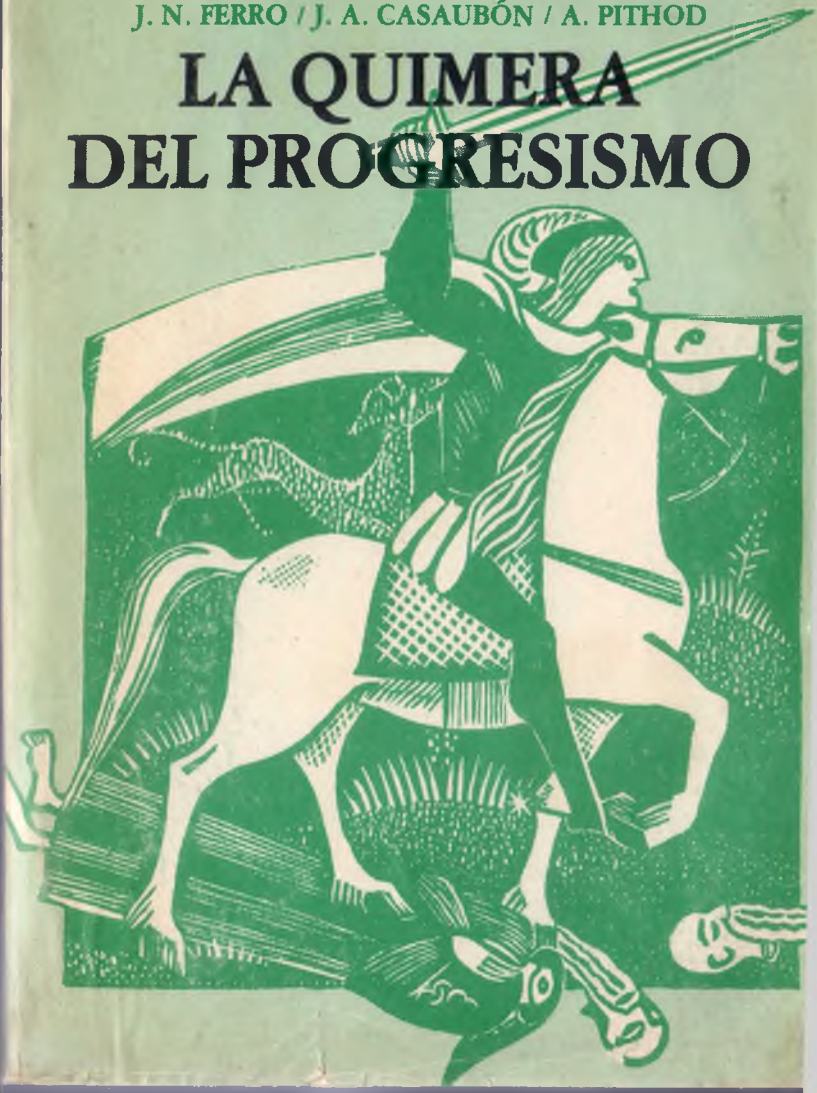
Colección Clásicos
Contrarrevolucionarios

A. CAPONNETTO / C. M. BUELA
A. GARCÍA VIEYRA / M. PORADOWSKI
C. SARAZA / L. CASTELLANI
A. CATURELLI / A. SAÉNZ / R. SAÉNZ
J. N. FERRO / J. A. CASAUBÓN / A. PITHOD

LA QUIMERA DEL PROGRESISMO





EL LIBRO. La herejía progresista se presenta como un fenómeno multiforme y debe ser encarada desde varias perspectivas.

Históricamente, reconoce su antecedente inmediato en el **Modernismo** condenado por **San Pio X** a principios del siglo. Desde Europa pasó a América y sus contenidos nutrieron los cuadros de varios movimientos heterodoxos entre ellos, el de **Sacerdotes para el Tercer Mundo**, cuya falacia corrió paralela a su nocividad.

