitalista, puede ser también quien miente, quien calumnia (consciente de que "algo queda"), quien vende pornografía, quien persigue a los católicos fieles, quien propaga la frivolidad que mata cualquier brote espiritual en el hombre y, tras todo ello, el gran dominador, Satanás, el príncipe de este mundo.

El texto de S. Pablo (Ef. 6,12) al que hace expresa referencia el pasaje conciliar que comentamos, sirve para iluminar de qué especie ha de ser nuestro "forcejeo" y nuestra lucha. Y cómo hemos de organizarnos al estilo militar... Porque hoy parece que hay que reírse de cualquier referencia de este tipo, como si fuese algo medioeval, pero la cita paulina no puede ser más elocuente: armadura, alerta, coraza, escudo, yelmo y espada, son expresiones bien significativas (16).

Con esto quiero subrayar que la invitación a la lucha cristiana, en todos los campos dominados por el Maligno, y el recurso a la típica ascesis consagrada por la más vieja y genuina tradición eclesial, siguen siendo elementos imprescindibles para el adecuado ejercicio del profetismo laical (y, por supuesto, del sacerdotal...).

Un pasaje, a mi modo de ver muy sustancioso, del número que comentamos es el que apunta que los laicos son poderosos pregoneros de la fe en las cosas que esperamos, cuando "sin vacilación unen a la vida según la fe la profesión de esa fe" (17).

Esta es la llamada universal y podríamos decir que específica del Vaticano II. Pero en el caso concreto del laico adquiere además una eficacia singular "por el hecho de que se lleva a cabo en las condiciones comunes del mundo". Por tanto, deber del seglar es testimoniar la vida del cielo en su vida ordinaria de la tierra.

Por esto, precisamente, a continuación hace el documento una emocionada referencia al gran santuario de la vida cristiana, verdadero campo de acción profética laical, que es la vida matrimonial y

(16) Según oí en Roma, cuando el P. Arrupe, muy en consonancia con la índole de milicia que es peculiar en la Compañía de Jesús, habló en estos términos en una sesión conciliar, algunas revistas de ámbito internacional ridiculizaron su lenguaje.

(17) LG, 35.

familiar. No transcribo sus palabras, pero invito a volverlas a leer en las páginas mismas del texto vaticano.

Después de una concisa referencia a la suplencia laica, en casos de persecución, o en el caso de carencia de sacerdotes, para el ejercicio de "ciertas funciones sagradas", termina el número 35 condensando aquello que es lo primordial en el ejercicio profético de los laicos: "Dedíquense los laicos a un conocimiento más profundo de la verdad revelada y pidan a Dios con instancia el don de la sabiduría".

Todo esto es lo que dice el Vaticano II en torno a la misión profética del seglar en cuanto participa del mismo Cristo, Profeta, por la vida sacramental que le fue infundida en su balbuceo. Por tanto, cualquier otra acción, cualquier otra referencia, cualquier instigación a denuncias, para que sean de veras cristianas y auténticos ejercicios de la condición profética bautismal, tendrá que comportar los elementos aquí apuntados y que se desprenden obviamente del texto conciliar.

Cuál sea aquí la labor sacerdotal, también se desprende sin más. Pero a ello aludiremos en la segunda parte de este trabajo.

3. El laico y la realeza de Cristo

Si me preguntasen cuál creo yo que es el gran "pasaje desconocido" del Concilio Vaticano II, me apresuraría a contestar que el número 36 de LG. Y por una razón muy simple: porque se puede aludir a una parte de él, pero se omite otra parte, la de más denso contenido teológico, dejando entonces una visión unilateral y apañada de la misión regia (vamos a llamarla así) del laico en la Iglesia en cuanto insertado en el misterio de Cristo que, además de Sacerdote y Profeta, fue Rey.

Me explico. El texto dice que es deber del laico conocer la naturaleza de las cosas, las criaturas, y su valor y ordenación a la gloria de Dios; y habla de la competencia del seglar en su profesión y en el cumplimiento de sus deberes; y de la imprescindible presencia de éste en las estructuras y en los ambientes.

Todo ello es fundamental y todo ello enmarca la acción específicamente regia del cristiano seglar: con su profesión, con el cultivo de las ciencias por investigar en sus orígenes y en sus métodos, con su insobornable presencia cristiana en ambientes y estructuras temporales, el laico católico ejercita el poder mismo que Cristo le dio y con el cual él es y se manifiesta partícipe de la suprema potestad real del Señor.

Pero, ¿qué poder es ése cuyo ejercicio es exigido en medio de la ciudad temporal y cómo fue conquistado por Cristo para comunicarlo

a sus discípulos, los laicos? Esta es la pregunta clave a la cual da cumplida respuesta el párrafo primero del citado número 36 de LG.

No resisto a hacer la transcripción literal: "Cristo, habiéndose hecho obediente hasta la muerte y habiendo sido por ello exaltado por el Padre (cf. Fil. 2,8-9), entró en la gloria de su reino. A Él están sometidas todas las cosas, hasta que Él se someta a Sí mismo y a todo lo creado al Padre, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas (cf. I Cor. 15,27-28). Este poder lo comunicó a sus discípulos, para que también ellos queden constituidos en soberana libertad, y por su abnegación y vida santa venzan en sí mismos el reino del pecado (cf. Rom. 6,12). Más aún, para que sirviendo a Cristo también en los demás, conduzcan en humildad y paciencia a sus hermanos al Rey, cuyo servicio equivale a reinar".

Este es el preámbulo del número de LG que hace expresa referencia y que desmenuza en línea general la misión regia del laico en la Iglesia. Una advertencia: la palabra libertad, la grande y moderna palabra, panacea de todas las revoluciones y primicia programática de cualquier acción que se precie, aparece aquí. Y su presencia, si no nos situamos en órbita trascendente, reconozcamos que decepciona...

Pero estos son los mimbres. Y con ellos hemos de hacer, si de verdad somos cristianos, la cesta de un laicado libre, poderoso y comprometido. Habrá resonancias sociopolíticas admirables; habrá compromisos temporales heroicos y fraguados en la siempre estimulante clandestinidad; habrá desgarramientos y renunciaciones que hacen llorar... Pero si no partimos del supuesto cristiano enunciado aquí, según el cual el binomio poder-libertad tiene caracteres exclusivos, estaremos haciendo hombres fuera de serie, héroes de nuestra época, renovadores de la sociedad, pioneros del socialismo... pero sólo con eso de cristianos nada. No hacía falta, de ninguna manera, para esa misión humana, que Cristo se hiciera hombre, fuera obediente hasta la muerte y se anonadara... Téngase presente que el texto oficial al que alude el Concilio en primer lugar es nada menos que el de los Filipenses en ese sobrecogedor pasaje del capítulo segundo. El hecho de que Cristo obedezca no es un episodio más, en la sarta de dolores físicos y morales que Él padeció por nosotros: cumpliendo la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y "con su obediencia realizó la redención" (1^a).

Si los poderes de Cristo, conquistados así mediante la obediencia, son transmitidos a sus discípulos, es para que ellos, los laicos, en el caso que nos ocupa, contribuyan a someter todas las cosas a Cristo. A la hora del ejercicio de esos poderes y de las atribuciones que com-

(1^a) LG, 3.

portan es cuando suelen surgir los conflictos internos en la Iglesia.

Así como si un obispo abusa, viene el descontento y la desazón; y si un sacerdote ejerce funciones que no le competen como tal, viene la protesta; de modo semejante si un laico interpreta inadecuadamente ese poder regio que Cristo le transmite en su bautismo, puede ser causante e instigador de tensiones y luchas estériles.

¿Cuál puede ser la fuente de tales anomalías? Pues no entender el origen de ese poder: conquistado por la obediencia de Cristo y puesto al servicio de una prerrogativa excepcional. Lo dice el texto: "para que también ellos (los laicos) queden constituidos en soberana libertad" (19). Esta libertad tiene su primicia operativa en dos ámbitos bien concretos: el vencimiento, dentro de cada uno, del reino del pecado, mediante una vida de abnegación y santidad; el servicio a Cristo en los demás para conducirlos con humildad y paciencia hacia aquel Rey, cuyo servicio equivale a reinar...

Después de esta experiencia de la libertad, después de esta "liberación" típicamente cristiana, aunque pueden ser simultáneas en cuanto al tiempo, es cuando el laico ejercita su plena libertad y autonomía en los afanes temporales y en las estructuras.

El reino, para cuya dilatación son convocados los laicos, es reino de verdad y de vida, de santidad y gracia, de justicia, amor y paz. Y en ese reino la creación será "liberada" de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (20).

Empeñado en esta específica liberación, el laico se esfuerza por adentrarse en la íntima naturaleza de todas las cosas. En sus ocupaciones seculares procura ser santo para que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y así alcance su fin con mayor eficacia en la justicia, en la caridad y en la paz. En su profesión es competente y su actividad la **eleva desde dentro por la gracia de Cristo** (21), contribuyendo así eficazmente para que "los bienes creados, de acuerdo con el designio de su Creador y la iluminación de su Verbo, sean promovidos mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil, para utilidad de todos los hombres sin excepción; sean más convenientemente distribuidos entre ellos y a su manera conduzcan al progreso universal en la libertad humana y cristiana".

Es así como Cristo, al comunicar su poder regio a los laicos, ilumina más y más con su luz salvadora a toda la sociedad humana. Y es así como los seculares deben coordinar sus fuerzas para sanear las estructuras y los ambientes cuando éstos inciten al pecado y para hacer que no obstaculicen sino que favorezcan la práctica de las virtudes.

(19) LG, 36.

(20) Cf. LG, 36.

(21) Ibidem.

Programa amplísimo y que apenas necesita glosa mayor. Mientras en este ámbito el laico no dé de sí cuanto pueda —contribuyendo así mediante el ejercicio de un poder que Cristo le conquistó y le ha comunicado gratuitamente, a dilatar su reino— cualquier promoción de los seculares para afanes distintos será un flaco servicio de contribución a debilitar el empeño específico para el que está llamado desde su bautismo.

A nadie se ocultan los problemas de hecho que este enunciado conciliar puede provocar. El Vaticano II no entra aquí a darles solución, pero sí proporciona una advertencia muy saludable. Es la referente a la clarificación de las posturas, cuestión de indudable actualidad y cuya solución obviaría equívocos lamentables.

Hay que evitar confusionismos que involucran a la Iglesia en asuntos que no son de su incumbencia: "Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y los deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana. Esfuércense en conciliarlos entre sí, teniendo presente que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede sustraerse al imperio de Dios" (22).

El propio Concilio insiste en la actualidad y oportunidad de esta advertencia toda vez que afirma que "en nuestro tiempo es sumamente necesario que esta distinción y simultánea armonía resalte con suma claridad en la actuación de los fieles, a fin de que la misión de la Iglesia pueda responder con mayor plenitud a los peculiares condicionamientos del mundo actual".

No necesita glosa especial tampoco este pasaje, pero si aquí lo traemos es pensando en la labor clarificadora que puede ejercer un sacerdote en este problema. A ello aludimos en seguida, conscientes de que si podemos nosotros contribuir a esa armonía podemos, igualmente, contribuir insensatamente a confundir aún más el siempre delicado papel del laico en el ejercicio de su potestad regia recibida de Cristo.

II. EL MINISTERIO SACERDOTAL Y LOS LAICOS

Ya hemos apuntado, en la exposición precedente, algo de lo que puede hacer un sacerdote para desarrollar y cultivar más y más la específica vocación del laico en la Iglesia. O, si se prefiere, cuáles serían las líneas maestras del clérigo en su labor de potenciar la vocación de sacerdote, profeta y rey que disfruta el seglar por su condición de bautizado.

(22) Ibidem.

Sin embargo vamos a condensar ahora, sistemáticamente y según los puntos desarrollados, esas preciosas posibilidades. Recordamos aquellos —el ministerial y el de los fieles— que tan palmariamente confirma el Vaticano II. Es importante este recuerdo para evitar enfoques unilaterales.

Además es oportuno traer aquí la exhortación conciliar a los presbíteros en su fecunda relación con los seglares. Está contenida, brevemente, en el número 9 del Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros. Y tras recordar que desempeñan en el pueblo de Dios y por el pueblo de Dios un oficio excelentísimo de padres y maestros, les dice que son, como los fieles todos, discípulos del Señor. Ya que están regenerados por el bautismo resultan ser además hermanos entre los hermanos.

Por eso mismo, en el trato apostólico con los seglares debemos los sacerdotes, en primer lugar, evitar la fácil tentación del neoclericalismo: hemos de esforzarnos por buscar no nuestro propio y personal interés, sino el de Jesucristo ⁽²³⁾.

Esto supuesto, hay que reconocer, con todas sus consecuencias y sin fáciles manipulaciones, la dignidad de los laicos. (Una forma de no reconocimiento sino de todo lo contrario sería, precisamente, manejarlos para ofrecerlos como pantalla de reivindicaciones que aparecen como de ellos pero que son típicamente clericales. . .).

Además hay que promover esa dignidad reconociendo la parte propia que a los laicos corresponde en la Iglesia. Por eso debemos honrar la justa libertad que a ellos compete en la ciudad terrena. Debemos escucharlos y debemos reconocer su experiencia, no la nuestra transferida a ellos, para descubrir todos juntos los signos de los tiempos.

Otra cosa importante: hay que examinar "si los espíritus son de Dios" ⁽²⁴⁾ para descubrir, reconocer con gozo y fomentar con diligencia los carismas de los laicos. Hay que encomendarles confiadamente organismos en servicio de la Iglesia; y hay que dejarles libertad y campo de acción para que por su cuenta emprendan obras.

Sobre todo, sin embargo, el sacerdote ha de ser ante los laicos el vínculo de unidad, nunca de dispersión o de bandería de apolos y cefas, naturalmente que en aquellos asuntos en los que cabe un legítimo pluralismo.

Por eso el sacerdote ante el laico es el defensor nato del bien común de la Iglesia: defensa que tiene su fundamento en que es hecha en nombre del obispo. Y además el sacerdote (y esto tiene una

⁽²³⁾ Cf. PO, 9.

⁽²⁴⁾ Ibidem.

vigencia extraordinaria hoy por el barullo reinante) en esa defensa del patrimonio espiritual eclesial debe ser asertor intrépido de la verdad, a fin de que los fieles no sean llevados de acá para allá por todo viento de doctrina.

Como se ve, el juego que dan los sufridos textos conciliares de cara a una labor sacerdotal en el mundo de los laicos, porción la más numerosa del pueblo de Dios, es muy amplio y comprometido. Tal vez no sea vistoso ni produzca efectos de relumbrón aptos para ser expuestos en una rueda de prensa. Pero eso no quita que sea un juego eficaz, redentor, vivificante, y que tal contribución clerical al mundo secular no sea la más segura y la que mejor garantiza que superemos las sutiles tentaciones del neoclericalismo desacralizado.

1. El sacerdote y el poder sacerdotal y profético de los laicos

Hemos visto, en la primera parte, cuáles son los modos de ejercicio de la vocación de los laicos, en su triple vertiente de consagradores del mundo, de profetas y de reyes.

Apuntemos ahora alguna sugerencia para el más fecundo reconocimiento y más fácil cultivo de esa preciosa vocación laical, por parte de la acción específica del sacerdote ministerial.

En primer lugar, la Eucaristía. El Vaticano II es rotundo a la hora de asociar cualquier adarme de consagración cristiana de las criaturas todas, al acontecimiento central de la vida de Cristo: su muerte, místicamente actualizada en la Misa, sacrificio verdadero en el que se hace presente, verdadera, real y sustancialmente el mismo Señor.

La aplicación es demasiado evidente: toda labor de cultivo en los fieles de la piedad eucarística es contribución eficiente, insustituible y esencial para el desarrollo de la vocación sacerdotal de los laicos.

Así tiene que ser. El propio Concilio lo recuerda cuando nos habla a los sacerdotes de nuestra vinculación existencial con el gran sacramento: en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia ⁽²⁵⁾. Nuevamente invito a leer este pasaje conciliar: el número 5 de PO. Ahí se comprueba con gozo que nuestra vida carece de sentido si no hay una permanente referencia al gran misterio de la Eucaristía.

Si así es, aparece como lógica consecuencia cuál sea nuestro papel a la hora del reconocimiento y del cultivo de la vocación del sacerdocio de los fieles. Hacerlos eucarísticos es potenciar su capacidad de consagrar el mundo mismo a Dios. No es un laico, como tal laico, más sacerdote porque lea epístolas o porque ejerza funciones propias

(25) PO, 5.

de nuestro ministerio. Eso será conveniente, aconsejable, estupendo, pero en ese nivel los únicos que consagramos somos los sacerdotes.

Respecto a la potestad profética, la cosa da igualmente muchas posibilidades de acción sacerdotal si nos ceñimos exclusivamente, como venimos haciéndolo, a lo que apunta LG en el número 35.

En cuanto les ayudamos, con nuestros medios específicos, a que en su vida diaria, familiar y social, sean testigos de Cristo y hagan resplandecer la luz del Evangelio, estamos ya cultivando su vocación profética. Este enunciado es muy amplio. Hay aquí mucho juego, pero hemos de respetar su libertad y su vocación cristiana: quiero decir que seríamos traidores a nuestra misión si pretendiéramos que ellos, en su vida social, por ejemplo, mantuvieran a capa y espada un sistema o una fórmula política, económica, sindical determinada sin más razón que ser la que nosotros preferimos.

¡Aparte de traición, tal postura sería condenable ya que, bajo capa apostólica, se pretenderían objetivos que no entran en el amplio espectro del quehacer propio de la Iglesia. Si hablamos tanto de libertad y de respeto, bueno sería empezar por ejercitar tales prerrogativas dejando hacer a los seculares lo que les parezca mejor, siempre que dichas opciones sean lícitas, naturalmente.

Donde sí tenemos segura nuestra labor es a la hora de esforzarnos para que nuestros seculares "unan a la vida según la fe, la profesión de esa fe". No es asunto sencillo, ya que el Maligno, al cual alude el Apóstol en el texto citado por el Concilio (cf. Ef. 6), anda por ahí rondando buscando a quién devorar. Y ya sabemos, con S. Pedro, que sólo resistiremos estando fuertes en la fe.

He aquí la clave: fortalecedores de la fe de los laicos. Y esto exige un pertrecho exigente de parte nuestra. Nadie da lo que no tiene, y si nuestra fe (sobre todo en la misión sacerdotal que nos corresponde en herencia) languidece o se oculta, está claro que de fortalecedores de la fe, casi nada si no somos contraproducentes.

Preocupados como parece que estamos por la promoción laical para su inserción más viva en la Iglesia, resulta sorprendente y triste que seamos tan desaprensivos y tan poco pudorosos en la defensa de nuestra fe personal: jugamos con nuestra fe, mediante coqueteos arriesgados, y abanicamos sin recato nuestras dudas y cuestiones. Y eso ante unos laicos que lo que necesitan para su respirar cristiano es oxígeno puro y no ese aire enrarecido que surge del vacío de nuestra desilusión ministerial.

Sea lo que fuere de todo esto, (que hay muchos sacerdotes, gracias a Dios, que son ejemplares y a quienes los laicos escuchan con respeto y sin halagos baratos), lo cierto es que el anuncio de Cristo, por la vida y la palabra, es hecho por los laicos en las condiciones co-

munes del mundo. Y que ante esa circunstancia nosotros debemos apurar cualquier posibilidad de reconocimiento y cultivo de esa vocación del profeta laico.