El progresismo adulteró las Escrituras y el dogma; elaboró una teología antropocéntrica e inmanente; instrumentó la pastoral con fines políticos y tendió sobre el rostro de la Iglesia un manto de culpa y de inferioridad

Introdujo una óptica horizontalista y terrena en el tratamiento de los problemas humanos. Preñado de economicismo y de sociologismo, agotó la descripción causal de los males en sus motivos materiales, sin querer ver las razones que nacen del Pecado Original y de la Apostasía, y menos aún de la presencia satánica en el mundo.

La promoción social y el cambio de estructuras fueron las únicas terapias propuestas con interesado frenesí. La Revolución reemplazó a la Salvación, la lucha guerrillera a la militancia en el Buen Combate.

Minimizado el Comunismo como enemigo real de Cristo y de Occidente, tendió alianzas por doquier con sus representantes y sicarios. Fue su socio y su cómplice, y es muy difícil no responsabilizarlo también de su perversidad intrínseca, sembrada impunemente.

El Progresismo adhirió a los postulados clasistas, socialistas y populistas, renunciando a la idea tradicional de la CIUDAD CATOLICA. Nada le es más distante que la Realeza de Cristo. Nada le es menos comprensible que la Iglesia Triunfante.

Relecturas del Evangelio, teologías liberadas, psicoanálisis en los conventos y confesionarios vacíos; sacerdotes proletarios y violencia terrorista; desfiguración sacramental y litúrgica, catequesis ideológicas y ecumenismos vergonzantes; el Progresismo lo probó todo. lo holló todo, lo desacralizó todo.

El gran mérito de este libro es que encara el fenómeno atendiendo a su multiformidad característica de la que hablabamos. Con el común denominador de la fidelidad inquebrantable al Magisterio de la Iglesia y la no menos inquebrantable certeza de que las puertas del Infierno no prevalecerán sobre ella.

Sus autores convergen en el **Principio** y en el **Fin**. Y desde sus respectivas especialidades logran un análisis casi exhaustivo, quizás el más completo que se haya hecho sobre el tema.

A. CAPONNETTO / C. M. BUELA
A. GARCÍA VIEYRA / M. PORADOWSKI
C. SARAZA / L. CASTELLANI
A. CATURELLI / A. SAÉNZ / R. SAÉNZ
J. N. FERRO / J. A. CASAUBÓN
A. PITHOD

LA QUIMERA DEL PROGRESISMO

COLECCIÓN
CLÁSICOS CONTRARREVOLUCIONARIOS

COLECCIÓN CLÁSICOS
CONTRARREVOLUCIONARIOS

1. Marcel Clément / CRISTO Y LA REVOLUCIÓN
2. Félix Sardá y Salvany / EL LIBERALISMO ES PECADO
3. Jean Ousset / MARXISMO Y REVOLUCIÓN
4. Louis Jugnet / PROBLEMAS Y GRANDES CORRIENTES DE LA FISOLOFÍA
5. Julio Meinvielle / LA TEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA DE KARL RAHNER
6. A. Caponnetto, C. M. Buela, A. García Vieyra, M. Poradowski, C. Saraza, L. Castellani, A. Caturelli, A. Sáenz, R. Sáenz, J. N. Ferro, J. A. Casaubón, A. Pithod / LA QUIMERA DEL PROGRESISMO

© 1981 by Cruz y Fierro Editores
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina
Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso de los editores

1. *Materia y autores*

Hemos reunido en este trabajo algunas conferencias que fueron dadas hace un tiempo, y otros escritos, acerca del progresismo cristiano. Tuvimos particular cuidado en buscar la colaboración de pensadores católicos en un muy amplio espectro: Sacerdotes y laicos, del clero diocesano y del religioso, de la capital y del interior, del país y del extranjero, quienes ejercen la docencia y quienes la cura de almas... con el fin de enfocar el fenómeno progresista con la mayor amplitud posible.

Por razones de espacio, no hemos podido cubrir, en detalle, toda la amplia gama de desviaciones progresistas en los campos: Filosófico, dogmático, moral, ascético-místico, histórico, catequético, canónico, doctrina social, cultural, de vida sacerdotal, religiosa, de matrimonio-familia, medios de comunicación social, misionero, apostólico, laical, etc.

Dado el carácter polémico del tema de esta obra consideramos aconsejable anteponer este prólogo previendo los reparos y objeciones que se le puedan poner.