Otra cosa, en fin, en torno a nuestra posibilidad ministerial: si los laicos deben dedicarse a un conocimiento más profundo de la verdad revelada y deben pedir instantemente el don de sabiduría —y de estas maneras ejercen su vocación profética— bien podemos nosotros enseñarles a leer esa Escritura y bien podemos ilustrarles, con ejemplo de vida y con docto magisterio, para que recen pidiendo el don de sabiduría. Y, de paso, les explicamos en qué consiste ese don y cómo se diferencia de los otros seis...

Todo esto es, no exhaustivamente, desde luego, pero sí con suficiencia como para una dedicación "full time", lo que podemos hacer en favor de la promoción laical para el reconocimiento y el cultivo de su vocación de sacerdotes y de profetas de Cristo.

2. El sacerdote y la realeza de los laicos

Es aquí donde más asuntos se cuestionan ya que parece que esa participación laical en la potestad regia de Cristo, es interpretada por algunos como patente de corso para hacer mangas y capirotos en las sacristías y cabildos. Personalmente no veo ningún fundamento conciliar para tamaños avasallamientos. Ni creo, por otra parte, que tan delicados empeños puedan resultar plato preferido para los seglares, a no ser que o sean muy, muy santos, hasta el punto de sentirse corresponsables de tales menesteres, o busquen ese terreno como fuente permanente de jaleos. Y esta segunda hipótesis excluye, por definición, el presupuesto primero.

Lo cierto es que volviéndonos a ceñir al texto de LG 36, también hay mil posibilidades para el servicio nuestro, de nuestro ministerio, en orden a potenciar la realeza laical.

Si el misterio de la obediencia, tan vinculado al ejercicio de la autoridad, es el que realiza la redención; y si los poderes comunicados están dados para eso, para contribuir a la redención; y si el laico ejerce su libertad, en primer lugar, venciendo dentro de sí, con abnegación y vida santa, al reino del pecado; y si además es primariamente apóstol mediante el esfuerzo, con paciencia y humildad, por atraer a los demás a Cristo al cual servir es reinar...; díganme a mí si ante este programa, preñado de posibilidades trascendentes, no hay labor sacerdotal por realizar. Así aportaríamos una baza segura, indiscutible, al cultivo de la genuina libertad conquistada por Cristo mediante su obediencia hasta la muerte de cruz.

No parecen, sin embargo, ser éstos los aires que soplan. Y nos metemos en asuntos en los que sólo deberíamos dejar a los seglares que

hagan lo que mejor les parezca. Por de pronto, no los entretengamos con nuestras cosas domésticas mientras ellos todavía dejan mucho que desear en su condición de reyes con Cristo. Sería una especie de opio para impedirles que en su profesión —cuya actividad es elevada desde dentro por la gracia, y aquí sí que tenemos un lugar insustituible para contribuir a esa elevación trascendente— se muestren con la competencia que les corresponde.

Aparte de esto, es que involucrarlos en los menesteres clericales, si ellos no son muy, muy santos, puede significar una especie de allanamiento de morada. Si un llamado hijo de papá, cuyo progenitor es jefe de gran empresa, no se ocupa más que de divertirse, hasta que un día le da la venada de meterse en la fábrica, sin saber de qué va, y cambia a gente de puesto: echa a uno, asciende al otro, menosprecia al de más allá... No sé si faltaría a la justicia, ya que por hipótesis el tinglado era de su papá; lo que sí estoy cierto es de que sentaría muy mal a todos que tal niñato se metiese a redentor.

Perdone el lector mi burdo ejemplo. Pero da la impresión en la comunidad eclesial de que pasan cosas así. Seglares que no resistirían un suscito examen de las más elementales verdades de fe; que, para más sarcasmo, ni frecuentan los sacramentos, ni van a Misa, ni hacen nada que merezca la pena en el ámbito cristiano... resulta que piden voz y voto para decisiones que aún hoy, y no sabemos lo que durará, son de competencia muy superior.

¿Se ocupan esos laicos de ejercer su libertad, con la humildad, con la abnegación y la vida santa, con la mansedumbre y con la vida de ejemplar austeridad...? Cuando estén bien dispuestos en ese nunca fácil ejercicio de la libertad cristiana, cuando ellos se hayan liberado, así liberado, del desorden interno hasta el punto de poder mostrarse honradamente como pródigos hombres cristianos en su profesión, en su familia, en la educación de sus hijos..., entonces la cosa será muy distinta.

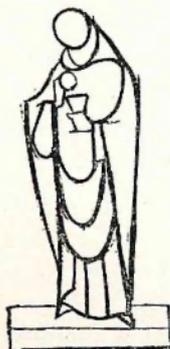
El campo es amplio, amplísimo. Las posibilidades de nuestra aportación ministerial son ilimitadas. Pero sin olvidar que ellos, los seglares, tienen a veces dificultades para armonizar su pertenencia simultánea al reino celestial y al reino terrestre. Vamos, pues, nosotros —de acuerdo con la advertencia conciliar— a ayudarles en esa clarificación y en esa armonía, a fin de que “la misión de la Iglesia pueda responder con mayor plenitud a los peculiares condicionamientos del mundo actual”.

* * *

Estas son algunas sugerencias, tomadas simplemente de la doctrina del Concilio, que pueden servir para encender más cada día nuestro

afán de leal servicio a la comunidad de laicos con los que convivimos y estamos vinculados por lazos diversos según la índole del ministerio encomendado. Con esa intención, no exenta de amigable desenfado, ofrezco al lector este artículo.

P. GONZALO VERA-FAJARDO
Vitoria (España)



Publicaciones « MIKAEL »

SAN MIGUEL, EL ARCÁNGEL DE DIOS

Un estudio del P. Alfredo Sáenz sobre la noble figura del Príncipe de la Santa Iglesia, desde el punto de vista teológico, histórico, litúrgico y espiritual. Seguido de un apéndice que contiene la Secuencia de San Miguel Arcángel, la Corona Angélica, el Exorcismo de León XIII, etc. Presentación del P. Alberto Ezcurra.

SEPARATAS DE LA REVISTA MIKAEL:

Mons. Adolfo Tortolo, *La esperanza sacerdotal* (agotado).

Visión teológico-espiritual del sacerdocio (agotado).

Santo Tomás de Aquino, *De Magistro* (traducción al español por un grupo de seminaristas) (agotado).

Himnos y Secuencia para la fiesta de Corpus Christi (traducción poética de Carlos A. Sáenz) (agotado).

P. Angel A. Armelin, *Luis María Etcheverry Boneo* (agotado).

Héctor A. Llambías, *Discurso reflexivo sobre la filosofía de Husserl* (agotado).

Alberto Caturelli, *No queremos que Éste reine sobre nosotros*, (agotado).

P. Alfredo Sáenz, *La Música Sagrada y el proceso de desacralización* (agotado).

Carlos I. Massini, *Liberación y Derecho*.

José Pieper, *El arte de no desesperar*.

Dennis Cardozo Biritos, *La esencia de la espiritualidad cristiana*.

P. Carlos M. Buela, *La exégesis y el vaciamiento de la Escritura*.

Alberto Caturelli, *El marxismo en la pedagogía de Paulo Freire*, (agotado).

El precio de "San Miguel, el Arcángel de Dios" como de cada una de las separatas es de \$ 200,— Pedidos de 10 o más ejemplares, 20 % de descuento. Haga su pedido —sólo de las publicaciones no agotadas— adjuntando un cheque o giro (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL
Casilla de Correo 141
3100 PARANA
Provincia de Entre Ríos
ARGENTINA

NICEA EN EL PASADO Y EN LA ACTUALIDAD

El actual Obispo de la histórica ciudad de Ratisbona (Regensburg), valiente e infatigable defensor de la Iglesia, que celebró hace poco sus 50 años de sacerdocio, nos ha enviado este meduloso sermón que pronunció en la catedral de su sede episcopal, el 20 de julio de 1975, con ocasión del 1650º aniversario del primer Concilio Ecuménico. Por la prestancia del autor (uno de cuyos últimos libros se llama precisamente "Atanasio y la Iglesia de nuestro tiempo") y la vigencia del tema nos complacemos en dar a conocer al público de lengua hispana el presente estudio.

(N. de la R.).

Cuando el emperador Constantino, en virtud del edicto de tolerancia de febrero del año 313, acordó plena libertad religiosa a los cristianos perseguidos hasta entonces, y confirmó dicho edicto después de su victoria sobre Licinio, en 324, el padre de la historia de la Iglesia, el obispo Eusebio de Cesarea (263-339), expresó con palabras entusiastas, al principio del último libro de su *Historia de la Iglesia*, el alivio de la Cristiandad liberada: "Cantad al Señor un cántico nuevo, porque hizo maravillas... Desapareció toda la raza de los enemigos de Dios, y se borró de la vista de los hombres tan repentinamente que de nuevo se cumplió la palabra profética que dice: He visto el ateo enaltecido y encumbrado como los cedros del Líbano. Pero, cuando volví a pasar, no estaba más. Busqué su lugar y no lo encontré. Un día alegre y claro, sin nube, brillaba en toda la tierra con rayos de luz celestial sobre las iglesias de Cristo". Y Eusebio describe "la afluencia de hombres de lejanas tierras, las disposiciones amistosas de los pueblos entre sí y la unión de los miembros del Cuerpo de Cristo en convergencia hacia una única trabazón... Una misma fuerza del Espíritu divino penetra todos los miembros, todos son *un solo corazón y una sola fe*, y todos cantan juntos las alabanzas de Dios" (1).

(1) Eusebio, *Historia eclesiástica*, L. X, 1, 3, 8; ed. BAC, T. II, Madrid, 1973, pp. 591, 592.

Pero la visión del día alegre, claro y sin nube, era una ilusión. Habían salido de la Scila de la persecución, pero ahora entraban en los remolinos de Caribdis, la herejía. Parecía increíble. Durante casi tres siglos, los fieles habían arrostrado la muerte por amor a Cristo, y ahora se levantaba en medio de la Cristiandad la amenazante pregunta: ¿Quién es Cristo? La pregunta de los judíos (Jn. 8,25) se repetía: “¿Quién eres Tú?”. Hoy también nos enfrentamos a la misma interrogación.

LA HEREJÍA DE ARRIO

No hay duda, Cristo es Dios. Ahora bien ¿cómo explicar su relación con el Padre? ¿Será tal vez inferior al Padre? ¿No dijo Él mismo: “El Padre es mayor que yo”? (Jn. 14,28). Justamente con este problema se relaciona el pensamiento estoico-neoplatónico que trata de explicar el mundo de manera monística, es decir, como proviniendo de un *único* Principio original (2). Este supremo Principio es tan trascendente y está tan lejos de todo alcance, que la producción de la multitud, del mundo material, no es inmediatamente realizable sino a través de una larga serie de seres espirituales intermedios. Pues bien ¿acaso Cristo no podría ser uno de esos seres intermedios, el más elevado, por supuesto, ya que de Cristo se dice que “por Él fueron hechas todas las cosas” (Jn. 1,3)? Tales eran, en apretada síntesis, las ideas que exponía, en la ciudad egipcia de Alejandría, un presbítero llamado Arrio (+336), discípulo del célebre Luciano de Antioquía. Según Arrio, Cristo no es Dios como el Padre: hubo un tiempo en el cual Él no existía. Sin duda que como Logos recibió, al ser creado, la gloria del Padre y en consecuencia puede ser considerado como hijo de Dios, no por naturaleza, desde luego, sino por gracia.

¿Cuáles eran las ventajas que ofrecían tales afirmaciones? Ante todo quedaban aseguradas tanto la unidad como la incompreensibilidad del Ser Supremo, y ya sabemos qué poder incendiario encierran las palabras “uno y único”, incluso hasta en la esfera de la política. De allí se explica el éxito de Arrio y de sus seguidores, así como el influjo de su idea de unidad absoluta sobre el Estado monárquico; no en vano los emperadores se sintieron atraídos por estas teorías, que parecían ofrecer un legítimo fundamento a su omnipotencia. Por otra parte se había producido, ya en esta época, una especie de *aggiornamento*, una enfática toma de conciencia del mundo y de la creación. Durante tres siglos, el Cristianismo había sido expulsado del mundo y desterrado a las catacumbas; ahora había llegado el momento de apoderarse del mundo, pues “todas las cosas fueron hechas por Él”. Todo esto se entiende sin mayor esfuerzo. Cristo es un Dios

(2) Endre Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Viena, 1948, p. 11.

inferior, una creatura, de substancia semejante al Padre (homousios). Dejados en paz con vuestro homousios, vuestra igualdad de substancia, que nadie entiende, y que, además, no aparece en las Sagradas Escrituras (3).

EL CONCILIO DE NICEA

Naturalmente, la verdadera doctrina de la Iglesia se mantenía en todo su vigor, tal como la habían enseñado los Apóstoles. Pues a este respecto no cabía la menor duda: desde el principio, Cristo es Dios al igual que el Padre. San Pablo confiesa a "Cristo según la carne, el cual es Dios bendito sobre todas las cosas por siempre jamás" (Rom. 9,5), "en Él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente" (Col. 2,9). No, Cristo no ha evolucionado hasta llegar a ser Dios. Él era Dios desde el principio (Jn. 1,1), es decir, siempre. Desde toda la eternidad Él es el resplandor de la gloria de Dios y la imagen de su substancia (Hebr. 1,3). Así como lo había confesado la Iglesia naciente, así lo seguía confesando la Iglesia en el año 318, cuando aparece Arrio.

Entonces comienza la lucha. Un joven diácono entra en escena, Atanasio, el inmortal, "el padre de la ortodoxia", "el genio religioso de la época". Al emperador Constantino le preocupa la paz religiosa del Imperio y convoca a una reunión de obispos en Nicea, en el año 325. Allí se destacan grandes figuras, pero también teólogos cortesanos y serviles; numerosos obispos presentan rastros de torturas y de mutilaciones. El 19 de junio acontece el "milagro de Nicea", como lo llama Severiano de Gabala. El homousios ha vencido: el Hijo es de la misma substancia que el Padre. "Ningún Concilio, ni antes ni después, ha tomado, ni de lejos, una decisión dogmática tan fundamental e importante por sus consecuencias" (4).

Esto no significó que la lucha hubiese terminado. Todo lo contrario: fue la señal del temporal. Hubo otra vez martirio y exilio; Atanasio fue desterrado cinco veces. Pero se edificó una posición dogmática inexpugnable, y, un día, los pueblos germanos, seguidores del arrianismo, confesarían ellos también "genitum", non factum, consubstantialem Patri" (engendrado, no creado, de la misma substancia que el Padre). Pero antes de esto transcurrirían siglos.

(3) Engelbert Krebs, Homousios, Eine dogmengeschichtliche Darstellung zum 1600^o Jahrestag des Nicaenums, en "Hochland" (Año 22), T. II, 1925, pp. 257-277.

(4) Hermann Josef Sieben, Nicäa 325-1975, en KNA Ökumenische Information N^o 22, 28/5/1975, p. 8 s.

ATANASIO

Ante todo, lo que nos interesa es saber cuáles fueron los argumentos utilizados contra Arrio, amén de la doctrina tradicional de la Iglesia. Nos limitaremos a Atanasio. Fue él en efecto quien llamó la atención sobre la contradicción interna del sistema, aparentemente plausible, de Arrio, y quien descubrió el peligro —puedo decirlo— de suicidio, en el cual se encontraban los creyentes.

Recordemos que Arrio procuraba ayudar al entendimiento humano; con su racionalismo, “satisfacía al maximum el pensamiento superficial” (5). Contra esta tendencia, Atanasio declara: con eso no se gana nada, pues el hombre sigue siendo lo que era antes de Cristo, pobre, pecador, no redimido. Pues ¿cómo podría redimirnos este Cristo que, a pesar de haber sido artificialmente exaltado y decorado con atributos divinos, es hombre y sigue siendo hombre? Y el gran Alejandrino escribe: “Un ser creado no podría unir la creatura con Dios, pues él mismo se tiene que considerar como sometido, y una parte de la creación no puede salvar la creación, ya que ella misma necesitaría de salvación” (6). Siguiendo esos pensamientos, Atanasio juega su principal argumento, el anhelo de divinización; conociendo las aspiraciones espirituales de sus compatriotas, sabía que esto era decisivo. Atanasio presentía el amenazante peligro: la divinización, este sueño ancestral de la humanidad de elevarse hacia lo divino —“L’homme passe l’homme infinément”, decía Pascal— este sueño que se realiza en Cristo —somos participantes de la naturaleza divina (2 Petr. 1,4)— esta divinización quedaría destruida por Arrio. ¿Cómo puede, en efecto, una creatura, aunque sea la más elevada, obtener para nosotros esta ascensión hacia lo divino? Y así escribe Atanasio: “No es que fuera hombre y luego se hiciera Dios, sino que era Dios y luego se hizo hombre, *para hacer de nosotros dioses*” (7). Por este y muchos otros pasajes vemos claramente cómo el Arrianismo afectaba también al hombre y a su salvación, pero primero afectaba como presupuesto a la figura de Cristo; de donde la necesidad de tratar primero el tema de Cristo y dar a la pregunta decisiva “¿Quién eres Tú?” la contestación de San Pedro: “Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo” (Mt. 16,16).

Volvamos nuevamente a Arrio. Lo que a primera vista —claro está que tan sólo para mentes superficiales— parecía ser una ganancia —me refiero a la solución que encontró Arrio, y que aparentaba satisfacer la razón, el entendimiento—, se comprobó que era un engaño, pues toda la existencia del hombre con su llamado a la divinización quedaba des-

(5) Albert Erhard, *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten*, Tomo I: *Die griechische und lateinische Kirche*, Bonn, 1937, p. 34.

(6) Bibliothek der Kirchenväter, Kösel, Kempten-München, 1913, Athanasius, I,70.

(7) *Ibid.* I, 74; “Ipse siquidem homo factus est, ut nos dii efficeremur”: *Enchir. Patr.* 752.

hauciada. Mucho tiempo transcurriría antes que este gran peligro, que ponía en cuestión el tema central del Cristianismo, quedase definitivamente descartado. He dicho "definitivamente", pero debo declarar el alcance de esta palabra. Si el Señor enseña a tolerar el crecimiento de la maleza hasta la cosecha del Juicio Final, ¿no significa eso que las doctrinas heréticas se renovarán siempre con nueva virulencia? Ello vale también para el Arrianismo. Y por esta razón Nicea es hoy de la mayor actualidad.

EL ARRIANISMO, HOY

En nuestra época, el que entra en una panadería para comprar pan, indudablemente no entablará un diálogo sobre la cuestión de si el Padre es mayor que el Hijo, ni el empleado de un banco se pronunciará sobre si Cristo es engendrado o no engendrado, ni el bañero nos dirá que el Hijo ha salido de la nada, como fue el caso, antiguamente, en Constantinopla, según el testimonio de S. Gregorio de Nazianzo (8). Sin embargo el Arrianismo circula hoy entre nosotros, bajo diversas y temibles formas. La pregunta "¿Quién es este Jesucristo?" surge en todas partes (9).

No significa esto que la gente esté en contra de Jesús. Al contrario, más bien lo quieren salvar y liberar de todas las caricaturas y barnices, del lecho de Procusto de una teología "cristalizada": lo quieren descubrir tal como era en realidad. Le dan un lugar de honor entre las grandes figuras religiosas de la humanidad: en Él, Dios se ha revelado con más fuerza, en Él lo humano ha alcanzado su última perfección. Si ello parece a alguno demasiado abstracto, hará de Jesús un campeón de la revolución social, y lo pondrá a la par de Karl Marx, Lenín, el Che Guevara y Ho Chi Minh. Y como la escena de la burla en el palacio de Herodes resultó demasiado corta en el Evangelio, se la prolonga en forma grotesca: "Jesús como Arlequín", o el film "Jesús Superstar", tan aplaudido por su valor artístico (10). En un libro de religión para niños se lee: "Ustedes lo llaman Cristo o Hijo de Dios. Eso es lo mismo que decir: él viene de Dios, Dios ha hablado por su intermedio. Él era uno con Dios. En él podemos conocer a Dios" (11). Con razón se ha dicho: "La divinidad de Cristo es eliminada, ya porque no creen en ella —¿podemos entonces seguir predicando y enseñando?—, ya porque la presentan con tan poca claridad que no se sabe lo que

(8) Cf. Christoph Dawson, *Die Gestaltung des Abendlandes*, Leipzig, 1935, p. 120.