2. *Intenciones*

Digamos, de entrada nomás, que no estamos contra todo progreso ni contra todo progresista; sin ir más lejos yo mismo por razón de oficio y domicilio soy progresista, en efecto, ... soy párroco de Villa Progreso (Pcia. de Buenos Aires). No nos ocuparemos del progreso económico, político, social, cultural, etc., ni tampoco del necesario y urgente progreso religioso. Nuestra tarea es muy delimitada, el objetivo es dar cuenta de algunas de las últimas desviaciones que se han dado *en materia religiosa* y que reciben el nombre ambigüo de progresismo cristiano (cf. Pablo VI, 15/8/1963).

No es necesario decir, y sin embargo lo decimos, que no estamos contra las personas, sino contra el error; que no juzgamos las intenciones ocultas, sino la doctrina manifiesta (cf. *Gaudium et Spes*, nº 28 b); más aún, pedimos a Dios la gracia de odiar con todas nuestras fuerzas al error, porque mucho debemos amar a los que yerran y nada los amaríamos si no se señalase, valientemente, el error. Asimismo, queremos manifestar que no todos los que se llaman progresistas lo son en el sentido peyorativo y reprobable —que es el que nosotros consideramos— y que aquellos que lo sean, no lo son, necesariamente, en todas y cada una de las desviaciones y errores que señalamos.

3. *Actualidad*

A alguno le podrá parecer un intento extemporáneo el publicar ahora este libro, habida cuenta de que disminuyó en gran medida la virulencia y la estridencia progresista, como a todas luces es evidente. En la Encíclica *Redemptor hominis*, nº 4,

afirma S. S. Juan Pablo II que la Iglesia "se siente interiormente más inmunizada contra los excesos del autocriticismo: se podría decir que es más crítica frente a las diversas críticas desconsideradas, que es más resistente respecto a las variadas «novedades...», pero no hay que olvidarse que el mismo Pontífice, felizmente reinante, enseña que "sería una forma de reticencia no hablar de la crisis que se ha registrado..." (3/4/79).

Creemos que la actualidad del progresismo –y por tanto de este libro sobre él– se manifiesta, palmariamente, por dos claras razones:

1ra.: El hecho de que el progresismo esté languideciendo, por lo menos en la superficie, "no significa que el efecto moral general o la atmósfera de la herejía desaparezcan..." (Hilaire Belloc), como ha ocurrido con toda herejía. De manera particular, en estos tiempos en que: "El hombre, al haber perdido la visión intelectual de la vida y de sus problemas, se mueve primeramente por motivos emocionales de agrado o desagrado... su *posición práctica* frente a las cosas ha de considerarse de hecho primera y fundamental, determinando después los juicios y valoraciones especulativas" (Julio Meinvielle, *Iglesia y Mundo moderno*). La necesidad del Sínodo de Obispos de Holanda, las recientes sanciones a Jaques Pohier, a Hans Küng, etc. demuestran que el progresismo no murió del todo.

2da.: Aunque el progresismo desaparezca momentáneamente de la faz de la Iglesia, esta herejía está llamada a pervivir. Como el ave fénix ha de resurgir de las cenizas ya que tiene todas las trazas de ser la herejía postrera, que no será otra cosa que la acumulación de todas las anteriores. De ahí que deba ser para nosotros objeto permanente de profundo estudio y, particularmente, de confiada y

prolongada oración, porque conocer la gravedad de la misma, poder detectar precisamente sus manifestaciones, denunciar sus vías de penetración, no obnubilarse con ella, es algo que no lo da la carne ni la sangre, sino el Padre que está en los cielos (cf. Mt. 16,17).

¿Acaso Juan Pablo II no nos recordaba recientemente: "*... se han propalado verdaderas y propias herejías ...*" (6/2/81)? Es conveniente citar el texto con mayor extensión: "Es necesario admitir con realismo, y con profunda y atormentada sensibilidad, que los cristianos hoy, en gran parte, se sienten extraviados, confusos, perplejos e incluso desilusionados; se han esparcido a manos llenas ideas contrastantes con la verdad revelada y enseñada desde siempre; se han propalado verdaderas y propias herejías, en el campo dogmático y moral, creando dudas, confusiones, rebeliones, se ha manipulado incluso la liturgia; inmersos en el «relativismo» intelectual y moral, y por esto en el permisivismo, los cristianos se ven tentados por el ateísmo, el agnosticismo, el iluminismo vagamente moralista, por un cristianismo sociológico, sin dogmas definidos y sin moral objetiva" (*L'Osservatore Romano* del 8 de marzo de 1981, pág. 2).

4. *La falsa dialéctica*

Ciertamente que muchos —y no únicamente malintencionados—, por el hecho de que denunciamos con mucha fuerza los errores progresistas, inmediatamente, nos han de colocar en la vereda de enfrente tildándonos de integristas. Eso se realiza así, incluso inconcientemente, dado de que muchos son los que están mentalmente presos de la dialéctica marxistas, ya que, en la realidad, sólo ven dos ex-

tremos, que se atacan y mutuamente excluyen, negando toda otra diferenciación o matiz.

Estamos firmemente convencidos que en la Iglesia Católica se puede, y se debe, ser antiprogresista, sin que por ello, necesariamente, uno sea integrista. Y creemos esto a pesar de cualquier injusticia contra nosotros, a pesar de que nos toque sufrir la conspiración del silencio, en fin, a pesar de todos los pesares.

La mejor confirmación de la licitud y legitimidad eclesial de esta postura la dio, a nuestro entender, S.S. Juan Pablo II ante los Obispos de Francia, cuando dijo: "... se han desarrollado también, con bastante intensidad, ciertas interpretaciones del Vaticano II que no corresponden a su Magisterio auténtico. Me refiero con ello a las dos tendencias tan conocidas: el "progresismo" y el "integrismo". Unos están siempre impacientes por adaptar incluso el contenido de la fe, la ética cristiana, la liturgia, la organización eclesial, a los cambios de mentalidades, a las exigencias del "mundo", sin tener en cuenta no sólo el sentido común de los fieles que se sienten desorientados, sino lo esencial de la fe ya definida; las raíces de la Iglesia, su experiencia secular, las normas necesarias para su fidelidad, su unidad, su universalidad. Tienen la obsesión de "avanzar", pero, ¿hasta qué "progreso", en definitiva? Otros —haciendo notar determinados abusos que nosotros somos los primeros, evidentemente, en reprobar y corregir— endurecen su postura deteniéndose en un período determinado de la Iglesia, en un determinado plano de formulación teológica o de expresión litúrgica que consideran como absoluto, sin penetrar suficientemente en su profundo sentido, sin considerar la totalidad de la historia y su desarrollo legítimo, asustándose de las cuestiones

nuevas, sin admitir en definitiva que el Espíritu de Dios sigue actuando hoy en la Iglesia, con sus pastores unidos al Sucesor de Pedro." (*Viaje pastoral a Francia*, BAC, pág. 92). Comenta esta enseñanza Fray Victorino Rodríguez, O.P., de la siguiente manera: "El hecho de que el Papa mencione seguidamente las dos actitudes posconciliares inauténticas "progresismo" e "integrismo", en lógico y natural contraste, no significa, como alguien quiso suponer, que desautorice por igual a ambas, como si fuesen extremismos igualmente vitandos.

Juan Pablo II, reseñando la segunda actitud, la "integrista", reconoce que ha sido motivada por los abusos del "progresismo"; abusos que el mismo Papa reprueba igualmente y trata de corregir. Si se limitasen a rechazar los abusos progresistas, sin cerrarse a un sano y auténtico progreso teológico y litúrgico, no tendrían porque ser censurados con fundamento real, aunque, por el mero hecho de ser antiprogresistas, se les tildara de retrógrados, debido a la fácil dialéctica de los contrastes. La verdad es que se puede ser antiprogresista sin ser integrista, en el sentido peyorativo de los términos" (*Iglesia-Mundo*, nº 203). De lo cual, nos da ejemplo eminente el Papa. "Por otra parte —prosigue el P. V. Rodríguez— las aberraciones "progresistas" a que hace alusión el Papa afectan al "contenido de la fe", a "lo esencial de la fe ya definida", mientras que el defecto de los "integristas" consiste en aferrarse excesivamente a "formulaciones teológicas" o a "expresiones litúrgicas" de una época, concediéndoles un valor absoluto que no tienen. Y es claro que no merecen idéntica descalificación (ni objetivamente ni en el contexto del discurso del Papa) ambas actitudes: no es lo mismo rechazar el contenido esencial y perenne de la fe que