(9) Rolf Sauerzapf, Wer ist dieser Jesus Christus, en "Erneuerung und Abwehr", (Año 10), N° 6/6/1975, p. 3 s.

(10) Basilea Schlink, *Jesus aufs neue verhöhnt - Jesus heute gelüstert*, Ed. Evangelische Marienschwesternschaft Darmstadt-Eberstadt.

(11) Lothar Groppe, "Kinder die zu kurz kommen", ein kritischer Blick in neue Religionsbücher, en "Rheinischer Merkur" 13/6/1975, p. 21.

quieren decir —¿acaso la claridad de la fe católica no es más sencilla y más apropiada a los niños?—, ya también porque, según dicen, conviene esperar para hablar a los chicos de la divinidad de Cristo —¿por qué esconderles lo más hermoso de Cristo?—. Es pedagógica y psicológicamente una falta de responsabilidad decir en un libro de religión: “También hoy los hombres disputan sobre quién es Jesús; muchos están a su favor, muchos están en contra. Cuenta lo que has oído al respecto” (12).

Es tremendamente triste oír cómo un teólogo afirma que cuando se dice que Jesús es el Hijo de Dios lo que se ha de preguntar es qué se quiere significar con ello (13). En una revista llamada “El divino Salvador”, leemos: “Redentor, Salvador, Mesías, Hijo de Dios, no son más que títulos de este gran hombre Jesús” (14). El 21 de febrero de 1972, la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe* refiriéndose a “algunos errores recientes en relación con la fe en el Hijo de Dios hecho hombre” declaró lo siguiente: “A esta fe se oponen manifiestamente las opiniones según las cuales no se nos habría revelado ni sabríamos que el Hijo de Dios subsiste desde la Eternidad en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; también las opiniones según las cuales habría que abandonar la noción de la única persona de Jesucristo, engendrada por el Padre antes de los siglos según la naturaleza divina, y en el tiempo por la Virgen María según la naturaleza humana y, por último, la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría, no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma como persona humana y que por lo tanto el misterio de Jesucristo consiste en que Dios al revelarse está presente de forma eminente en la persona humana de Jesús. Los que piensan de este modo se hallan alejados de la verdadera fe en Cristo, incluso cuando afirman que la presencia singular de Dios en Jesús hace que Éste se convierta en la cumbre suprema y definitiva de la divina revelación; ni recuperan la verdadera fe en la divinidad de Cristo cuando añaden que Jesús puede ser llamado Dios, ya que Dios se encuentra sumamente presente en lo que llaman su persona humana” (15). La Iglesia postconciliar ha advertido una tremenda amenaza que en sus ramificaciones transforma la doctrina de la Redención, la Soteriología, en una salvación del hombre por sus propios medios, con lo cual torna superfluo el entero orden de la gracia, incluida la misma Iglesia.

Hoy se desea poner a Jesús tan cerca nuestro e integrarlo de tal modo en nuestra humanidad, que no quede en Él rastro alguno de lo

(12) Ibid.

(13) Alois Maria Ott, *Der Felsen bebte*, 6ª ed., 1971, p. 85.

(14) Johannes M. van den Berg SDS, *Der göttliche Heiland*, Kath. Pfarramt Heilig Kreuz, Veltheim, p. 16.

(15) Nº 3.

divino *. En esta época de fraternidad universal, se lo ha vuelto humano: ya no se lo crucifica, se lo pasa en silencio. El panadero, el empleado de banco y el bañero de Constantinopla son mejores que nuestros contemporáneos; por lo menos ellos hablaban de Cristo. El resultado final es la total volatilización de la figura de Jesús, como ocurre en esta descripción de Teilhard de Chardin: "(Cristo) deviene la llama de los esfuerzos humanos; se revela como la forma de la fe que se ha adaptado de la mejor manera posible a las necesidades modernas —una religión del Progreso, mejor dicho, la religión del Progreso terrestre. Sí, me atrevo a decirlo: la religión de la Evolución" (16). Lo más indignante de todo esto es que se mantienen las expresiones sacras tradicionales, pero se altera radicalmente su contenido.

CONSECUENCIAS

Nos hemos limitado hasta aquí a la persona divino-humana del Jesús histórico, como se dice. Sin embargo, la herejía neoarriana va mucho más lejos. No solamente abarca al *Logos ensarkós*, el Cristo que se manifestó en la carne, sino también al *Logos embiblós*, el que se "encarnó" en la palabra de la Escritura, el que tomó cuerpo en la Biblia. Quien se limita a considerar al Logos como una creatura, verá en las Escrituras solamente un producto de los hombres y de los tiempos, y no se preocupará de la inspiración de las Escrituras sino que las juzgará desde un punto de vista meramente científico. Quien considera al Logos únicamente como una creatura, en el Logos eucarístico verá solamente un pan santo, y no el Dios-Hombre, que allí está verdadera, real y substancialmente. Quien considera al Logos únicamente como una creatura, en el Cuerpo místico de Cristo, en la Iglesia, verá solamente un edificio sociológico que, por supuesto, persigue solamente fines sociológicos.

Todos los ejemplos del párrafo anterior los he traído para mostrar a qué consecuencias se llega cuando se toca al dogma central del Cristianismo, y se aparta prácticamente del Concilio de Nicea.

DESTRUCCIÓN DEL MISTERIO

Una cosa debe ser destacada con más claridad. El Arrianismo destruye el fundamento del Misterio, y se convierte por tanto en el sepulturero de la verdadera religión. Pretende comprender racionalmente las relaciones entre el Hijo y el Padre, es decir, explicarlas por la ra-

* El Autor alude aquí a pseudo-poesías blasfemas o expresiones irrespetuosas en relación a Cristo, sólo inteligibles en el ambiente de la lengua alemana. Entre nosotros podríamos recordar algunas expresiones que se usan incluso en ciertos ambientes católicos, como por ejemplo la de llamar a Cristo "el flaco" (N. de la R.).

(16) En Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Ratisbona, 1968, p. 374.

zón; esto basta para una mente superficial. ¿Qué parece en efecto más razonable que un solo y único Dios, el cual llama a la existencia a todas las otras creaturas, mediante el más alto Ser Intermedio, el Logos, por Él creado? La auténtica y verdadera religión está sin embargo fundada sobre el Misterio y con él cae, mientras que el racionalismo significa la disolución de la religión.

Asistimos hoy a un proceso semejante. La pérdida del sentido de veneración que caracteriza a nuestra época proviene —y no en último lugar— del hecho de que todo aparezca razonable y factible. La fe de Nicea, por el contrario, con su “engendrado, no creado”, abre el camino hacia el misterio cristiano más elevado y más profundo. El engendramiento es siempre un efecto del amor y, por eso, era lógico que la disputa arriana tuviese como consecuencia que también el Espíritu Santo, el Espíritu de amor, quedase envuelto en el proceso racionalista. ¿Qué le hubiera sucedido al mundo si el misterio de la Trinidad hubiese sido abandonado? Toda la cultura cristiana, sobre todo la del Occidente, se entiende a partir del misterio de la Trinidad. Un cristianismo arriano no hubiera sobrevivido al crepúsculo del mundo antiguo, pues su concepto de Dios era estéril e infecundo.

EL HOMBRE NO REDIMIDO

Ahora bien, si se niega la divinidad de Cristo, las consecuencias son todavía más catastróficas para nuestra existencia humana. Ya Atanasio había llamado la atención, como lo hemos dicho, sobre las consecuencias soteriológicas. Si Cristo no es Dios, entonces no estamos redimidos, y Mauriac tiene razón al decir: “La vida es oscura”, y Newman: “El mundo es sombrío” (17). ¿Cómo podría ser de otra manera cuando el Sol-Cristo no brilla más? ¿De dónde viene el abandono a la nada, con la espantosa parálisis de nuestras fuerzas, con la angustia frente a lo que va a suceder, y el clamor desesperado de una humanidad que no tiene más salida? Solamente de eso, de haberse separado de Cristo, que es *la* vida del hombre y también de los pueblos. Y, nótese bien, se trata de Cristo, como Dios-Hombre, Hijo de Dios, de la misma substancia que el Padre, y no de Cristo como Superstar.

El que se imagina, en su pueril orgullo, que puede prescindir de Cristo y salvarse a sí mismo; el que sueña con una teología de la Libertad, de la Revolución, éste deberá tarde o temprano darse cuenta de que al fin no le queda más que la resignación, la desesperación, el caos y la nada. Cuán admirablemente actual es hoy también Pelagio (c. 400), aquel monje británico que negaba el pecado original, que daba a la voluntad humana primacía sobre la gracia, y en Cristo veía

(17) Cf. Karl Pflieger, *Nur das Mysterium tröstet*, Frankfurt/Main, 1957, p. 10.

solamente nuestro maestro y nuestro modelo, una ayuda para mejor observar los mandamientos. Pelagio es Arrio traducido a la soteriología: como Arrio, es racionalista de pura cepa.

Es evidente; necesitamos al Dios-Hombre de manera ineludible: "¡Señor, sálvanos, que perecemos!" (Mt. 8,25). El que puede salvarnos no es un semi-dios "exaltado" (18), no es el primer principio cósmico, sino un Dios de la misma substancia que el Padre, que "ha descendido del cielo para nuestra salvación, y se hizo carne y hombre".

LO QUE NOS DICE HOY NICEA

Con estas palabras, nos ubicamos ya en el centro de la confesión de fe de Nicea, tal como fue formulada el 19 de junio del año 325. A este respecto haremos tres observaciones.

1. Hoy se ha puesto de moda dejar de lado la tradición eclesiástica y empezar todo de nuevo. Nicea es la afirmación clara y categórica de la tradición eclesiástica. Los 318 Padres del Concilio ya no estaban en contacto inmediato con Cristo y los Apóstoles; sin embargo, eran conscientes de que expresaban solemnemente la verdad irrevocable sobre Cristo, el Hombre-Dios. Nicea obliga todavía hoy.

2. Hoy se ha puesto de moda presentar las formulaciones dogmáticas como algo condicionado por el tiempo, como algo que no excluye un cambio perfectible. En principio eso es correcto. Pero existen casos en los cuales una letra es decisiva: la iota en *homoiusios*, establece un abismo infranqueable entre la verdad y el error. Nicea afirma la necesidad de conceptos claros y límpidos, y una iota puede ser decisiva para nuestra fe; por causa de esta iota, de que habla el Señor en Mt. 5, 18, los defensores de Nicea fueron a la cárcel y al exilio. Hasta la fecha, ninguno de aquellos que dicen que esta palabra es ininteligible ha podido encontrar un concepto que exprese mejor el sentido del *homousios*, es decir, la identidad esencial entre el Padre y el Hijo.

3. Hoy se ha puesto de moda no pronunciar más condenaciones y excusar todas las ideas erróneas con una linda palabra: "pluralismo". Nicea, por el contrario, ha proclamado: "A los que dicen que 'hubo un tiempo en que el Hijo de Dios no fue' y: 'Antes de nacer, no era', y 'Que de lo existente fue hecho o de otra subsistencia o esencia', a los que dicen que 'El Hijo de Dios es variable o mudable', a éstos los anatematiza la Iglesia Católica y Apostólica" (19). Así Nicea salvó a la Iglesia y a la Cristiandad. Sería urgente que la Iglesia de hoy siguiese

(18) Gerhard Bergmann, Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das nicänische Glaubensbekenntnis, en Bekenntnisbewegung "Kein anderes Evangelium", Informationbrief junio 1975, Nº 50, p. 5.

(19) Denzinger 55.

el ejemplo de Nicea y pronunciase condenaciones, sin preocuparse de las críticas del mundo, "a trueque de que el espíritu sea salvo en el día de Nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor. 5,5). La Iglesia oriental celebra cada año, en el sexto domingo después de Pascua, la fiesta de los Santos Padres de Nicea, los cuales "llevados por su sentido de la fe, destruyeron la doctrina impía del perverso Arrio, y, reunidos en sínodo, expulsaron a este último de la Iglesia Católica. Todos ellos enseñaron con claridad a reconocer al Hijo de Dios como de la misma substancia y eternidad que el Padre, anterior a todos los eones, proponiéndolo exacta y fielmente en su Confesión de fe" (20).

EL SÍMBOLO DE NICEA

Esta confesión, contenida en el Símbolo de Nicea, fue ampliada más tarde por el primer Concilio de Constantinopla (año 281), y aún hoy se reza en la Iglesia. Etimológicamente, la palabra "símbolo" significa "reunir, juntar". Cristo es, en efecto, el Símbolo, que reúne en sí mismo la naturaleza divina y humana (21), y la confesión de Cristo es el más grande y poderoso lazo de unión contra el diablo que, siempre al ataque, todo lo desune y separa. Por esta razón, no conviene separar, como hemos dicho al principio, el tiempo de los mártires y el tiempo de los confesores, pues la confesión es siempre también un martirio, un testimonio en favor del Símbolo-Cristo, y contra el demonio.

Estamos hoy llamados a este martirio. Hemos entrado nuevamente en una era de mártires, mucho más difícil que la era de los mártires de los tres primeros siglos. En la actual crisis de la Iglesia, en esta "hora de rayos y tinieblas", como dijo el Papa Pablo VI el 7 de abril de 1967, el 1650º aniversario del Concilio de Nicea aparece como un verdadero *Kairós*, una generosa invitación de Dios, que no debemos desdeñar. Ahora bien, ya que en esta época del mundo, militamos como siempre bajo el signo de la cruz, y la cruz no sólo está compuesta por el travesaño vertical, sino también por el horizontal, así el Símbolo no es solamente un poder de unión hacia arriba, hacia Dios, sino también entre nosotros mismos, los cristianos. Me pregunto: si el fin del Año Santo debe ser la reconciliación, ¿por que no agregamos a la temática de este año el recuerdo del Concilio de Nicea, el cual, con el poder unificador de su Símbolo, podría llevar a todos los separados a la unidad, en el Símbolo-Cristo, único Señor de la Iglesia?

LA VISIÓN DE SOLOVIEV

Es lo que ha tratado de poner ante nuestros ojos, en una visión cautivante, el gran autor ruso, Wladimir Soloviev, fallecido hace 75

(20) Kilian Kirchhoff, *Osterjubiläum der Ostkirche*, Münster, p. 110.

(21) Marianus Müller, *Verheissung des Herzens*, Freiburg, 1953, p. 272.

años, el 31 de agosto de 1900. En su pequeño relato sobre el Anticristo (22) ha descrito con toda propiedad lo que el Apóstol San Juan expresara proféticamente en su primera Epístola: "Todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios. Y tal es el espíritu del Anticristo" (4,3). Soloviev toma esa idea y describe cómo, al fin de los tiempos, el Emperador del Mundo, que no es otro que el Anticristo, quiere unificar las confesiones cristianas en un Concilio universal, convocado por él, y cómo ofrece grandes dádivas a los Católicos, a los Ortodoxos y a los Evangelistas, según sus respectivas particularidades. Pero los jefes de las tres Iglesias no se dejan seducir. Entonces, para ganarlos, les pregunta: "¿Qué es, para vosotros, lo más precioso en el Cristianismo?". El anciano Juan se levanta, como un blanco cirio, y contesta: "¡Gran Emperador! Lo más precioso en el Cristianismo es para nosotros Cristo mismo, Él y todo lo que de Él proviene, pues sabemos que en Él mora corporalmente la plenitud de la Divinidad... Y cuando nos preguntas qué puedes hacer por nosotros, he aquí nuestra respuesta: Confiesa aquí y ahora, delante de nosotros, el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios, nacido en carne, resucitado, y que volverá de nuevo; confiésalo y te recibiremos con amor, como al verdadero precursor de su segunda venida gloriosa".

Esta pregunta se dirige también hoy a nosotros, y nosotros debemos dirigirla al mundo, a todas las confesiones, a todas las cosmovisiones y agrupaciones, a todos los predicadores y profesores, y, por supuesto, a nosotros mismos. ¡Ojalá que entonces nos ocurra también lo mismo que al anciano Juan, a quien el Gran Mago, el amigo del Emperador del Mundo, mató con un rayo, juntamente con Pedro, el jefe de los católicos! Ojalá que nuestra confesión sea asimismo martirio, pues entonces también lo demás se cumplirá: los dos testigos resucitarán después de tres días y medio (cf. Ap. 11,11), y a este milagro, sucederá el último: "En la obscuridad de la noche, se realizó, sobre un monte solitario, la unión de las Iglesias". Entonces Arrio habrá muerto definitivamente. Nicea habrá vencido para siempre.

RUDOLF GRABER
Obispo de Ratisbona

(22) Wladimir Soloviev, *Sonntags- und Osterbriefe*, Stuttgart, 1922, pp. 254-292.

“MIKAEL”

Se vende en las siguientes Librerías:

CAPITAL FEDERAL

Librería del Temple, Viamonte 525.

Librería Huemul, Santa Fe 2237.

Club del Libro Cívico, Córdoba 679, 5º Piso, Of. 504.

Librería San Luis, Guido 1624, Local 9.

Librería Acción, Avenida de Mayo 624.

Librería San Pablo, Callao 325.

Librería Guadalupe Ed., Mansilla 3865.

Servicio del Libro de la Acción Católica, Rodríguez Peña 846,
1er. Piso.

Editorial Theoría, Rivadavia 1255, 4º Piso.

Librería del Instituto, Rodríguez Peña 1054.

Librería Patria Grande, Entre Ríos 181, 2º Piso “C”.

INTERIOR

Librería Fénix, Buenos Aires 267, Paraná.

Librería El Sol, Gualaguaychú y 9 de Julio, Paraná.

Librería y Editorial Castellví S.A., San Martín 2355, Santa Fe.

Librería El Saber, Sarmiento 143, Rafaela.

García Santos Libros, Rivadavia 55, Mendoza.

Librería San Pablo, San Martín 980, Mendoza.

Librería Hogar del Libro, Deán Funes 252, Córdoba.

Librería San Pablo, Avenida Vélez Sarsfield 74, Córdoba.

Librería Anello, Colón y Belgrano, San Luis.

Librería San Pío X, Rivadavia y Pringles, San Luis.

RENÉ GUÉNON, SEÑAL DE LOS TIEMPOS *

"La muerte de René Guénon ha llamado la atención sobre una obra a la que se puede considerar como una de las más singulares de nuestros días. Es una obra que se constituye tan fuera de la mentalidad moderna, que choca tan violentamente con las más inveteradas costumbres, que se presenta como un cuerpo extraño en el mundo intelectual de nuestro tiempo. Pero ahí está precisamente la grandeza de René Guénon, en haber sabido liberarse de los prejuicios del día y en haber elaborado su obra con el más inflexible rigor en la soledad. De lo que no nos puede caber la menor duda es de que ha tocado los problemas más esenciales de nuestros días, el de la civilización técnica y las amenazas que implica, el de la organización de la sociedad económica y política. Y lo ha hecho de una manera profunda, que aunque puede molestar, no puede sin embargo dejarnos jamás indiferentes. Su obra comprende una parte de verdad. Pero tiene también sus limitaciones que la hacen inaceptable para un cristiano".