rechazar nuevas formulaciones teológicas o las novedades litúrgicas; no es lo mismo la sustancia que el accidente." Más aún, tanto al hablar del discernimiento que han de practicar los obispos como cuando habla del diálogo, apunta el Papa a las confusiones y abusos del "progresismo".

De modo tal que de ese discurso del Papa resulta que las características del diálogo de los *profetas del progreso* en la Iglesia son, en resumidas cuentas: 1 – el indiferentismo dogmático,

2 – la confusión de conceptos esenciales,
3 – la velación del propio credo,
4 – la absolutización del hombre o antropocentrismo,
5 – configurarse a este mundo,
6 – tendencia a la secularización y laicización,
7 – el compromiso sociopolítico con sistemas cuyos principios son incompatibles con la fe,
8 – pérdida del sentido sobrenatural de la fe,
9 – falta de respeto al *sensus fidelium*,
10 – menoprecio a la tradición secular de la Iglesia.

Estos diez puntos los resumo, con el Papa, en "la *obsesión de avanzar*, pero, ¿hacia qué *progreso* en definitiva?" Vale para ellos la máxima de San Agustín: *qui extra viam currit inaniter currit*. Cuando oigo hablar de diálogo y apertura, suelo preguntar: ¿Apertura para completar y colmar o para perder y vaciarse? ¿*Apertura o desfondamiento*?

5. *La línea media*

No faltarán tampoco quienes nos llamen "línea media" porque no estamos con ellos.

A los tales les recordamos que somos nosotros

los que así los consideramos a ellos porque son incapaces de superar la dialéctica, porque actúan por reacción, porque relativizan la función y misión del Romano Pontífice, porque no se consideran obligados por el Magisterio ordinario del Concilio Vaticano II, porque toman la norma remota de la fe –la Tradición– por la norma próxima lo cual los constituye a ellos en magisterio supremo (o sea, *paralelo*), porque no se juegan del *todo* por la fe católica y terminan siendo una *secta* (o, mejor dicho, *muchas* sectas).

"Línea media" o "pasteleros" son los que se ponen *en el medio* entre la verdad y el error, o el bien y el mal...; o los que creen que las virtudes teologales están *en el medio*; o los que se olvidan que las virtudes morales *están* en el medio. No son "línea media" los que se sitúan a distancia de *errores contrapuestos*; ni los que tratan de vivir en los extremos de la fe, la esperanza y la caridad; ni los que actúan dejando de lado los vicios, por exceso o por defecto, que destruyen la virtudes morales; ni aquellos que fieles a las enseñanzas y ejemplos de los santos de todos los tiempos luchan por ser fieles a la única roca sobre la que Cristo construyó su Única Iglesia: creyendo "que lo blanco que yo veo, es negro, si la Iglesia Jerárquica así lo determina" (San Ignacio de Loyola).

¿Han sido acaso "línea media" los Santos Padres que rechazaron los errores contrapuestos del monarquianismo y el triteísmo, el arrianismo y el docetismo, el monofisismo y el nestorianismo? ¿O lo fueron quienes denunciaron al fideísmo y al racionalismo, al quietismo y al activismo, al carismatismo y al burocratismo, al liberalismo y al marxismo, al angelismo y al temporalismo? ¿Lo seremos entonces quienes rechazamos la "sola Escritura"

(protestantismo) y la "sola Tradición", quienes estamos contra los que quieren cambiar *todo* y contra los que no quieren cambiar *nada*, contra el "progresismo" y contra el "integrismo"?