Jean Daniélou, en "El Misterio de la Historia".

Introducción

Nos ha parecido de interés la reproducción de este estudio de Rodolfo Martínez Espinosa, por constituir una excelente presentación — clara y sintética — de René Guénon, máximo exponente del pensamiento "tradicional" en Occidente.

Bastarían las palabras de Daniélou arriba citadas, para indicar la importancia de Guénon. Transcurrido un cuarto de siglo desde su muerte en El Cairo, su obra sigue interesando a un círculo de estudiosos cada vez mayor.

Nuestra aproximación al pensamiento guenoniano tiene un doble motivo: por una parte reconocemos en su obra numerosos elementos de gran valor para el redescubrimiento de aspectos esenciales de nuestra doctrina católica, oscurecidos hoy por

* Publicado originalmente en "Arké", Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, Tomo I, nº 2-3. 1953, pp. 341-352.

la vía descendente del horizontalismo y la desacralización. Por otra parte —y valga esto como un alerta— porque es este el camino por el que se apartan las catolicismo en búsqueda de la trascendencia muchos desorientados y decepcionados por la actual crisis u oscurecimiento del signo eclesial. Conocemos esta tendencia, que se manifiesta especialmente en grupos universitarios, en varias naciones de Europa y en la Argentina. Por cierto se trata de grupos minoritarios, pero en modo alguno despreciables.

Daniélou afirma que en la obra de Guénon hay "una parte de verdad". Permítasenos indicar en apretada síntesis algunos de estos elementos positivos:

a) La revalorización del conocimiento simbólico, de la intuición intelectual, de la contemplación, frente a un mundo racionalista, científicista y pragmático.

b) La afirmación de lo sacro y de la centralidad sacral, del eje del mundo y del hombre, hoy totalmente descentrados.

c) Su crítica radical del mundo moderno que no se queda en la superficie de lo sociológico, de la fenomenología filosófica o histórica, sino que "con el más inflexible rigor" toca "los problemas esenciales" y las raíces metafísicas del problema.

d) Su profundo conocimiento de las tradiciones orientales (en particular del sufismo islámico, el hinduismo y la tradición extremo-oriental) que lo distinguen esencialmente de la inmensa plaga de charlatanes del "orientalismo" a la moda (teósofos, ocultistas, pseudo yoguis y gurús y hasta "historiadores de las religiones"). Baste indicar que escritos suyos fueron traducidos o publicados en hindi, árabe y tibetano.

Daniélou dice también que la obra de Guénon tiene "limitaciones que la hacen inaceptable para un cristiano". Señalaremos solamente dos —pero fundamentales:

a) Guénon relativiza al catolicismo. Afirma la existencia de una "Tradición" única, sólo accesible a los iniciados. Las diversas "tradiciones" —incluido el catolicismo, al que considera única forma tradicional válida para Occidente, sobre todo en su expresión medieval— serían sólo formulaciones exotéricas —relativas— de la única Tradición primordial.

b) Desconoce la existencia de un Dios personal, en beneficio de un "superdios", principio no-manifestado, o absoluto incondicionado, trascendente al ser y al no-ser, a los que contiene sin embargo principalmente. Podemos reconocer aquí el tema gnóstico, que tiene sus repercusiones, v.gr., en el Cusano

o en Jacob Boehme o se insinúa en el Meister Eckhart cuando distingue a Dios de la divinidad — a la cual aquél se relaciona “como la luna al sol” (sobre este tema se puede consultar el artículo de Thomas Molnar “El Tema de los Dos Dioses” en MIKAEL 6, pp. 39-45; también J. Meinvielle “De la Cábala al Progresismo”, Calchaquí, Salta, 1970, especialmente pp. 288-92).

Martínez Espinosa no se propone en su artículo objetar el pensamiento de René Guénon, sino exponerlo en sus líneas fundamentales. Objetivo que logra — a nuestro parecer — de manera eximia y que justifica nuestro deseo de poner al alcance de los lectores este estudio, excepcional en la Argentina y hoy difícilmente hallable.

P. ALBERTO EZCURRA

Renato Guénon, bautizado en 1887 con los cristianos nombres de René Jean Joseph, pertenecía a una buena familia católica de Blois. En esa ciudad casó con Berta Loury, en 1912. En ese mismo año recibió la iniciación islámica con el nombre de Abdel Wahed Yahia. Su iniciador fue el Scheik Abder-Rahman el-Maghribi, personaje del sufismo a quien su neófito dedicó **Le symbolisme de la Croix**. Este dato encuadra la vida intelectual de Guénon. Desde entonces vivió en el islamismo. Su esposa falleció en 1928 y Guénon se estableció en El Cairo en 1930, contrayendo en 1934 nuevo matrimonio con la hija mayor del Jeque Mohammed Ibrahim, esta vez por el rito islámico. Dejó cuatro hijos, todos de la segunda esposa. Sus restos reposan en la tumba de familia del Jeque nombrado.

Este escritor, casi totalmente desconocido para el gran público, causó cierta sensación en los ambientes que él llamaba del “orientalismo oficial” al publicar su primer libro **introduction générale à l'étude des doctrines hindoues**, en 1921. Ese mismo año apareció **Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion**, siendo uno de los primeros volúmenes de la “**Bibliothèque française de philosophie**”, dirigida por Jacques Maritain. A dichas publicaciones siguieron, en 1923 **L'erreur spirite**, en 1924 **Orient et Occident** y en 1925 **L'homme et son devenir selon le Vé-dānta y L'esotérisme de Dante**.

Con estas obras Guénon abordaba la exposición del pensamiento “tradicional”, representado actualmente en primer término por las tres grandes ramas del saber oriental; trataba asimismo del significado y aplicaciones del simbolismo iniciático y de cómo la inteligencia occidental se ha apartado del Catolicismo, su tradición propia, y, por último, de los movimientos específicamente “antitradicionales”.

La obra entera de este pensador desarrolla e ilustra estos temas, pero sus ideas, marcadas por un cortante estilo asertivo, estaban destinadas a un tácito rechazo tanto en el medio religioso como en el mun-

do de la ciencia universitaria. Con todo Gonzague Truc ha podido escribir en el número de una revista especialmente consagrado a Guénon: "La acción de este pensador secreto y discreto, no obstante la conspiración del silencio, se ha destacado al correr de los años, y aunque no se le haga plena justicia ni haya alcanzado a un público bastante amplio hoy se le toma en cuenta y se le sigue en su doble empeño de denunciar a un mundo cada día más envilecido y de hallar un camino por el que fuera posible volver a una vida de sentido auténtico".

Para usar la expresión de uno de sus libros, Guénon ha sido "un signo de los tiempos", acaso el más extraordinario para todo el Occidente cristiano.

Al leer su primer libro nos pareció que las perspectivas intelectuales que con él comenzaban a descubrirse debían ser un elemento al menos de aquella mutación enigmática pronosticada por De Maistre en la conocida frase: "Debemos estar preparados para un acontecimiento inmenso en el orden divino, hacia el que nos encaminamos con velocidad acelerada". Lo situaba a uno, desde el primer momento, en un plano bien distinto de todo lo que el saber hegemónico universitario podía enseñarnos. No dejaba de causar cierta impresión de vértigo, lo cual nos recordaba el "nolite omni spiritui credere, sed probate si ex Deo sint" de San Juan.

Aquel trabajo era una apología del pensamiento hindú, de índole muy diversa de los libros del Paul Oltramare acerca de las ideas teosóficas en la India, no obstante ser éste el único autor de formación "oficial" que denotaba haber advertido la médula esotérica de esa tradición. Guénon condenaba la ineptitud de los "orientalistas" para comprender, siquiera aproximadamente, el contenido doctrinario del saber asiático, debida a la estrechez de su "horizonte mental", circunscripto por prejuicios científicos incurables. El punto de vista histórico, la erudición, los criterios de una filosofía detenida en los lindes de una razón inferior, malhabilitaban a los "savants" para admitir la existencia de un género de conocimiento diverso del que ellos monopolizan, mientras no pocos se precipitan a dar carta de ciudadanía a sospechosas manifestaciones de orden tan visiblemente inferior como el espiritismo. Procedía, además, a un claro análisis de las diferencias que hoy separan a los dos hemisferios espirituales, haciendo notar que ello no debe ser concebido como la separación de dos líneas a partir de un eje común sino como un eje, o punto estable, representando al Oriente, y una línea que se distanciara progresivamente de tal centro, como una rama se aparta del tronco, correspondiente al Occidente. En tal símil se encierra la idea completa que Guénon se hace de las relaciones entre dichos dos mundos. Del lado oriental, Inmutabilidad, conexión más completa con la "tradición primordial", integridad doctrinaria mayor y, por ende, medios más perfectos para llegar a la "liberación" o "moksha" (ideal de una tradición). En cambio el Occidente, que geográficamente no es más que un apén-

dice del Asia y culturalmente también depende de ésta, ha optado por la actividad sin término, sometiéndose al régimen de la inestabilidad más completa en todos los órdenes de la vida, sin excluir las mismas creencias religiosas, con el resultado de preparar (desde el Renacimiento que, como dice Guénon, "en realidad fue una muerte para muchas cosas") un final caótico para su civilización entera.

La idea de "progreso", enunciada por Condorcet, unida después a la de "evolución", expresa el orgullo europeo de un perfeccionamiento indefinido, encabezado, desde luego, por la ciencia occidental. Esta falsa idea está desmentida por todos los precedentes históricos de anteriores civilizaciones, e intrínsecamente por los errores y engañosos supuestos en que está fundada y en primer lugar por el desprecio de todo principio espiritual que la caracteriza.

Otro rasgo distintivo y diferenciante es que las civilizaciones orientales reposen sobre principios de unidad tradicionales, mientras que el Occidente, al disolverse la Cristiandad con la irrupción protestante, carece de principio unificador propio. Es evidente que las tendencias generales del pensamiento científico y social no constituyen un verdadero principio sino, a lo sumo, un sistema de conformidad mental que determina una simple unidad de hecho. En Oriente los fundamentos de unidad son, en el Islamismo la religión y la lengua (el árabe literal), en el hinduismo la tradición, que Guénon llama metafísica, y en China la "jen" o "solidaridad de la raza".

La obra entera de Guénon puede resumirse así: un esfuerzo lúcido, metódico y tenaz por restaurar la Tradición. Hemos de saber lo que él entendía designar con este nombre. En la doctrina de la Iglesia tradición se dice de la enseñanza revelada, contenida en el canon de ambos Testamentos, cuyo Autor es Dios mismo, y cuya conservación, transmisión e interpretación compete a la Iglesia docente; esa tradición fundamental, propiamente divina, se continúa en la tradición eclesial contenida en el símbolo de la fe, en los escritos de los Santos Padres, de los teólogos, y en los cánones, usos y oración de la Iglesia. No se sabe, pues, a qué alude Guénon cuando dice: "La pensée religieuse de l'Occident oppose parfois "tradition" et "écriture" ". La Iglesia enseña claramente: "supernaturalis revelatio continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus" (Canon 1787, Denz. 783). Con frecuencia hallamos en Guénon expresiones imprecisas como aquélla. Tampoco da en parte alguna una explicación concisa y definida de lo que comprende el vocablo "tradición", ni siquiera en el capítulo titulado "Que faut-il entendre par Tradition?". El concepto se precisa, sin embargo, espigando en diversos pasajes de sus libros.

Tradición es el tesoro de la sabiduría "no humana" ("apaurusheya"), anterior a todas las edades y que, si bien no puede perderse por escapar a las limitaciones y durabilidad de lo contingente, ha ido envolviéndose paulatinamente en velos cada vez más impenetrables que lo di-

simulan a las miradas y bajo los cuales es extremadamente difícil descubrirlo en el presente. Tal oscurecimiento del saber primordial consigue a la fase actual del proceso cósmico, llamada "Kali-Yuga", o "Edad sombría", que es la décima y última parte del "Manvatara" actual.

Al principio la tradición fue oral; su fijación por escrito data de tiempos relativamente recientes en todas las tradiciones, sin que por esto cesara por entero la trasmisión oral. A causa de cambios considerables sufridos por casi todos los pueblos alrededor del siglo VI antes de J.C., la tradición fue readaptada en forma ortodoxa a las nuevas condiciones existentes. Así ocurrió, por ejemplo, con la separación del taoísmo y el confucianismo, quedando la doctrina de aquél para los escogidos y las enseñanzas del segundo para la sociedad en general. Por entonces aparece la "filosofía" en Occidente, como forma de conocimiento puramente humano y racional, substituyendo a la sabiduría tradicional, supraracional; con ella comienza una etapa significativa e importante del movimiento de "caída" del mundo. La tradición comprende, asimismo, como elementos secundarios y derivados, todas las instituciones de diferentes órdenes que tienen principio en la misma doctrina tradicional. Las sociedades regidas por un principio tradicional válido engendran de ese modo civilizaciones que pueden ser llamadas tradicionales con exactitud; en el presente sólo merecen nombre de tales las que todavía reinan en Oriente y que son, la del Cercano Oriente, o Islámica, la del Medio Oriente o Hindú, y la del Extremo Oriente o China.

Como queda dicho, la civilización occidental perdió todo carácter tradicional con el advenimiento del mal llamado Renacimiento y, sobre todo, con la Reforma (otra antífrasis) que privó a Europa de su unidad religiosa. La tradición puede ser de base metafísica o religiosa. Cuando la doctrina "principal" es puramente intelectual lleva el nombre de "metafísica"; si se encuentra mezclada a elementos heterogéneos da origen al modo religioso o a los otros modos de que es susceptible una doctrina tradicional. La presencia y acción de la sabiduría "no humana" comunica a toda civilización tradicional un carácter "sagrado": el mundo, la sociedad y el hombre están en dependencia del Supremo Pontífice trascendente. De ahí que el mundo moderno forjado por la mentalidad occidental heterodoxa sea totalmente "profano", no porque el hombre pueda alterar la realidad sino por obra del anómalo "punto de vista" adoptado por los creadores y mantenedores de aquélla; de hecho toda cosa está condicionada y sujeta a la Suprema Realidad.

Hay tradición o trasmisión "horizontal" cuando lo transmitido procede de un estado anterior a la humanidad. Hay trasmisión "vertical" cuando en forma intemporal lo sobrehumano se comunica a lo humano directamente. La acción de la tradición asegura a lo contingente que le está efectivamente unido, un carácter de "permanencia" que expresa la inmutabilidad de los principios trascendentes, no humanos, con los cuales aquélla comunica.

Algunas tradiciones comportan aspectos y enseñanzas "exotéricos" y "esotéricos"; estos últimos sólo están al alcance de los escogidos que reúnen las cualidades indispensables para alcanzar ese grado de conocimiento. Tal ocurre en el islamismo, por ejemplo. En el hinduismo no existen tales diferencias, a causa de ser una tradición puramente intelectual o metafísica. Por último, como todas las tradiciones han tenido comienzo en un mismo punto, la identidad y unidad profunda de todas las tradiciones es un hecho.

Los enunciados precedentes encierran los principales conceptos que integran la idea de "tradición". Otro término característico del pensamiento de Guénon es el de "metafísica", inmediatamente relacionado con el anterior porque, como he dicho, una tradición lo es siempre, en definitiva, de aquella realidad trascendente sólo accesible al conocimiento metafísico. Guénon adopta el vocablo, desentendiéndose de su origen histórico y ateniéndose a la pura etimología, para nombrar lo que está más allá de toda la naturaleza. Así, pues, metafísica es para él, el conocimiento de los principios del orden universal. Este saber se distingue del que tiene por objeto las ciencias de lo individual, así como de la religión. Tal distinción, empero, se refiere más que a las cosas mismas a los puntos de vista bajo los cuales se las considera, de modo que mediando una trasposición conveniente los mismos objetos de un conocimiento especial pueden ser considerados desde el punto de vista universal. La metafísica escapa por completo al dominio de la experiencia; su objeto es no tanto inmutablemente uno como "sin dualidad" ("advaita"), superior al cambio y es la negación misma de las ideas de evolución y de progreso. En metafísica no hay posibilidad de descubrimientos. Su carácter intrínseco es la certidumbre absoluta, tanto por su objeto como por su método, y excluye toda discusión y controversia. A causa de su universalidad las concepciones metafísicas no son susceptibles de exposición adecuada; sólo pueden ser alcanzadas en su esencia por la "inteligencia pura e informal". El lenguaje, las fórmulas y símbolos utilizados para expresarlas no son más que "puntos de partida", "soportes", que cada cual debe esforzarse por superar para llegar a la concepción efectiva que le permita su propia capacidad intelectual. El lenguaje humano, fruto de diversas mentalidades, ofrece a su vez distintas posibilidades de expresión de la verdad metafísica. Al respecto, las lenguas modernas europeas son las más inadecuadas, mientras que las orientales son las que mejor se prestan para la enunciación de ese saber. El latín medieval (lengua "fija" y no "muerta") fue el idioma que más se aproximó en Occidente a las propiedades de una "lengua sagrada". El conocimiento metafísico es superracional: en él se unifican el medio del conocimiento y éste, el sujeto y el objeto se identifican. El medio no es, pues, discursivo; la facultad que concibe las verdades metafísicas no es de orden individual; el carácter de su operación es inmediato, esta facultad es la **intuición intelectual**, o, como dijeron Aristóteles y los escolásticos, el intelecto puro. Infalible porque

inmediato, el intelecto es una sola cosa con la verdad. El error proviene de la razón, necesariamente falible a causa de su carácter mediato y discursivo. De la inevitable deficiencia de las formas de expresión, como imperfectas y limitadas que son, resulta que ellas sólo pueden encerrar una "menor verdad". En esto se funda, al mismo tiempo, la necesidad y validez del "símbolo". A pesar de grandes diferencias de forma todas las doctrinas tradicionales conciben la metafísica idénticamente. El Occidente conoció la metafísica en parte, únicamente con Aristóteles y la escolástica. La filosofía moderna ignora por completo esa forma de saber y es, en sí, todo lo contrario del pensamiento puro. El occidental confunde "concebir" con "imaginar", "representación sensible" con "pensable", "inteligencia" con "razón" e "imaginación", facultades éstas puramente individuales y formales, inaptas para llegar a lo universal y lo informal, que constituyen el objeto, por decirlo así, del pensamiento metafísico.

Metafísica es distinta y superior, tanto a la religión como a la mística, tomando a éstas en su sentido auténtico y no en sus muchas adulteraciones modernas. La teología es una particularización y proporcional alteración de la metafísica. Pero toda verdad teológica es susceptible de una trasposición que la reduzca a la verdad metafísica correspondiente. Asimismo, ciertas verdades metafísicas pueden ser traducidas en lenguaje teológico. La metafísica no forma parte de la filosofía, ni aun a título de "filosofía primera", por su condición de universalidad; el todo absoluto no puede formar parte de nada, ni lo universal ser comprendido por nada. La metafísica se basta a sí misma y no puede fundarse en nada distinto de ella misma, por ser el único conocimiento verdaderamente inmediato de los principios universales, de que deriva todo lo demás. Las ciencias no deben ser fundadas directamente en la metafísica, como pretendió Descartes; sólo la lógica y las matemáticas, entre todas las ciencias, tienen relaciones reales con la metafísica, porque ambas son la aplicación y especificación, en determinados planos, de los principios universales. También la cosmología tradicional aplica principios metafísicos. La metafísica excluye todo **sistema**. La unidad esencial de la metafísica así como su inmutabilidad, se fundan en su universalidad. La "no dualidad" muestra la falacia tanto de la oposición irreductible de términos en que se funda el "dualismo", como la de la absorción de un término por otro que es típica del "monismo", sea éste espiritualista o materialista. En razón de su misión "advaita", la metafísica no se limita al conocimiento del Ser, aun del ser puro en su mayor universalidad; este es el dominio de la ontología y de aquí deriva la limitación de la metafísica aristotélico-tomista. El ser es la primera de todas las determinaciones posibles. Los principios universales, en cambio, son **indeterminados**; en esto se funda el uso de expresiones negativas al exponer las doctrinas metafísicas.

La superioridad de la inteligencia pura define la superioridad de la contemplación sobre la acción. El conocimiento puro es a la acción lo

que el "motor inmóvil" a las cosas que reciben de él su movimiento. Cuanto más nos elevamos a la pura espiritualidad más nos acercamos a la unidad y a la inmutabilidad propias del Principio.

Las "ciencias tradicionales" son cómo "ilustraciones" de la doctrina pura y sólo pueden ser válidamente constituidas, en cuanto "ciencias sagradas", por quienes poseen plenamente el conocimiento principal. Sirven a ciertos espíritus, según la diversidad de las aptitudes individuales, como de escalones para alcanzar el conocimiento. En virtud de la correspondencia que existe entre todos los órdenes de la realidad, toda ciencia tiene, además de su sentido propio, otro más profundo superior o "anagógico".

Conocer y ser son, en el fondo, la misma cosa. Tal era el sentido de "la identificación por el conocimiento", idea que quedó como en germen en la gnoseología aristotélica (1). La metafísica afirma esta noción, pero además **la realiza**. Esta realización no es producto de la "práctica", ni de la "acción". En el pase del "conocimiento virtual" al "conocimiento efectivo" los "ritos metafísicos" ejercen un papel coadyuvante. Hay diferencia sustancial entre "realización mística" y "realización metafísica"; aquélla es inferior a ésta (2).

A causa del estado de degeneración de la especie humana, tanto la incorporación a una tradición como la realización metafísica exigen la observancia de ciertas condiciones preparatorias y de acceso, comprendidas bajo la rúbrica de la Iniciación. Así como toda institución social o civilización deben hallarse unidas a una tradición auténtica para merecer el nombre de tradicionales, todo hombre que desee alcanzar lo que el saber hindú llama la "moksha", debe, si posee las "calificaciones" necesarias, vincularse a una organización tradicional que es donde únicamente puede impartirse la iniciación válida. La iniciación es un

¹⁾ "Omnia ea quae sunt, quodammodo est anima" (*De Anim.* VIII, 431, 20 b) "Idem est secundum actum scientia, rei" (*Ib.* VII, 431). "Omnino intellectus secundum actum intelligens res est ipse" (*Ib.* 431, b 10). En el *Coment.* Santo Tomás repite: "Omnino intellectus in actu est res intellecta...". Utiliza este pasaje para probar, justamente, la realidad de la visión beatífica contra impugnantes: "Cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipsa perfecta fuerit... Perfectio intelligentis est ipsum intelligibile..." (*Suppl.* 92,1, Resp.). En cuanto al modo dice: "Cum in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma qua res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur... est ipsa substantia separata quae coniungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et quo intelligitur" (*Ibid.*). En seguida aclara que no debe entenderse "quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri... Ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo".

²⁾ Como no me propongo objetar aquí el pensamiento de Guénon bastará con que advierta que su concepción acerca de la religión católica y de nuestra moral y mística revela notables deficiencias de información, pero de tal índole que ellas podrían explicar que haya ido a pedir a otros tipos de sabiduría lo que la revelación cristiana ya le ofrecía unido a algo que todas las demás ignoran, el "mysterium absconditum Dei Patris et Christi".

"segundo nacimiento" o "renacimiento" y el iniciado un "dwija", o sea "nacido dos veces". Los ritos iniciáticos transmiten una influencia espiritual ("Parasada" o Gracia de Brahma) que, comunicando al ser la "iluminación", símbolo del conocimiento, le permitirá ordenar y desarrollar sus posibilidades de realización. El "dwija" o renacido, sirviéndose de los "auxilios" o "soportes", propios de los primeros grados particularmente, deberá llevar a cabo ese desenvolvimiento mediante un trabajo interior y progresivo, ascendiendo peldaño por peldaño todos los grados de la jerarquía iniciática hasta llegar al objetivo final de la liberación, que es igual a la "Identidad suprema". Los escritos de Guénon traducen la preocupación constante por indicar y atacar las deformaciones que el concepto de iniciación ha sufrido en Occidente, donde ha sido y es abusivamente utilizado por los movimientos llamados "ocultistas" o "esoteristas" que han pululado desde el siglo XVIII hasta ahora. Tales agrupaciones han causado los estragos espirituales que sus agentes promotores buscaron. Guénon denomina la obra confusionista que realizan, con el nombre de "contrainiciación".

Queda dicho que la realidad metafísica, por su misma naturaleza (palabra usada aquí analógicamente) superior a la "corriente de las formas" y a los modos propios de lo individual, no es susceptible de expresión adecuada. Esta dificultad, inherente a los límites de lo "mental", impone a la enseñanza tradicional el uso frecuente del símbolo. A la verdad esta exigencia toca a la raíz de toda expresión. La misma palabra humana es un signo, o símbolo, de la idea, puramente analógico. El lenguaje simbólico es, por consiguiente, connatural al hombre. En la tradición el símbolo forma un lenguaje calculado, reflexivo, que cristaliza, en cierto modo, las enseñanzas de la doctrina. En China la escritura conserva todavía, gracias a su forma ideográfica, un valor simbólico (3). El símbolo sugiere más que expresa y gracias a ello sirve mejor de soporte de posibilidades conceptuales que no podrían ser formuladas con palabras. Por ser conceptualmente indefinido el símbolo no pierde su rigor matemático, en tanto que, al conciliar exigencias aparentemente muy contrarias, se convierte en la lengua metafísica por excelencia. Cabe recordar aquí que los ritos, tanto religiosos como metafísicos, tienen valor simbólico, aparte de su eficacia propia. A su vez todo símbolo, en cuanto sirve esencialmente de soporte a una concepción, tiene una eficacia real si bien ésta depende, en el paso de lo virtual a lo efectivo, de la capacidad receptiva de cada uno. Una fuente de error reside en el predominio de la sensibilidad y la imaginación: tomar el símbolo por lo que representa, por incapacidad para elevarse hasta su significación puramente intelectual, es la

(3) Respecto a la riqueza que sus raíces simbólicas comunicaban a las lenguas antiguas cabe observar el progresivo empobrecimiento que vienen sufriendo los idiomas y cuya última etapa es el movimiento ultramoderno de simplificación a que están entregados muchos centros de cultura, para obtener la adopción de lenguas básicas. Es el esclerosamiento de la actividad intelectual confinando con la rigidez de la muerte.

confusión en que radica toda "idolatría", en el sentido propio de la palabra. Un símbolo del que sólo se toma la forma exterior se convierte en una imagen vana ("éidolon"); conservarlo no es más que una "superstición". Tal es el caso de los vestigios de tradiciones cuyo sentido se ha perdido.

Rito y símbolo son elementos esenciales de toda iniciación, están ligados por su misma naturaleza y se encuentran invariablemente asociados a todo lo que presente carácter tradicional. Como tales su origen es, como la misma doctrina, "apaurushêya", no humano. Entendido como figuración gráfica, que es su forma ordinaria, el símbolo no es más que la fijación de un gesto ritual, y, al mismo tiempo, el trazado del símbolo se hace regularmente en condiciones rituales. Además de los visuales hay símbolos sonoros. Estas dos categorías fundamentales dicen relación con el espacio y el tiempo, respectivamente, en virtud de las facultades sensibles a que están vinculados. Pero la dualidad simbólica es complementaria y no oponente; los símbolos tienen un "sentido inverso", aparte de la multiplicidad de aspectos que pueden revestir. De esto se sigue que el simbolismo nunca puede ser objeto de sistematización.

El simbolismo se basa en el principio de una relación de analogía o correspondencia entre la idea que se trata de expresar y la imagen, gráfica, verbal o de otro género, mediante la cual se expresa. Aún más generalmente el verdadero simbolismo, lejos de haber sido inventado por el hombre, se halla en la misma naturaleza, o más bien dicho, **la naturaleza entera no es sino un símbolo de las realidades trascendentes.** La índole y razón de estas correspondencias y manejo de los símbolos forma parte del "arte sacerdotal". El arte "profano", en cambio, comienza cuando los griegos, por haber perdido el sentido hierológico de los mitos primitivos, introdujeron en sus obras lo meramente imaginativo, procurando agradar y no instruir. A propósito del valor significativo del símbolo Guénon insiste en las limitaciones inherentes al pensamiento filosófico, especialmente entre los modernos que son los más satisfechos de los hombres en cuanto al poder comprensivo de sus "teorías", a pesar del espectáculo de batracomiomaquia que ofrecen con la pugna de sus sistemas. La filosofía, dice, es una forma de pensamiento correspondiente a un punto de vista muy especial y limitado, válida únicamente, a causa de su carácter profano, dentro de términos muy circunscriptos. Por ser discursiva la filosofía es algo exclusivamente racional, sin que ni siquiera abarque la totalidad del dominio propio de esta facultad. Mas el valor de la razón es relativo, como lo indica la etimología de "ratio", "relación". Negándose a aceptar lo que excede la razón humana la filosofía se autolimita, sin perjuicio de intentar posteriormente reasumir la consideración de otros planos de la realidad, a los que, por una inconsecuencia propia de su vanidad, trata de vaciar de todo contenido que no sea el que ella misma determina por anticipado. Gracias a lo cual, en

muchos de los más encomiados sistemas, como el kantismo, buena parte de la teoría se resuelve en puras tautologías. El símbolo, en cambio, es un soporte para elevarnos al conocimiento de verdades sobrenaturales o metafísicas, como nos invita a hacerlo, por otra parte, la palabra del salmo: "Coeli enarrant gloriam Dei". El origen del símbolo está en la obra misma del Verbo divino, primero en la "manifestación" universal, luego en la Tradición primordial que es, igualmente, "revelación" del Verbo; por último esta Tradición se incorpora a símbolos que se han transmitido de época en época. La filosofía es obra de individuos cuya existencia no remonta más allá del siglo VI antes de J.C., sin que pueda admitirse, como pretende Hegel por ejemplo, que esto sea signo de una racionalización creciente, producto de un proceso que él llama objetivación del Espíritu absoluto. Humana e individual, la filosofía es pura "sabiduría humana", es decir, en el fondo bien poca cosa, a pesar de todas sus pretensiones.

En los cuatro "legoména" que anteceden puede verse una especie de introducción a las doctrinas de que Guénon se hizo intérprete desde su primera publicación en 1921. La enseñanza misma exige otra exposición. En su libro inicial que, como he dicho, fue **introduction générale à l'étude des doctrines hindoues**, el autor declaraba que se proponía precisar y desarrollar ciertos puntos del pensamiento oriental, por entero incomprendido por los "orientalistas" europeos, en una serie de estudios metafísicos. Pero tres volúmenes siguientes fueron dedicados a historiar y criticar movimientos antitradicionales como la secta teosófica y el espiritismo y a examinar los contrastes y oposiciones entre Oriente y Occidente. La parte expositiva de las doctrinas tradicionales está en **L'homme et son devenir selon le Védānta, Autorité spirituelle et pouvoir temporel, La métaphysique orientales** y **La Grande Triade**. Otros nueve volúmenes son exposiciones variadas sobre el simbolismo tradicional y análisis de la decadencia espiritual de Occidente y los peligros que entraña el desvío de éste para toda la humanidad.

Bien que sea manifiesta la total coherencia entre la parte doctrinaria y la dedicada a la exégesis simbólica, cabe preguntarse si su exposición es auténtica, o para usar su mismo término, ortodoxa, con relación a la de los legítimos intérpretes de tales tradiciones. En cuanto al islamismo ello parece fuera de duda, por su vinculación directa a la comunidad moslem. Su estima por el sufismo se revela en los encomios que tributa a Mohyiddin Ibn Arabi, a quien llama el más grande de los maestros espirituales del esoterismo musulmán y cuyas obras cita con frecuencia (4). Entre 1909 y 1910 estuvo en contacto con represen-

(4) En apología de Abenarabi rectifica Guénon una expresión de Asin Palacios y dice que es el más grande de los maestros del esoterismo musulmán. Sin embargo, en **El Islam cristianizado** Asin no tiene dificultad en escribir que concentra su estudio del sufismo en la figura y doctrina de Ibn Arabi por considerarlo "uno de los 'mystici majores' del Islam".

tantes del hinduismo y del taoismo, estos últimos casi seguramente a través de su amigo y colaborador el marqués Albert de Pouvourville. Éste había recibido la iniciación taoista en el Tonkin, de manos, según entiendo, de Nguyen The Duc, Luat, Tongsang del rito de Laotsé (y miembro de la familia reinante Nguyen, en el gobierno desde fines del siglo XVI). El vínculo con los hindúes ha sido mantenido en reserva, quizás por decisión de éstos tomada a raíz del poco afortunado resultado de las relaciones mantenidas con el marqués Saint-Ives d'Alveydre ⁽⁵⁾.

Las autoridades alegadas por Guénon en las referencias a la doctrina védica son de tan rígida ortodoxia que hasta repetía las aserciones de Shankara acerca de la heterodoxia budista. Las afirmaciones de Guénon fueron reproducidas textualmente por Grousset en su **Histoire de l'Extrême Orient**. Fuera del gran doctor shaiva los pasajes que utiliza son de los Brahmanas o de los Upanishads y, en general, pertenecen a la "shruti" que abarca todos los textos védicos y forma lo que nosotros llamaríamos la "Revelación". De la "smriti", parte proveniente de la reflexión humana pero directamente anexa a la "shruti", utiliza los "darshanas" o puntos de vista de la doctrina, que ocupan el primer lugar en los escritos de esta serie. En cuanto al taoismo se vale sólo del Yi-King y de los tres Tsé (Maestros) del canon: Lao-Tsé, Li-Tsé y Tchoang-Tsé.

El saber tradicional no es vanamente especulativo, "desinteresado", como pretende serlo la filosofía occidental. Ésta altera y trastrueca la noción aristotélica del "bíos theoretikós" y, partiendo de una concepción homocéntrica, procede como si todo bien o toda verdad fuesen temporales y de medida humana. Platón refutó ya la tesis de Protágoras enseñando que "Dios es la medida de todas las cosas" y no el hombre. Y el Estagirita dijo: "Conocer y saber, para conocer y saber", pero añade enseguida: "La ciencia suprema, la del conocible por excelencia, es la que conoce en vista de qué fin debe hacerse cada cosa. Este fin es el bien de cada ser y el soberano Bien... porque el bien, es decir, el fin, es una de las Causas primeras. Este supremo Deseable es el supremo Inteligible, causa final que mueve como objeto del amor, Principio del que están suspendidos el cielo y la tierra". Aris-

⁽⁵⁾ La interesante historia de estos contactos podría servir de anexo a los estudios del mismo Guénon sobre las intimidades metalógicas de ese mundo de sombras y sueños. Los escritos de Saint-Yves atrajeron, parece, el interés de los brahmanes y éstos delegaron al Pandit Hardjif Scharipf para que se vinculara al autor de las "Missions". Así aprendió éste el sánscrito, lo mismo que Paul Sédir. La *Mission de l'Inde de Saint-Yves* y los escritos de Sédir decepcionaron, sin duda, a la jerarquía brahmánica que deseaba "provocar un despertar tradicional en Occidente". Como esto ocurría en 1888 no cabe duda que la causa inmediata de ese interés debió ser la nefasta actividad de la Sociedad Teosófica, fundada en 1875, y cuyos estragos, sufridos principalmente por Occidente, no dejaban indemne a la India misma donde reclutaba elementos disidentes, y deformaba el ritual y la enseñanza, al par que, como ha mencionado Guénon, servía a ciertos intereses de política colonial no menos repudiables.

tóteles continúa así la tradición socrática. Pero nuestra profana filosofía pone el supremo inteligible y el supremo deseable en el desarrollo indefinido de la autarquía humana. Paul Oltramare, profesor en Ginebra, advierte lo siguiente: "C'est le trait commun de la pensée hindoue, qu'elle soit hétérodoxe ou qu'elle soit brahmanique, que l'intérêt qu'on professe pour les problèmes de la métaphysique ou de la philosophie religieuse n'est absolument pas scientifique. Tous les systèmes se présentent aux adeptes comme autant de méthodes rivales pour faire son salut. Les 'rationalistes' du Sankhya eux-mêmes ont pour objet principal l'émancipation de toute existence finie et souffrante". Y lo mismo hay que decir del pensamiento y la aspiración que animan a las otras tradiciones orientales. El objeto y fin del entendimiento y de la vida es lo que el hindú llama "moksha", que se traslada "liberación", como he dicho. Guénon niega que esta idea equivalga a la de "salvación" propia del cristianismo, así como niega que nuestro concepto de "religión" tenga el mismo alcance que "tradición". "Moksha", pues, o "mukti", es la liberación del ser que ha dejado atrás los lazos de la existencia condicionada, no solamente la humana sino bajo cualquier modo limitado que sea, llegando al "yoga", o sea a la "unión", con el (o más bien con "lo") Incircunscripto, con el Principio Supremo. Esta unión, dice Shankarâchârya, es fruto exclusivo del conocimiento, no de la acción, porque como ésta no se opone a la "avidyâ", o ignorancia, no puede apartarla, al paso que el conocimiento disipa la ignorancia, como la luz disipa las tinieblas. Para la Vêdanta la ignorancia es la raíz y causa de toda limitación, y como la individualidad se caracteriza por sus limitaciones, al destruirse todo límite la individualidad también desaparece. En ese "tránsito más allá de toda forma" el ser obtiene el estado supremo e incondicionado, o sea lo que la rama islámica denomina "la Identidad Suprema", y el taoísmo "tchenn jen", u "hombre divino", "hombre espiritual". Este hombre se ha librado de "la rueda de la existencia", o como dice la escuela Mahayana, es "el que no vuelve ya", a saber, a otro estado de existencia cualquiera que sea. Por eso "Tchenn jen" es el más alto grado de la jerarquía taoista. Corresponde a la caracterización de ese mismo super estado la condición de **Adam Qadmon**, que es el "Hombre Universal" de la Cábala. Como se ve aquí se predica una verdadera teogonía del hombre. La enseñanza supone a éste participante, como Atma, del más alto estado de Brahma, anterior y superior al Ser ("Chaturtha"), en el cual residen: las posibilidades de manifestación, en cuanto no se manifiestan, las posibilidades de no manifestación y el Principio supremo de ambas, que es la Posibilidad universal, total, infinita y absoluta.

La liberación, objeto de la vida, es, en substancia, el objeto de la tradición. Y la tradición que es, recordémoslo, "apaurusheya", de origen sobrehumano, no trasmite desde la eternidad otra enseñanza de mayor momento que ésta. La rígida fórmula de la Identidad es el tema (reiterado a veces como refrán) de todas las Upanishads. Así la Chân-

dogya, III,14,4: "Esa ma âtmâ — antar hridaye, etad brahma: esta alma que está dentro de mi corazón, es el mismo Brahma". Y en ib. VI,8,7: "Sa ya eso nimā... tat satyam, sa âtmâ. **Tat tvam asi**: Esta esencia sutil... es la única realidad. Y tú mismo **tú eres Eso**". La liberación tiene la Identidad posible como presupuesto. Pero antecedente tal no puede ser y no es invención de mortal. Sólo el Principio mismo puede volverse a sus criaturas y comunicarles la doctrina que aterroriza a Maitreyi, la mujer del brahman Yajnavalkya, en la Brhad Aranyaka, a causa de no comprenderla.