6. *La división*

No faltará tampoco quien afirme que *dividimos* a la Iglesia, que al denunciar al progresismo atentamos contra la *unidad*. A los tales recordamos que es falsa la pretendida unidad a costa de la verdad y que no puede lograrse la unidad en el amor si antes no se logra en la verdad, análogamente a como en la Santísima Trinidad, a nuestro modo de entender, primero es la procesión del Verbo y luego la espiración del Espíritu Santo. Por eso recordaba Juan Pablo II en Puebla: "Además de la unidad en la caridad, nos urge siempre la unidad en la verdad".

Creemos que es profundamente pastoral la preocupación del Santo Padre manifestada a los Obispos alemanes:

> "Dos clases de personas quisiera encomendar especialmente a vuestro cuidado pastoral: aquellos que, de las orientaciones del Concilio Vaticano II, han sacado la falsa conclusión de que el diálogo en que ha entrado la Iglesia es incompatible con la clara obligatoriedad de las enseñanzas y normas eclesiales, y con la plena potestad de la indeclinable función jerárquica fundada en la misión dada por Cristo a la Iglesia. Mostrad que las dos cosas son compatibles: fidelidad a la misión indeclinable y proximidad a los hombres, con sus experiencias y preguntas.
>
> "Los otros son aquellos que —en parte porque han extraído consecuencias impropias o apresu-

8. *Ofrenda*

Como estamos convencidos y hemos tratado de demostrarlo en nuestra ponencia del 1er. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (ver *"La Filosofía del Cristiano, hoy"*, tomo II, pág. 507/518) que la raíz profunda de las desviaciones progresistas está en la defectuosa inteligencia del misterio augusto del Verbo Encarnado, ponemos este libro en las manos amorosas de la Santísima Virgen María, Estrella de la Evangelización, para que guíe a sus lectores al recto conocimiento y amor verdadero de Jesucristo, su Hijo, el único que "tiene palabras de vida eterna" (Jn. 6,68).

Pbro. Carlos Miguel Buela

Villa Progreso, Pascua del Espíritu Santo,
Junio 7 de 1981.

APORTES PARA UNA HISTORIA DEL MODERNISMO EN LA ARGENTINA

ANTONIO CAPONNETTO

Tres apóstoles —Pedro, Santiago y Juan— fueron especialmente distinguidos por el Señor. A ellos llamó con nombres significativos y ubicó en sitiales particulares. A ellos quiso revelar su gloria en el Tabor (Lc. 9, 28-36) y confiar su agonía en Getsemaní (Mc. 14, 32-35). Y en ellos, que están representadas las tres virtudes teologales, se encuentra la raíz y el núcleo de la *Christianitas*.

Decir Pedro es decir *Roma* y nombrar la *Fe*. Santiago es la *Esperanza* y es *España*, fuerte e indoblegable, precisamente por su sentido heroico de la Esperanza. Y Juan es la *Caridad*, y la Caridad abrazó a *Francia* con la misión de San Potino que envió San Policarpo mártir, discípulo de Juan.[1] La fisonomía católica de aquellas naciones en la hora grande de su historia fue la que asumió el imperio fundador de nuestra Patria. Por eso Pedro, Santiago y Juan; Fe, Esperanza y Caridad; Roma, España y Francia, son profundas y olvidadas tri-

[1] Esta triple relación: Apóstoles-virtudes teologales-Cristiandad ha sido desarrollada por el Padre MEINVIELLE, en: *Hacia la Cristiandad*. Ed. Adsum., Bs. As. 1940.

logías que explican el origen y la cumbre del Occidente Cristiano, y que se hallan sustancialmente ínsitas en nuestra identidad nacional.

Obvio es señalar sin embargo el deterioro que padece esta configuración metafísica de nuestro ser cristiano. No es sencillo analizar el hecho, y la variedad de matices dificulta la síntesis. Digamos no obstante que esta crisis no se explica desde problemas inmediatamente anteriores; por el contrario son éstos los que se tornan comprensibles como desenlace de un proceso más antiguo y más amplio.