Como la tradición se dirige a hombres, predomina en ella la exposición cosmológica que remata, naturalmente, en una antropología. No significa esto que en la doctrina total el hombre ocupe un lugar especial ni superior, puesto que el suyo no es más que uno de los múltiples estados que el ser reviste en el proceso de la manifestación. Para el espíritu metafísico de la tradición ni el hombre, ni el cosmos son nada frente al Principio, porque éste infinitamente obra en su actividad "no activa", produciendo y reabsorbiendo los seres. Así es que el fin de la doctrina es, siempre, el "Conocimiento Divino", la "Brahma Vidyâ", en cuanto Realidad "no calificada" ("ninguna"), "más allá de toda distinción" nirvishêsha"). De tal manera antropología y cosmología sólo sirven de simples "soportes" para elevarse hasta el Conocimiento trascendente, o, en sentido inverso, a título de aplicación de la Verdad principal. Guénon advierte: "En todos los casos no debe verse, en cuanto se refiere a los seres limitados, nada más que una especie de "ilustración" destinada a hacer más fácil la comprensión de lo "no manifestado", objeto esencial de la metafísica".

Si el hombre y el cosmos pueden servir de puntos de partida para el Conocimiento y la Realización es porque son "reflejos" de la luz originante, porque simbolizan su acción causal y, además, porque están unidos al Principio a través del Si que es como un primordial "tópos ónton" del que cada ser recibe su realidad inmediata. La relación de cada cosa al Si es la condición de su existencia, sin que ello acarree relación del Si a cosa alguna. "Atmâ (igual al Si) no entra jamás en la manifestación. Todo lo manifestado es debido al Atmâ, pero él mismo no es manifestado por nada". Esta es una de las expresiones con que las tradiciones auténticas, de que habla Guénon, rechazan la acusación de panteísmo que, por falta de adecuado examen, arroja sobre ellas la filosofía occidental. Queda, sin embargo, en pie el ideal de la reabsorción de lo individual en lo Universal como meta definitiva del espíritu creado.

Fuera de lo que Guénon expone y utiliza del saber tradicional mismo queda lo que constituye la enseñanza propia de este "gurú" occidental. Considero peculiar de la "misión" de Guénon (como la llaman sus admiradores) haber sostenido en forma constante la identidad fundamental de todas las tradiciones, así como el caracterizar la im-

portancia respectiva de ellas por la mayor o menor pureza de los principios metafísicos en que están o han estado fundadas. Aspectos subordinados son el de que las tradiciones no exclusivamente metafísicas comportan, necesariamente, un "íntimo" al par de un "éxtimo", o sea un "esoterismo" como núcleo del exoterismo vulgar y que los "altos grados" de las jerarquías tradicionales, en las épocas de integridad iniciática, tienen siempre conciencia de la identidad substancial del saber y, por consiguiente, de la íntima comunicabilidad de todas las tradiciones. De esto último deriva que tras haber afirmado que la forma religiosa occidental del catolicismo es una rama tradicional auténtica y que las posibilidades de reconstituir la tradición se hallan en la vuelta, lisa y llana, al catolicismo de la época de la Cristiandad, en sus últimas publicaciones considerara perdidas las esperanzas de tal restauración por la incomprensión de que daban muestras, según él, las autoridades de la Iglesia.

El material documental y los conocimientos que este autor pone de manifiesto, no solamente en sus libros sino en la multitud de artículos publicados en diferentes revistas y, sobre todo, en **Études Traditionnelles**, acerca de asuntos hasta hoy por nadie (que se sepa) tratados en forma tan coherente y con tal penetración, constituyen no pequeña parte de la admiración que, inevitablemente, provoca la persona y la obra de Guénon. No es menos notable la invariable sencillez y el desdén personal por cualquier forma extrínseca de éxito de que siempre dio muestras, así como la energía para sostener su punto de vista, la total lucidez de sus exposiciones, análisis y críticas y la atmósfera de impersonalidad en que mantiene su juicio, siempre buena garantía de una pura preocupación por la verdad de las doctrinas. Al llamarlo "gurú", Ananda Coomaraswamy ha querido atestiguar la importancia de la función llenada por Guénon. También Marco Pallis lo honra con un nombre importante; lo menciona como un "gran 'jnânin' (sabio)". Por mi parte considero trascendental la época que ha hecho posible la aparición de una personalidad como la de Guénon y la publicación de una obra como la suya, suerte de mistagogia teórica de alcance universal. Prescindiendo de los interrogantes que plantea la enunciación de ésta, para el católico, la posición especial desde la que Guénon trata del misterio del ser y del no ser parece relativa a las luchas espirituales de los últimos tiempos, cosa que, por lo demás, admite él mismo. Algunos, como Frank Duquesne, convertido reciente, no titubean en considerarlo como corifeo del misterio de iniquidad. Esto es anticiparse al juicio del único magisterio calificado para lanzar anatemas. Dejando de lado apreciaciones fáciles y, en definitiva, superficiales, creo mucho más útil examinar lo que puede ofrecer de positivo una "teoría" en que se puede muy bien excluir lo inverificable, para atenernos a lo que se aproxima al pensamiento católico, desde que las diferencias son puestas de manifiesto por el mismo autor, sin restricciones, y hasta exageradas. Porque es menester admitir que,

esencialmente, lo más importante de esta obra, tanto en las opiniones personales del expositor como en el contenido mismo de las tres grandes tradiciones subsistentes, es la afirmación del sentido "sagrado" del universo y del hombre y el absurdo radical de todo agnosticismo y la miseria incurable de todo racionalismo. 'No hay "vida ordinaria", dice Guénon en un magnífico capítulo, hay sí, un punto de vista racionalista, materialista, que considera al mundo accesible a los sentidos y, según cree el burgués dominado por la ciencia, como un "sistema cerrado" dentro del cual ese hombre se cree seguro y al abrigo de toda influencia superior. Pero tal tipo de hombre y de cultura son una verdadera anomalía en toda la historia humana, casi una monstruosidad, a la cual los acontecimientos mismos se encargarán, a breve plazo, de hacer desaparecer en una disolución cuyos elementos residen, precisamente, en ese sentido materialista de la vida. Desde este ángulo Guénon aparece como un hierógrafo excepcional y lo que su pensamiento tiene de distinto al catolicismo no debe autorizarnos a rechazar sus aserciones sin estudiar lo que contienen de importante y de verdadero.

Comentar críticamente los datos del saber tradicional y las ideas de Guénon (cosas distintas, como dije) es materia de otro u otros trabajos. Pero no terminaré sin consignar que, en mi opinión, es dable esperar un fruto de la confrontación de tales doctrinas con los principios de la filosofía perenne, semejante al que en los siglos XII y XIII logró la metafísica europea al asimilar el aristotelismo, pero que ello será posibilitado sólo cuando se haya llegado a formular una antropología más comprensiva que la que debemos a la limitada y negativa ciencia moderna.

RODOLFO MARTÍNEZ ESPINOSA

Libros Recibidos

- HAAG Herbert, Breve diccionario de la Biblia, Herder, Barcelona, 1976, 562 pgs.
- DESROCHE Henri, Sociología de la esperanza, Herder, Barcelona, 1976, 214 pgs.
- AUBERT Jean Marie, La mujer. Antifeminismo y cristianismo, Herder, Barcelona, 1976, 220 pgs.
- ABRAHAMS William, Las mejores novelas cortas de 1972. Premios O. Henry, Pleamar, Buenos Aires, 1976, 339 pgs.
- VILLEGAS Osiris Guillermo, Tiempo Geopolítico argentino, 2ª ed. Pleamar, Buenos Aires, 1975, 210 pgs.
- SANZ Pablo R., El espacio argentino, Pleamar, Buenos Aires, 1976, 380 pgs.
- ALLEN Walter, El sueño norteamericano a través de su literatura, Pleamar, Buenos Aires, 1976, 254 pgs.
- KIRBY Michael, Estética y arte de vanguardia, Pleamar, Buenos Aires, 1976, 214 pgs.
- ZINNI Ricardo, La segunda fundación de la república, Pleamar, Buenos Aires, 1976, 269 pgs.
- CASTELLANI Leonardo, Cristo ¿vuelve o no vuelve?, 2ª ed., Dicio, Buenos Aires, 1976, 300 pgs.
Elementos de metafísica, 2ª ed., Penca, Buenos Aires, 1977, 201 pgs.
- CIRINO Julio Alberto, Argentina frente a la guerra marxista, Riplatense, Buenos Aires, 1974, 167 pgs.
- URRUTIA José Luis de, S. J., Para... y medita. Temas cristianos 1, Studium, Madrid, 1975, 296 pgs.
Enfoques católicos. Temas cristianos 2, Studium, Madrid, 1975, 407 pgs.
Nuevo devocionario. Guía de caminantes, 2ª ed., Studium, Madrid, 1976, 703 pgs.
Esto es el cristianismo, Mensajero, Bilbao, 1964, 172 pgs.
Para ser mejor, 3ª ed., Egda, Madrid, 1976, 77 pgs.
Espiritualidad postconciliar (según el Corazón de Cristo), Sal Terrae, Santander, 1972, 443 pgs.
- PINCEMIN Roberto, Antimodelo. De la democracia de masas a la democracia orgánica por los patrimonios profesionales, Forum, Buenos Aires, 1976, 113 pgs.
- MASSINI Carlos Ignacio, Ensayo crítico acerca del pensamiento filosófico-jurídico de Carlos Marx, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 128 pgs.
- BEVERAGGI ALLENDE Walter, Del yugo sionista a la Argentina posible, CNA, Buenos Aires, 1976, 136 pgs.
- ZAPATA GOLLAN Agustín, La hija de Garay. Sus últimos años y su muerte, Dpto. de Estudios Etnográficos y Coloniales del Ministerio de Educación, Santa Fe, 1976, 57 pgs.
- SAN BASILIO (atribuido), Admonición a un hijo espiritual, Cuadernos Monásticos, Victoria, 1976, 17 pgs.

BIBLIOGRAFIA

R. - L. BRUCKBERGER O. P. **Carta abierta a Jesucristo**, Emecé, Buenos Aires, 1974, 173 pgs.

Un libro encantador, lleno del más sano y chestertoniano humorismo, es el que acá presentamos. El A., con el más absoluto desenfado, y empleando aquella libertad de espíritu que es tan propia de los hijos de Dios, le escribe a Jesucristo y le cuenta cómo está su santa Iglesia. Bruckberger — que se sabe anticonformista y vive lo que él llama “un exilio interior dentro de la Iglesia de Francia” (p. 155)— le dice al Señor que las palabras que Él ha venido a traer a la tierra — pecado, gracia, redención — han perdido su sentido, son como monedas gastadas que no dejan ver su esfigie original y por consiguiente es menester desosidarlas.

1. Una Iglesia en crisis

Expone el A. con sangrientas palabras la crisis terrible en que se agita la Iglesia de nuestro tiempo. Entre Jesús y la Iglesia, su esposa, no hay todavía “divorcio” pero sí un cierto malestar, como si fuera una pareja que ya no se entiende! Vivimos una época en que la herencia es progresivamente dilapidada; se habla, se habla, y se va tirando todo por la borda: el latín, el Credo, el celibato, la autoridad del Papa, el catecismo tradicional... “¡Todos esos trastos al desván! Y al fondo del desván, Santo Tomás de Aquino y su Suma. Es normal: de todos los doctores de la Iglesia es el más inteligente, el más completo y tal vez también el más místico, el que mejor nos ayudaría a poner orden en los espíritus” (pp. 137-138).

No que R. L. B. dude de la indefectibilidad de la Iglesia, fundada en la promesa de Cristo, pero ello no significa que no pueda quedar algún día reducida a un pequeño número, “a un puñado de fieles inflexibles y despreciados por todos, pudriéndose en una mazmorra; esa será todavía la Iglesia, tu Iglesia, tu Esposa bienamada, en medio de la apostasía universal” (p. 48). Más aún: “La apostasía estará tan generalizada que los apóstatas se seguirán proclamando fieles y que tus fieles dudarán de su fidelidad” (p. 49).

2. El temporalismo

¿En qué consiste últimamente esta crisis? En una suerte de pérdida gczosa de la identidad, con la pretensión de diluir todo el orden sobrenatural en un temporalismo enervante. El A. trae a colación el ejemplo de una religiosa de Montpellier que se vanagloriaba de haber trabajado meses y meses en una fábrica sin que nadie hubiese sospechado que era religiosa; qué triste, le dice a Jesús, “considerar el

estado religioso, ese estado que consagra el hecho de pertenecerte, como eran consideradas no hace mucho tiempo las enfermedades venéreas, que llamábamos 'vergonzosas'" (p. 112). Esta tendencia a perder la propia identidad con la consiguiente polarización en lo puramente temporal ya había sido profetizada por Dostoievski en su parábola del Gran Inquisidor, donde el profeta ruso desmonta el mecanismo de la apostasía: volcar a la Iglesia a las tareas temporales de asegurar la salud y la prosperidad material, procurando un mundo que sienta cada vez más necesidad de higienistas y de biólogos, pero no de santos; una sociedad cuyo fin sea alimentar al hombre, hacerlo gozar de la tierra, y convencerlo de que si tiene todo eso no puede dejar de ser feliz. Para una sociedad tal, que desconoce hasta la categoría misma del pecado, ¿qué podrá significar las palabras "gracia" o "redención"? La genialidad de Dostoievski radica en haber previsto que en este proceso secularizante intervendría gente de la Iglesia, del alto clero.

El principal peligro está, según Bruckberger, en "el decaimiento de nivel dentro del clero. El clero vuela bajo y apunta bajo. Como escribía Bernanos: 'Un clero socializante demuestra simplemente que sólo sabe hablar a los estómagos'. ¿Qué esperar de una 'pastoral' que apunta al hombre por debajo de la cintura?" (p. 82). No se diga ya, como en las letanías del Sagrado Corazón: "Corazón de Jesús, rey y centro de todos los corazones" sino "Rey y centro de todos los estómagos"! (ibid.). Pero eso no es el cristianismo, ni es el intento de Jesús: "Estás convencido —le dice el A.— de que si la profesión de fe en tí curara el cáncer y previniera infaliblemente contra él, todo el mundo sería cristiano, no cesaríamos de oír cantar el Credo por la radio, incluso en latín si fuera más seguro. Ese no era tu estilo, en absoluto. No eres una droga, una farmacopea. Eres ese sol que uno espera, cuando tiene la paciencia de ir hasta el fin de la noche" (p. 100).

La reducción al temporalismo trae consigo graves consecuencias. Una de ellas, y no la menos importante, es la **desaparición del sentido de pecado**. Antes el criminal era considerado un pecador: ya ofendiera a un hombre o a la sociedad, Cristo era el primer Ofendido, y por eso el criminal arrepentido pedía primero perdón a Cristo. Por otra parte, paradójicamente Cristo estaba en cierto modo del lado del criminal, de quien se volvía el último refugio, de quien era el redentor. Hoy cualquier crimen es diluido en una responsabilidad colectiva: la culpa la tiene la pobreza, la herencia, el analfabetismo. Pregúntase el A. qué haría Cristo si volviera y viera esto: "Me parece que lo que podrías hacer en primer lugar es rehabilitar al criminal, devolverle la responsabilidad de su crimen, restaurar el crimen en su calidad específica de pecado y al criminal en su dimensión de ofensor de Dios.

Diez mil veces mejor ser el peor de los criminales en tu mundo que el más virtuoso de los hombres en una sociedad totalmente higiénica y sin responsabilidad" (p. 91). Porque así el hombre puede restaurarse.

Otra consecuencia del temporalismo es la **minimización de los milagros** en aras de la ciencia. De hecho, los milagros seducen al hombre y lo hechizan. Pues bien, el progreso científico tiende a suplir este hechizo y comunicarle al hombre el poder indefinido del milagro. En el orgullo de los científicos modernos, que intentan vencer las leyes de la naturaleza, hay una búsqueda de la propia apoteosis. "Sin ti y contra ti, he ahí al hombre deificado. Y no hay otro Dios más que él: está venciendo la enfermedad y la miseria; cree que vencerá a la muerte" (p. 95). De este modo, la ciencia aparece como la verdadera solución de los problemas terrenos del hombre. Y en comparación con los "milagros" de la ciencia, realmente "útiles" para la humanidad, se objeta a Cristo que hiciera milagros no para arreglar los problemas temporales sino simplemente para llamar la atención sobre otras cosas: por ejemplo, multiplicó los panes no para ofrecer una solución total al problema del hambre sino para dar una lección sobre la Eucaristía. Hizo, pues, milagros "inútiles", y dejó de hacer los milagros realmente necesarios: por ejemplo, bajar de la cruz, a pedido del mal ladrón. La ciencia moderna corregirá este error, con la ayuda de la nueva Iglesia terraquizada (cf. pp. 93-96).

3. Un Cristo tergiversado

El hecho de que Cristo haya exaltado todo lo que el hombre naturalmente aborrece, como la cruz, el dolor, y sobre todo lo que nuestra civilización moderna ha jurado eliminar ("¿No era necesario que Cristo sufriera y muriera, y que así entrara en la gloria"?) hace que, en aras del antedicho temporalismo, se vaya produciendo una suerte de tergiversación de Cristo y de su mensaje. Se lo acusa a Jesús de haber dicho tan claramente lo que ha dicho, y de no haber dicho lo que habría tenido que decir. Claro que para "defenderlo" aparecen abogados "que hacen valer las circunstancias atenuantes y que tal vez lo que dijiste quería decir otra cosa, quería decir lo que habría habido que decir. Es lo que llaman hoy día la exégesis" (p. 52). Y por eso buena parte de la catequesis, de la prensa "católica", de la radio "católica" nos transmiten "más bien que tu enseñanza y tus ejemplos evangélicos, los guisos insípidos de una opinión pública generalmente a la deriva" (p. 54). Se tiene la sensación, afirma el A., de que Jesús, el verdadero, se ha ido, ha echado la llave a la puerta y se ha mudado. "Por otra parte los curas, en su mayoría, deben percibirlo muy bien. Tienen la sensación del vacío, un vacío atroz, irremediable, entonces hacen aún

más ruido para llenar ese vacío, hablan, se agitan, se menean, cantan a voz en cuello, a grito pelado, y qué cantos, Señor . . ." (p. 58).

Se da, pues, un pecado de omisión (porque no se predica la auténtica doctrina de Cristo sino otra), pero se da juntamente con una constante invocación del nombre de Cristo. Y esto es lo más grave. Es una impostura que envenena la teología moderna y hasta los catecismos. "Cuando se dice 'Jesucristo' puede tratarse de tí, puede muy bien tratarse también de **otro** Jesucristo que no eres tú. Cuando se dice 'el Evangelio', puede tratarse de los cuatro Evangelios que conocemos . . . Pero puede muy bien tratarse también de **otro Evangelio**, de **otra 'buena noticia'**, que cuidan mucho de declararnos francamente, pero que uno termina por adivinar entre líneas" (pp. 63-64). El primer sentido es el tradicional, el que se descubre leyendo cándidamente los Evangelios, el mismo que transmitieron los Apóstoles, y el que aceptaron millones de católicos durante veinte siglos. Pero hay un segundo sentido, apto para los espíritus "modernos" que no creen lo que creyeron los viejos siglos idiotas que se aprovecharon de la estupidéz de los pueblos, a saber: algo pasó hace dos mil años, algo se puso en marcha que hay que llevar adelante aunque no se sepa bien a dónde va a parar. "¡Ay! si hablaran un lenguaje así de claro, el pueblo cristiano los vomitaría con horror. Pero son sin duda incapaces de tener un lenguaje claro. Es más difícil obtener de ellos hablar claro que hacer rodar derecho un huevo duro. Están estructurados así. Hay algo en su anatomía, como en la de los cangrejos, que los vuelve oblicuos, alérgicos a la línea recta" (p. 69).