En tanto crisis universal —en el tiempo y en el espacio— puede fijarse su inicio en el Renacimiento, sin que esto signifique desconocer que algunos síntomas fundamentales son anteriores. Mucho habría que decir, por ejemplo, del siglo XIV, e incluso deberá precisarse la ubicación diacrónica y el significado conceptual de la categoría "renacentista". Pero no siendo este el espacio adecuado, creemos correcto sostener que el Renacimiento —entendido en su ya clásica acepción historiográfica— es el primer *gran* paso de esta crisis que señalamos. Pero el Renacimiento es el primer gran paso. Allí aparecen aquellos rasgos que hoy caracterizan —radicalizados y actualizados— a la cosmovisión modernista. La preeminencia de lo natural y racional, el abandono del sentido cultual y contemplativo de la vida, la sobreestimación de lo temporal y pragmático, la desacralización y el inmanentismo en todo. Un verdadero giro protagórico que buscando dar potencia a lo humano en su expresión terrena, ha terminado reduciendo al hombre a una mera función.

Esta paradoja trágica es el resultado del desdén por su condición creatural, el precio de un abandono y una infidelidad. *San Agustín* lo advirtió

con hondura en sus *Enarrationes in Psalmos*: "Llegaremos a ser grandes en él, si permanecemos siempre pequeños junto a él". Pero otro es el rumbo que ha tomado el hombre de la modernidad.

El Renacimiento le abre las puertas. Weber dirá con acierto que con él comienza el desencantamiento o demitologización del mundo (*Entzauberung*),[2] un planteo que ya había iniciado Dilthey y que en sustancia implica la pérdida de lo mistagógico detrás de la seguridad racionalista y temporalista.

Así, va perfilándose de hecho una modalidad modernista, que por vía de Europa —como no podía ser de otro modo— arriba a nuestro país desde épocas lejanas. Ese arribo fue inicialmente difuso, irregular y lento, circunscripto a sectores particulares del clero y de la intelectualidad. El colapso revolucionario de 1789 sistematizará el influjo proyectándose incluso gradualmente en algunos estratos de la población, hasta que la instalación efectiva del Liberalismo en el poder impondrá coactivamente la "modernización" en todas las esferas.

Quiere decir que el Modernismo como fenómeno cultural es anterior a la herejía así caracterizada y condenada por San Pío X, y consecuentemente su incidencia ya se deja ver en los dos siglos anteriores, bien que de un modo muy distinto al que vemos hoy.

Esta aclaración —nada novedosa ciertamente— apunta a corregir un error común en los actuales observadores de la crisis eclesial, y que consiste en dilucidarla desde el Concilio Vaticano II y sus pon-

[2] WEBER trata este tema en: *Gesammette Aufsätze zur Religioussozidogie*. Tübingen, Mohr, 1947, t. I, pp. 237 y ss. *Askese und Kapitalistischer geist*. En: Idem ant., t. II, pp. 163 y ss. y en *Die Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*.

tífices inmediatamente posteriores. Sin negar la importancia decisiva de estos hitos —el mismo Paulo VI ha dicho al respecto significativas palabras— ellos encuentran su marco adecuado dentro de un contexto más amplio del que casi siempre se prescinde; y esto resulta a la postre una manera indebida de simplificar el conflicto. De allí la conveniencia de rastrear, en todo intento que se haga por historiar el Modernismo, las razones y las causas universales, a veces remotas.

En el caso de nuestro país, consideramos conveniente distinguir un mínimo de momentos y etapas.

Antes de referirnos a ellas, hagamos notar que no se pretende agotar el espectro total de los hechos, ni estructurar una periodización definitiva, sino simplemente apuntar algunas reflexiones para una Historia del Modernismo en la Argentina, esfuerzo mucho mayor que aún está pendiente.

I. — EL SIGLO XVIII

Desde sus comienzos se va advirtiendo en el ámbito educativo —primeramente en los jesuíticos— un fuerte influjo de los principios de Newton, Gassendi y sobre todo de Descartes. Aspecto destacable porque no se trata de una mera incorporación crítica de autores insoslayables, sino de un reemplazo, de un giro en los contenidos de la enseñanza.