Se conserva a Cristo, pero tergiversado, útil por una razón social, cuya firma se impone en todos los bancos, "Entonces te desplazamos, te transportamos al final de los tiempos, a la cima del Progreso . . . ¿Por qué no llamaríamos a ese punto culminante, forzosamente culminante — ¡progreso obliga! — con tu propio nombre, Jesucristo? Así todo el mundo estaría contento. Sería mucho más moldeable . . . Los cristianos se encontrarían de nuevo en el movimiento de la historia, ¿no es lo esencial que no pierdan el convoy del mundo moderno? ¡Ahí tienes una buena noticia! Es de esta buena noticia de lo que queremos hablar cuando seguimos hablando de Evangelio. Y cuando decimos que un cristiano es un hombre de fe, queremos decir que cree en tu reaparición, en tu advenimiento, como en una floración de la historia humana al final de los tiempos. Pero tú no estás por encima de la historia, formas parte de ella, ya no eres el Verbo creador del comienzo, somos nosotros que te creamos un poco mejor cada día, deberías al menos distinguirnos con un poco de gratitud. Cuando hablamos de tu resurrección queremos decir que esa aspiración hacia lo que va a venir renueva nuestra alma . . . Por otra parte, tu verdadera grandeza no es ser un personaje histórico, es ser un personaje mítico.

Ya no eres, jamás has sido un personaje, un individuo, una persona concreta, eres el Hombre mismo en su supremo grado de excelencia, el Hombre divinizado. No Dios que se ha hecho Hombre sino el Hombre mismo que se hace poco a poco Dios, y no hay más Dios que él. Es a ese hombre por venir a quien invocamos cuando decimos Jesucristo... La verdadera 'Theotokos', la Madre de Dios que te concebirá, ya no es esa joven de Israel que vivió hace dos mil años, y que fue luego aclamada en los Concilios, es desde ahora la Historia, la humilde y terrestre historia de la especie humana que va forzosamente en el sentido de un Paraíso colectivo y de una sociedad fraternal... ¡Todo el resto son pamplinas! Lo toleramos por las buenas viejecitas que chochean..." (pp. 64-74).

Esto ya no es, evidentemente, la doctrina de Cristo. Por más que se use un vocabulario aparentemente cristiano el contenido es ajeno a la fe católica. "Los que vociferan ahora en tu Iglesia, nos damos cuenta, y tanto, de que piensan en sus teorías, que las acarician, que las aman, que les sirven para masturbarse el espíritu, pero que no piensan jamás en ti, que no te aman... ¿Tal vez estás hartos ahora, ya no das más, estás hasta la coronilla de ser servido sin ser amado?" (p. 79). Es la peor de las apostasías: traicionar a Cristo pero en su nombre (cf. p. 49), usar a Cristo para hablar de todo salvo de Él. En expresión de Santiago es una suerte de adulterio: "Adúlteros, ¿no sabéis vosotros que amar al mundo es odiar a Dios?". La Escritura emplea la palabra "adúltero" para designar a aquellos cristianos que intentan conciliar dos fidelidades incompatibles (cf. pp. 149-150). De ahí su reiterado ataque contra las tajantes fórmulas de los Símbolos, cuya aceptación hace imposible esa doble fidelidad. Afirmaciones "dogmáticas", las llaman, con cierto aire sobrador. "Debo decir que existe un placer particular en recitar las fórmulas tan difamadas por los sabihondos. Nos encanta" (p. 77).

Si, como enseña S. Juan, es Anticristo aquel que no confiesa a Jesús, bien podemos decir que todo "el intento modernista actual, en el seno mismo de la Iglesia, está signado por el Anticristo" (p. 99); "suspender toda la esperanza del cristianismo a un Cristo que todavía no se ha hecho carne, pero que vendrá sólo al fin de los tiempos como un Cristo mítico y que no será sino la especie humana en su apoteosis, tal es la versión moderna del Anticristo y de su espíritu" (pp. 99-100).

Tan decidida tendencia a la total horizontalización de la Iglesia hace pensar al A. si no se irá acercando el día en que se verifique aquella terrible frase de Jean Guittou: "Podría aparecer en los tiempos futuros un catolicismo ateo que no sería muy diferente del comunismo ya que, en las dos perspectivas, el hombre individual y colectivo reemplazaría a Dios, y el En Adelante tomaría el lugar del Más Allá" (cit. p. 80). Este futuro horripilante ¿no estará quizás profetizado

en la actual realidad de la Iglesia cismática dependiente del Patriarcado de Moscú, que se ha vuelto simple instrumento del brazo secular para oprimir a los que no renuncian a confesar su fe? (cf. pp. 98-99).

4. Los responsables de la crisis

Lo más grave, según Bruckberger, es que los católicos que van a la deriva, por querer seguir "la corriente" —olvidando que Cristo siempre estuvo contra la corriente (de judíos y gentiles) (cf. pp. 121 y 159), no parecen percatarse de la gravedad de su situación. Porque el desastre producido es enorme: seminarios vacíos, catequesis bastardeada, sacramentos en desuso. "Ante tal situación cualquier empresa cerraría el negocio y dejaría cesantes a todos los responsables o, bien cambiaría sin titubeos, haría un estudio leal del mercado, confesaría públicamente que ha equivocado el camino y que desde ahora cuidará de dar a los clientes lo que éstos tienen derecho a esperar de esa empresa determinada" (pp. 49-50). Y sin embargo nada de eso sucede. Todos siguen en sus puestos. Y se rehusan a confesar sus errores o, peor aún, según la expresión de Péguy, al modo como los médicos injustos la emprenden con el enfermo, así pastores fracasados la emprenden injustamente con el rebaño (cf. p. 51).

Para el A. buena parte de la responsabilidad recae sobre los así llamados "expertos". "Ante este despliegue de expertos y comisiones... siento borbotar en mí un inmenso regodeo que, en un ser tan grosero como yo, es tal vez el eco de esa alegría en el Espíritu Santo que se apoderó de ti cuando afirmabas tan claramente que tu mensaje escapaba eternamente a los eruditos, que sólo era comprendido por los simples y los pequeños" (pp. 107-108). Hacen experimentos de química pastoral en base a lo que denominan "el hombre de hoy", un hombre a menudo irreal, que sólo existe en los escritorios de los "peritos"; tales elucubraciones de gabinete no encajan luego en el hombre real, de carne y hueso. "¡Qué releen los Evangelios! A tu alrededor se encontraban niños, pescadores del lago, publicanos, prostitutas arrepentidas, pobres gentes, ricos también, pues no te fijabas en la clase social, pero ni la sombra de un experto" (p. 114).

Sostiene el A. que hoy se advierte en la Iglesia un cierto déficit de verdad. ¿No dará pie nuestro comportamiento a aquello que afirmaba André Gide: "Los católicos no aman la verdad"? En nuestro modo de hablar frecuentemente pareciera que estuviésemos escondiendo una parte o toda la verdad, o que asignáramos a nuestras acciones otros fines que los que realmente perseguimos; y cuando alguno se atreve a decir la verdad, fácilmente se lo silencia: "¡Sabemos todo eso pero son cosas sobre las que más vale no decir nada. ¡Eso haría mal a la

religión! ¡Tenemos bastantes problemas como éstos! Toda mi vida he oído tales cuchicheos en las sacristías" (p. 126). No teme el A. agregar que algunos católicos "no sólo no aman la verdad sino que llegan a profesar un odio asesino contra quien ama lo bastante la verdad como para decirla muy alta, sin importarle las consecuencias ni nada" (p. 130).

5. Sentido providencial de la crisis

¿Cuáles serán los planes de la Providencia divina al permitir que se vaya prolongando durante tanto tiempo esta dramática situación? "Me pregunto a veces si el sentido más profundo de la crisis actual dentro del clero no será que, para afrontar lo que debe venir, lo que sentimos venir, has comenzado por aligerar las filas y depurar tu ejército... A los que se quejan de que no hay bastantes sacerdotes, y que habrá menos todavía, responderías de buen grado que aún hay demasiados y que para los enfrentamientos decisivos, es mejor tener consigo sólo a gente absolutamente segura" (pp. 127-128). Al fin y al cabo no fue otro el método del mismo Dios, según nos lo revela la historia sagrada. Gedeón tenía demasiadas tropas para vencer al enemigo: por una serie de pruebas fue reduciendo el número de sus soldados hasta que sólo quedaron trescientos aptos para capturar el inmenso campo de los adoradores de Baal.

No resta otra solución que volver a lo sobrenatural, reaccionando decididamente contra el insensato deseo de quien pretende "cambiar" el cristianismo; al decir de Péguy el cristianismo no es algo que debe ser perfeccionado sino mantenido: los que debemos perfeccionarnos somos nosotros (cf. pp. 160-161). Frente al extravío de nuestro tiempo la indignación es un sentimiento santo: "¡Estamos hartos! ¡Hartos de equívocos! ¡Hartos de patrañas! ¡Hartos por supuesto de que nos tomen por imbéciles! ¡Hartos sobre todo — Jesús — de que te tomen por un infeliz!" (p. 74). Si, por el contrario, cedemos a la oleada pretendiendo "acomodarnos" al presunto "hombre de hoy" seremos finalmente rechazados por los hombres concretos: "Por la debilidad que tenemos ante las preguntas que formulan, por nuestro rechazo de las responsabilidades, nuestro rechazo de dar a la juventud lo que tiene derecho a esperar de nosotros, de los maestros para el pensamiento y de los jefes para la acción, será capaz de organizar un verdadero terrorismo que nos barrerá y nos tratará de la única manera que parecíamos oscuramente desear, a patadas en alguna parte" (p. 151).

Reacción de indignación que, según aquello de León Bloy, es como la efervescencia de la piedad. Pero también reacción de risa. Porque las situaciones que hoy se nos presentan casi cada día desbordan de

comicidad y harían “desternillar de risa a una asamblea de pingüinos” (p. 149). El A. invita, pues, a la risa: “Señor Jesús, da a tu Iglesia de Francia jóvenes capaces de reír locamente. No saldremos adelante de otra manera. ¡Lo que tus catequistas, tus predicadores, tus sacerdotes y tus obispos tienen para contarnos eres tú, tu prodigiosa aventura que viene de la eternidad, que vuelve aquí, tu Evangelio, no otra cosa! Tenemos el derecho a exigir que no salgan de eso. Cada vez que lo hacen para entretener a su grey con la política, la economía, la sociología, las estadísticas, los sondeos, la psicología, la sexualidad, el marxismo, el freudismo y tantas otras cosas que no te conciernen, si el auditorio se desternillara de risa, si fuera presa de una risa inextinguible, es seguro que esos insoportables charlatanes pararían al menos de hablar de cosas fuera de su misión, y de las cuales, por otra parte y felizmente, por lo general no comprenden nada. Señor Jesús ¿es que los franceses ya no son capaces de armar bataholas, esas maravillosas bataholas que comienzan por el zumbido de la avispa, el ruido de sillas, tosecitas irreprimibles y que terminan en risa loca? Tenemos necesidad de bataholas y risa loca para cerrar el pico a los pedantes eclesiásticos, darles pánico, ¡y que vayan a tirarse al río! Te suplico, querido Señor, crea en el interior de la Iglesia de Francia un Molière, un empresario de risa y de sátira” (pp. 117-118).

En fin, un gran libro, que aunque escrito especialmente teniendo en cuenta la situación de la Iglesia en Francia, tiene sin embargo validez universal. No que estemos en un todo de acuerdo con la totalidad de sus ideas y afirmaciones. Pero el conjunto es excelente, una muestra cabal del más puro “humor” kierkegardiano. Un libro que hace llorar y que hace reír. Porque tal es el espectáculo de nuestro tiempo: una tragedia y una comedia. Y tal debe ser nuestra correspondiente actitud: tragicómica. Para que cuando nos riamos demasiado no olvidemos que estamos en presencia de una verdadera blasfemia, y cuando suframos en exceso no dejemos de percibir la veta ridícula del asunto.

P. ALFREDO SÁENZ

EVAGRIO PÓNTICO, Tratado de la Oración. Tratado Práctico. Espejo de Monjes. Espejo de Monjas, Public. de Cuadernos Monásticos, Buenos Aires, 1976, 66 pgs.

La meritoria traducción de algunas obras selectas de Evagrio Póntico pone al alcance del público de lengua hispana el rico contenido doctrinal de este autor eclesiástico de la época patristica.

La presentación que el hno. Enrique Contreras hace de la vida, obra, doctrina e influencia de Evagrio, constituye una valiosa introducción a los diversos tratados y a su comprensión global. Como para muchos Evagrio es un autor desconocido, no estará de más ofrecer aquí los principales datos de su biografía. Nació Evagrio el año 345, en el Ponto. Hombre de vasta cultura, tuvo contacto con San Basilio y San Gregorio Nacianceno. Estando en Jerusalén, por consejo de Santa Melania resolvió entrar en el monacato, para lo cual se dirigió al desierto de Nitria y Celdas, donde conoció a los grandes maestros de la vida monástica que moraban en el desierto de Egipto. Allí experimentó las pruebas, la soledad, la ascesis, la lucha contra los demonios y sus perversos pensamientos. Murió a los 54 años, con fama de santidad. Sin embargo, y con posterioridad a su muerte, Evagrio fue anatematizado juntamente con Orígenes —cuyas obras había leído y admirado— y Dídimo el ciego, en el V Concilio de Constantinopla (a. 553). Por tal motivo los copistas pusieron algunos de sus tratados, libres de las tesis origenistas, bajo el nombre de otros autores, dificultando así la autenticidad de su recopilación. A pesar de haber sido tachado de origenista, no por ello dejó de tener mucho influjo tanto en Occidente como en Oriente.

Dejando a un lado los errores de Evagrio —los cuales se refieren a doc-

trinas que en su época no habían sido todavía definidas dogmáticamente— se trata de extraer todo lo aprovechable que encierran sus escritos. Es lo que han tratado de hacer sus traductores. Los tratados que aquí se publican están libres de error. Jamás Evagrio hubiera consentido en afirmar conscientemente una doctrina errónea y obstinarse en esa posición; más aún, denodadamente contra aquellos “hombres que corrompían a vírgenes con doctrinas heréticas, ternando vana tal virginidad”, exhortando a sus lectores a una franca adhesión al Magisterio: “pero tú, hija, oye los decretos de la Iglesia de Dios y que ningún extraño te disuada” (“Espejo de monjas”).

El primer tratado que incluye el presente volumen está en el comienzo de la historia de los tratados sobre la oración, que hasta entonces no se conocían. Si bien difiere de los actuales por su estilo y estructura, sin embargo, como bien dice en la introducción su traductor, el P. Pablo Sáenz, “a pesar de todo su exterior arcaico, tiene algo muy actual, algo que nos llega con la frescura y la juventud de las obras perennes, y que realmente puede iluminar la vida de oración del hombre de hoy”. Esta obra —que estuvo oculta durante siglos entre los escritos de San Nilo por la razón arriba apuntada— contiene una rica cantera de máximas o sentencias que ayudan a entrar en un contacto más personal con Dios, desarraigando el alma de las ataduras del mundo por la “pobreza de formas”, de modo que el alma, despojándose de todo lo sensible, adhiere a Dios en un grado supremo de inmaterialidad.

El “Tratado Práctico” desarrolla la “*praktiké*”, que es la senda por la que debe transitar el monje para alcanzar la “*apatheia*”, la paz interior. Después de la introducción, donde el A. explica el simbolismo del hábito de los monjes de Egipto, expone las etapas de la senda describiendo la lucha del monje contra el demonio, el cual ataca valiéndose especialmente de ocho “*pensamientos*”: la gula, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, la acedia, la vanagloria y el orgullo. Esta doctrina de Evagrio tendrá un importante in-

flujo en la enseñanza de la Iglesia: con el tiempo los "ocho pensamientos" pasarán a ser los "siete pecados capitales".

En "Espejo de Monjes", el A. enumera breves sentencias dirigidas a los hermanos que viven en los cenobios y a los peregrinos que se alojan en las hospederías. La hna. María Estefanía Tamburini —que lo presenta y traduce— dice muy bien, citando al mismo Evagrio, que "si volvemos a leer Espejo de Monjes es porque, para conocer cuál es nuestro modo específico de evangelizar, estamos persuadidos de que es preciso interrogar los caminos de los monjes que nos precedieron en el bien y regirnos según ellos".

"Espejo de Monjes" es una carta de Evagrio a una virgen a la que quiere hacer entrar en el grupo de aquellas "cinco prudentes" de que nos habló Jesús y a quien promete todas las maravillas que se expresan místicamente en el Cantar de los Cantares. Termina su carta con una exhortación a penetrar siempre más en el misterio de la Santísima Trinidad: "Acuérdate de Cristo que te protege y, cuando adores, no te olvides que su esencia es la misma del Padre, es decir, no olvides a la Trinidad en quien se da una única sustancia".

GASTÓN DEDYN

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

ENRIQUE ZULETA PUCEIRO,
Justicia e igualdad, Speiro, Madrid, 1976, 52 pgs.

El breve trabajo que vamos a comentar, aborda con lucidez, valentía y hasta sus últimas consecuencias, uno de los temas más conflictivos de nuestro tiempo: el de la igualdad y sus relaciones con la justicia. La igualdad es uno de los dogmas laicos de la civilización

moderna y la justicia es concebida sólo en función de su establecimiento; se considera justo sólo aquello que tiende a la nivelación de los hombres y de las situaciones, que consagra el igualitarismo absoluto de la termitera.

Considera Zuleta que este mito de la igualdad total y en todos los órdenes es una consecuencia necesaria de la sociedad de masas. Siguiendo en este punto a Raymond Aron, afirma que toda sociedad industrial de masas está obligada a invocar ideas igualitarias como fundamento ideológico; esto en razón de los rígidos sistemas jerárquicos y de integración de los individuos que las funciones de la sociedad industrial suponen. "Se trata de reconciliar, a través de la (ideología) política, la estructura jerárquica que impone una cada vez más especializada división del trabajo social, con el dogma de la igualdad natural de los hombres" (p. 4).

Pasa luego el A. a estudiar los principales caracteres de la contemporánea sociedad igualitaria: creciente interdependencia de todos los factores que la componen, tecnificación cada vez más generalizada y masificación de sus componentes, caracterizada esta última por "la uniformidad, la ausencia de estructuras jerarquizadas naturales, la manipulación externa de la masa amorfa e inorgánica, el primado de la irresponsabilidad, la indiferenciación de lo individual, la valoración de la incompetencia..." (p. 6). Manifestaciones todas éstas de un fenómeno de génesis más profunda, consistente en el desarraigo, la pérdida de la trascendencia y la aspiración utópica a la divinización de las estructuras terrenas.

La ilusoria compensación de este hombre masificado lo constituyen las ideologías. Construcciones puramente racionales, sin vínculo efectivo con la realidad de las cosas, encubren y justifican el fenómeno de la deshumanización del hombre en el rebaño de la sociedad de masas. Simplistas, unilaterales, halagadoras, las ideologías compensan —magramente— en el hombre contemporáneo, el vacío ontológico que le produce la ruptura con todas las realidades valiosas, capaces de conferir un

sentido a la existencia humana. Para el A., la ideología característica de nuestro tiempo está constituida por el dogma de la igualdad. Citando a Emil Brunner, afirma que "la causa primera más profunda de la masificación es el desarraigo religioso, pero su causa primera inmediata es el dogma moderno de la igualdad, el cual se produce como consecuencia de la apatridia espiritual. (...) El dogma de la igualdad de todos arranca al hombre de su estructura social, destruye la estructura orgánica" (p. 10).

Estudia a continuación el A. el aporte de Tomás Hobbes a la ideología igualitaria, fruto de una traspolación de categorías propias del orden físico-matemático al orden de las realidades humanas. Hobbes —demuestra Zuleta—, a pesar de no poder negar el hecho evidente de la real desigualdad de los hombres, considera a la igualdad absoluta de éstos como hipótesis necesaria en el plano de las realidades políticas; para el ideólogo inglés, la naturaleza y existencia de la sociedad, exige la afirmación del dogma igualitarista en el orden jurídico y político. Este camino será continuado y apurado por Rousseau, quien distinguirá claramente entre una desigualdad natural o física y una desigualdad de raíz puramente política, esencialmente injusta e irracional. Descartando a priori todos los hechos, tal como lo afirma explícitamente en su "Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres", le es posible considerar toda desigualdad como infundada y la nivelación política como lo único justificado. Toda diferencia o ventaja social, cualquiera sea su origen, será tenida por injusta. "Dar a cada uno lo suyo es, de esta manera, "dar a cada uno lo mismo", cualquiera sea el origen de cuestiones en debate" (p. 17).

Por el contrario, y como lo señala acertadamente el A., desde la perspectiva clásica la justicia es una virtud, una disposición habitual del hombre a dar a cada uno lo suyo en la vida social, no una pauta niveladora de carácter ideológico. La perspectiva moderna de la justicia, con fundamentó

en el nominalismo, el racionalismo y el positivismo, perdió el carácter objetivo de su contenido; al concebirla subjetivamente, desde el punto de vista del individuo autónomo, desembocó necesariamente en la afirmación de la igualdad absoluta de derechos para todos, en la utopía de la uniformidad e identidad de todos los hombres.

Realiza luego el A. una concisa pero rigurosa exposición de la doctrina clásica de la justicia, poniendo en especial relieve su objetivismo y el realismo de su método. Respecto a este último punto, afirma: "En tanto que el método del derecho natural clásico, tiene su base en la lectura del orden de la naturaleza y reconoce en la experiencia su fuente primaria, el método inaugurado por el iusnaturalismo protestante de la modernidad partirá de una trasposición del método lógico deductivo al campo jurídico. Afirmada en el punto de partida una definición a priori de la naturaleza humana según su característica principal, la razón calculante desarrolla una cadena de deducciones lógicas que presentan al derecho como un cuerpo sistemático de proposiciones lógicamente interdependientes, explicables unas por otras según las propias reglas constitutivas del sistema" (p. 28).

El objetivismo de la concepción clásica de la justicia es para el A. el resultado de percibir lo justo no como una quimera utópica, ni como una idea directriz, ni como una facultad del individuo considerado como una mónada social; para el pensamiento realista, lo justo es el acto concreto de dar a cada uno lo suyo según lo indica el orden natural, la "naturaleza de las cosas". Y la medida de ese acto es, para este pensamiento, la "igualdad" del acto con los títulos del otro, la adecuación del obrar humano social con aquello que realmente se debe a los demás en virtud del orden de la naturaleza o del orden jurídico-positivo, fundado siempre en la natural ordenación de la sociedad hacia el bien común.

Pero esta igualdad que la justicia supone, afirma el A., difiere fundamen-

talmente del concepto de igualdad manejado por los pensadores modernos. Para el realismo, la igualdad consiste en la atribución a cada cual de aquello que estrictamente se le debe, en un ajuste a lo que es suyo de acuerdo con su dignidad personal o sus funciones sociales; Zuleta cita a este respecto a Aristóteles: "Los iguales deben recibir cosas iguales, y los desiguales desiguales, proporcionalmente a su desigualdad" (Política, 1281, a).

Expone a continuación la diversa medida de la "igualdad" en las distintas formas de la justicia, poniendo de relieve que en sus formas más elevadas, en las que se toma en cuenta la dignidad de la persona —la distributiva y la legal—, la igualdad que ha de establecerse es de tipo proporcional. Sólo en la justicia conmutativa, en que la relación se establece de "cosa a cosa", haciendo abstracción de la personalidad de los sujetos, la igualdad es absoluta o "aritmética". Escribe Zuleta que "la igualdad aritmética prima en aquellos tipos de relaciones en que la personalidad en cierta manera se oculta tras las cosas. Pero en cuanto la personalidad avanza al primer plano de la relación, reivindicando para sí un tratamiento de justicia, surge la igualdad proporcional, diferencial y no esquemática" (p. 33). En otros términos, cuando el igualitarismo moderno reclama un trato jurídico uniforme para todos los miembros del cuerpo social, no está sino considerando a los hombres en el nivel de las cosas. Una cosa puede ser idéntica a otra; una persona, en cuanto persona, no puede serlo jamás, tal como lo pretende la ideología igualitarista; su carácter espiritual lo hace imposible.

Lo afirmado en último lugar conduce a una consideración antropológica que el A. efectúa inspirándose en las líneas del excelente trabajo del teólogo español Victorino Rodríguez O. P., "Antropología tomista y antropología actual"; siguiendo a ese pensador, Zuleta estudia los corolarios principales de la noción de persona, concluyendo que lo esencial, referido al problema que nos ocupa radica en diferenciar los aspectos

sustanciales de la persona, sobre los que se fundamenta el tratamiento jurídico igual, de aquellos accidentales, que dan la base al necesariamente proporcional criterio de reparto de los bienes comunes en la vida social. "En los tratamientos jurídicos —escribe—, la igualdad jurídica atiende a los aspectos esenciales de la persona, y las desigualdades deben apoyarse sobre las efectivas diferencias interpersonales expresadas en el orden mismo de la naturaleza de las cosas" (p. 43).

El trabajo termina con un breve estudio de la doctrina social de la Iglesia acerca del tema de la igualdad, en el que se pone de manifiesto la concordancia de lo sostenido por ésta con las tesis fundamentales del A. De entre los varios textos citados por Zuleta, consideramos especialmente inequívoco el extraído del mensaje "Benignitas et humanitas" de Pío XII: "Las desigualdades naturales, lejos de menoscabar en modo alguno la igualdad civil, confieren a ésta su legítimo significado, esto es, que frente al Estado, cada ciudadano tiene el derecho de vivir honradamente su propia vida personal en el pueblo y en las condiciones en que los designios y las disposiciones de la Providencia le han colocado" (p. 47).

En tiempos como el que nos toca vivir, en que la ideología igualitarista se ha convertido en un lugar común, en un "tópico" del que hay que partir en la mayoría de los ambientes "intelectuales"; en que aun en ciertos medios eclesiásticos se ha convertido en la piedra de toque para el diálogo con los marxistas o la protección del terrorismo de izquierda a través de organizaciones como "Amnesty international", escritos como el de Zuleta Puceiro vienen a llenar el vacío dejado por el alejamiento del buen sentido, del realismo fundamental y de la búsqueda valiente de la verdad. Poniendo de manifiesto las evidencias de la realidad frente a los desvaríos ideológicos y utopistas, trabajos como el que comentamos constituyen una colaboración inestimable a la clarificación de las ideas en el orden práctico, presupuesto indispensable de toda empresa ordenada a la salvación

de la persona, en cualquiera de sus dimensiones.

CARLOS I. MASSINI

BERNARD HÄRING, Centrarse en Dios. La oración, aliento de nuestra fe, Herder, Barcelona, 1976, 182 pgs.

La contaminación del agua y del aire, que envenena no pocas regiones del mundo, parece ser el símbolo del emponzoñamiento de una sociedad cerrada a la trascendencia e inficionada de "humanismo" autonomista. "Un mundo que pone toda su confianza en lo factible y organizable, en el progreso de la técnica y las ciencias empíricas, se hace a sí mismo cada vez más incapaz de conocer y aceptar el nombre de Jesús ["Jesús" significa "salvador"]. Un mundo que ha perdido la dimensión de la gracia se convierte en un horrible coro de gallos que, desde el estercolero de su miseria y de su presunción, cantan día tras día: "Señor, yo soy tu servidor; ¡pero no te olvides de que hago salir el sol!" (p. 13). Estas palabras del P. Haring destacan la apremiante urgencia de la oración de un mundo que ni siquiera espera la salvación.

Hoy, más que nunca, el hombre necesita volver a **centrarse en Dios**, que no otra cosa es la oración. "El hombre que no ora no encuentra la síntesis de su vida. Sufre de la "pérdida del centro" y se convierte en esclavo de sus propias herramientas" (p. 73). Desde este presupuesto el A. va eslabonando los diversos capítulos de la presente obra donde trata de la presencia de Dios, de la vigilancia, de la fe, todo en relación con aquella actividad central del cristiano que es la oración.

No podemos dejar de señalar algunos reparos a este libro. Haring manifiesta en él cierta tendencia a minimizar el

Magisterio, exhortándolo más bien a "sintetizar experiencias" que a mostrarse "docente" frente a una Iglesia "discente", categorías que parecen molestar al A. quien, como se sabe, ha tenido algunas fricciones con la autoridad eclesiástica sobre todo en relación con los temas de la moral matrimonial y particularmente de la *Humanae Vitae*. De ahí su exaltación de lo carismático y profético, como fundamento práctico de las decisiones de la autoridad, así como su subrayar una cierta dialéctica —que advierte ya en el Antiguo Testamento— entre la clase sacerdotal formalista y el llamamiento profético del amor apasionado (cf. pp. 34-38). Igualmente nos parece muy simplista su referencia a la dicotomía Juan - Pedro: Juan, representante del amor; Pedro, precursor de Bonifacio VIII y sus dos espadas... En fin, aquí y allá aparecen algunas expresiones que muestran cierto resentimiento por la experiencia sufrida en la Iglesia.

Sin embargo el libro tiene aciertos parciales. Especialmente interesante es el capítulo donde trata de la relación que media entre la oración y la teología: allí muestra la necesidad de que el teólogo sea un hombre de oración, recurriendo a aquella bienaventuranza según la cual "sólo los limpios de corazón ven a Dios". "Una visión y mediación teológica —afirma— no son posibles sin la experiencia mosaica de la zarza ardiente" (p. 119). Una teología hecha de rodillas, y que tenga por centro la Eucaristía (cf. p. 120).

El hombre moderno está enfermo. El A., siguiendo a Víctor Frankl, alude a "la enfermedad del futuro", que ya ha hecho su aparición: "Se trata de la neurosis noógena, expresión de un vacío interior y, al mismo tiempo, grito de ansiedad por una vida más allá. No sólo las ingentes masas de neuróticos, psicópatas y maníacos necesitan de la fuerza terapéutica de la oración, sino toda nuestra cultura actual" (p. 181). Sin embargo no creemos —como el A.— que esta deficiencia se remedie recurriendo por ejemplo a la escuela de Taizé. El remedio para una enfermedad tan radical sólo lo encontraremos en

esa gran escuela de oración que es la Iglesia, la tradición de la Iglesia, los maestros de la oración reconocidos como tales por la Iglesia.

P. ALFREDO SAENZ

JUAN ANTONIO PRESAS,
Nuestra Señora en Luján y Sumampa. Estudio crítico - histórico 1630 - 1730, Ediciones Autores Asociados Morón, 1974, 478 pgs.

No se puede conocer bien a Luján sin conocer a Sumampa, y será siempre Sumampa quien deba abrir la brecha para llegar hasta el corazón de Luján. Dos santuarios argentinos y centros de devoción mariana popular, estrechamente ligados por su origen.

Para conocer la historia de Nuestra Señora de la Consolación de Sumampa, secular santuario ubicado al sur de la Provincia de Santiago del Estero, en las últimas estribaciones de las sierras de Córdoba, la obra fundamental era la de Don Luis Bravo y Taboada, obra que puede compararse a la del P. Jorge María Salvaire sobre Nuestra Señora de Luján. Pero tanto una como otra necesitaban, sobre todo en sus primeros capítulos, de una revisión de la crítica histórica, que en su tiempo se desconocía. Porque actualmente la investigación y documentación son exigencias primordiales de cualquier trabajo científico, y la historia también lo es. Por ello se constituyó un equipo que se dedicó a estudiar la historia de Nuestra Señora de Luján, y como este tema toca también a la Imagen compañera de viaje de la de Luján se formó consiguientemente un cuadro de estudiosos que trataron de encontrar —y lo lograron en gran medida— datos documentales contemporáneos de los hechos de la Virgen Sumampeña.

Incansable guía de este equipo y el que acometió la empresa con profunda devoción mariana y elocuente rigo-

mo histórico, fue Mons. Juan Antonio Presas, Vicario General de Morón y Miembro de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

El resultado es el presente trabajo crítico y de investigación, sobre un tema tan caro a los argentinos cual es el historial de Nuestra Señora de Luján, patrona Jurada de la Argentina, y de Nuestra Señora de la Consolación de Sumampa, compañera en el primitivo viaje por los caminos patrios así como del establecimiento de dos grandes centros marianos, auténticos monumentos de fe cristiana y popular, cuyo renombre —particularmente el de Luján— trasciende los límites de la República.

Monseñor Presas, ante los nuevos documentos aportados por la paciente investigación, y bien interiorizado de los mismos, sin propósitos algunos apriorísticos, ni a impulsos de segundas intenciones, ajenas a la pura verdad histórica, ha construido este edificio sólido sobre el que se levanta con firmeza y claridad toda la historia de la devoción a Nuestra Señora de Luján y de Sumampa.

Así desfilan por sus páginas los autores que han estudiado el tema, al tiempo que expone y aclara los puntos básicos de los hechos históricos como son el lugar y fecha del milagro y el traspaso de la Santa Imagen de Luján, los personajes, las narraciones y crónicas; en el marco de una amplia documentación —llena la mitad del libro—, cartografía y excelente ilustración.

Merece ser reproducido —en homenaje a la obra de Mons. Presas— un párrafo del prólogo del ilustre historiador Guillermo Furlong que tanto alentó este trabajo: “Difícilmente aparecerá documento alguno que ponga en duda las conclusiones generales, asentadas en esta voluminosa y sustanciosa obra, aunque quiera Dios que surjan otros, y no pocos, que esclarezcan hechos y sucesos de menor cuantía, además de confirmar aquellas realidades.

“Certísimo es que conscientemente ya nadie puede referirse al milagro y a los hechos fundamentales tocantes a la historia de Nuestra Señora de Luján

y de Sumampa, valiéndose de la palabra "leyenda", ya que ésta nada tiene que ver con la verdad histórica, cierta e inmovible, como aparece ella en esta publicación, tan vasta y tan científicamente convincente".

GERARDO MONTENEGRO
Seminarista de la Arquidiócesis
de Paraná, 3er. Año de Teología

ANDRÉS AZCÁRATE O. S. B.,
La Flor de la Liturgia renovada,
Ed. Claretiana, Buenos Aires,
1976, 631 pgs.

Hasta hace pocos años no era desconocido para gran parte del clero y muchos miembros de la Acción Católica —pues principalmente a ellos se dirigía— aquel jugoso manual litúrgico del R. P. A. Azcárate, "La Flor de la Liturgia".

Fue en su época un texto casi indispensable para quien quisiera conocer más de cerca y vivir en profundidad la liturgia. Ello se demuestra por la gran difusión que alcanzó el libro —seis ediciones, dos de las cuales se hicieron en España—, divulgándose así por casi toda Hispanoamérica.

Con la reforma acaecida a raíz del Concilio, la obra perdió parte de su actualidad, ya que aquélla, como lo señala el mismo autor, ha sido una de las más grandes desde los tiempos de S. Gregorio Magno.

Había quedado, por lo tanto, un vacío no fácil de llenar, no sólo por la amplitud de las reformas sino también por sus concretas vicisitudes. Nos es a todos conocido el período un tanto caótico y doloroso por el cual hemos pasado en estos últimos años, no tanto por deficiencia de los organismos de la Santa Sede encargados de la aplicación de la reforma cuanto por las curiosas y peregrinas interpretaciones de la misma: no pocos se creían con derecho a innovar a su arbitrio dejando de lado lo que nos dice el Concilio en su constitución Sacrosanctum Concilium n° 22, 3.

La crisis litúrgica no ha terminado pero la situación general está indudablemente más calma, a lo menos en nuestro país. Oportunamente, pues, aparece la séptima edición y primera post-conciliar de la obra del P. Azcárate con el nuevo título de "La Flor de la Liturgia renovada". Recorriendo sus páginas podemos percibir el gran esfuerzo que ha debido realizar el A. para compaginar esta obra, recopilando innumerables documentos de la Iglesia y estudiando con seriedad no pocas de las innovaciones o reimplantaciones en materia disciplinaria litúrgica.

Deja traslucir este libro el gran amor que tiene el P. Azcárate por esta rama de la vida eclesial que es la acción litúrgica la cual, al decir del Concilio, "no es igualada por ninguna otra acción de la Iglesia" (S. C. n° 7), y a la que ha dedicado los mejores años de su ya longeva vida.

Creemos que es una obra que debe ser leída por todo aquel que quiera participar "en Espíritu y en Verdad" de la sagrada liturgia, introduciéndose así en el misterio de lo Sacro, valga la redundancia, y penetrando siempre más en el sentido de los signos sagrados.

El A. hace un delicado y profundo análisis de la Santa Misa y la celebración de sus diferentes partes, con explicaciones concisas y fáciles de captar. No deja de lado tampoco el estudio del nuevo Calendario litúrgico, ni la Liturgia de las Horas, así como los demás Sacramentos y sacramentales. Trae además como novedad un apéndice donde expone con brevedad no exenta de profundidad la estructura del rito mozárabe, que estuvo vigente en España desde la conversión del pueblo goda hasta su abolición en el siglo XI, rito éste del cual han sido tomados algunos elementos para la presente reforma vaticana.

Seríamos sin embargo incompletos si dejásemos de señalar algunos desacuerdos. Así, por ejemplo, no sin cierta perplejidad advertimos cómo en la introducción el A. alaba ciertas actitudes de organismos y revistas que más bien ayudaron a confundir al clero y al pueblo que a vivir más profundamente la

liturgia renovada. Asimismo vemos difícilmente conciliable lo que el A. afirma acerca del uso de los distintos instrumentos en la liturgia con lo que se lee en el n° 63 de la Instrucción sobre Música Sacra, así como sus afirmaciones sobre el papel de la mujer en el altar con lo que se desprende del n° 66 inserto en el nuevo Ordo Missae.

No creemos que estos deslices, como otros que sería enojoso enumerar, lleguen a empañar el mérito plausible de esta obra que, repetimos una vez más, no dejamos de recomendar.

Sólo nos resta agradecer al A. el gran esfuerzo que ha realizado al servicio de la Iglesia, y pedir a Dios y a María Santísima lo conserve por muchos años para que pueda proseguir su fructífera labor.

FERNANDO YAÑEZ

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

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Casilla de Correo 141 • 3100 PARANA (Entre Ríos) • ARGENTINA

PRECIOS DE 1977

Suscripción ordinaria (números 13, 14 y 15)	1.500 Pesos Ley
Suscripción de apoyo	3.000 " "
El ejemplar	600 Pesos Ley
El ejemplar atrasado (Nos. 1, 2, 3 y 4 agotados)	600 " "

EXTERIOR

Suscripción ordinaria	u\$s 12
Suscripción de apoyo	u\$s 20
El ejemplar	u\$s 5

Cheques y giros (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141
3100 PARANA
PROVINCIA DE ENTRE RIOS
A R G E N T I N A