El cartesianismo, el empirismo, y el sensualismo fueron sustituyendo a la filosofía y al método escolásticos por expresa recomendación de las autoridades. En 1771, por ejemplo, el Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, emitía la siguiente resolución: "No tendrá obligación el profesor de seguir siste-

ma alguno determinado... se podrá apartar de Aristóteles y enseñar por los principios de Descartes y Newton o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales *seguir sólo la luz de la experiencia* como ultimamente trabajan las academias modernas".[3]

Hay cierto prurito "neofilista" en estas recomendaciones que contrasta con las de un siglo atrás, cuando en 1667 los jesuitas intimaban al Parlamento francés a que proscribiera las doctrinas cartesianas por considerarlas perniciosas: "Cuiden muy bien los maestros —decían— de no apartarse de Aristóteles a no ser en lo que haya de contrario a la Fe o a las doctrinas universalmente recibidas... nada se defiende, ni se enseña, tanto en filosofía como en teología que sea contrario a la Fe o a las doctrinas universalmente recibidas...".[4] Se trataba aquí de custodiar ante todo la integridad de la Tradición; "las doctrinas universalmente recibidas". Ahora en cambio, el Cabildo Eclesiástico promueve con su declaración los cambios de rumbo y hasta estimula cierto subjetivismo.

Este vuelco en las disposiciones educativas ilustra con nitidez el proceso de modernización del que hablamos, y no sorprende entonces encontrar a jesuitas como Tomás Falkner o Domingo Muriel con "conocimiento puntual de la filosofía moderna..." y acabando en la enseñanza con "las muchas superfluidades inútiles (del aristotelismo)".[5]

Este desdén por Aristóteles así caracterizado, es

[3] Cit. por J. C. Zuretti: *Historia de la Cultura Argentina.* Col. La Escuela. Itinerarium. Bs. As., 1965, cap. X, p. 290.

[4] Véase: Rochemontelx: Un collége de jésuites au xvii et au xviii siècle. Le Collége Henri IV de La Fléche. Le Mans 1889. T. IV.

[5] Cit. por J. C. Zuretti: Ob. cit., p. 289.

típico del espíritu pragmático que inaugura la Modernidad. Las Ciencias Naturales y las Exactas pasan a ser las únicas disciplinas válidas, verificables y convenientes. Los saberes especulativos, las humanidades en general y el aristotelismo en particular, se convierten en "superfluidades inútiles", o como dice Compayre, en "verbales sutilezas de la dialéctica" que es preciso superar con "estudios reales".[6]

Tampoco los franciscanos escaparon a la corriente modernista, y en 1786, una Exhortación Pastoral Americana les "encarece estudiar y difundir la filosofía reformada por los académicos de nuestro siglo".[7] Estas directivas tienen su origen en la reforma de estudios aprobada en Portugal en 1772, por la cual "se abolía y desterraba de las universidades y escuelas públicas a la Escolástica". Es el famoso plan de *Fray Manuel de Cenáculo* que se tradujo en la implantación de una enseñanza racionalista y cientificista, y que llegó a nuestro país con *Fray Pedro José de Parras*, designado rector de la Universidad de Córdoba.[8] Lo curioso es que, abandonando la Escolástica se pretendía adquirir la suficiente preparación científica para "refutar vigorosamente a los monstruos de la impiedad, abor-

[6] G. Compayre: *Historia de la Pedagogía.* Librairie Classique Paul Delaphane. París, 1887, 5ª ed., pp. 76-77.

[7] J. C. Zuretti: Ob. cit., p. 289. Véase también del mismo autor: *La orientación de los estudios de Filosofía entre los Franciscanos en el Río de la Plata.* Bs. As., Itinerarium, 1947.

[8] Véase: V. Sierra: *Historia de la Argentina.* Ed. Científica Argentina. Bs. As., 1967, t. III, L. III, cap. XI, p. 617. Sobre la influencia reformista de Cénaculo en Córdoba hay un estudio de A. Pueyrredón: *Los franciscanos en Córdoba.* Córdoba, 1953.

tados por los incrédulos de este siglo".[9] Es decir, que existía —como bien notó Furlong— un afán por preservar la ortodoxia que paradójicamente sólo conducía a la heterodoxia".[10] Y todos estos primeros atisbos de heterodoxia, nos parece fundamental recalcarlo, subyacen en las versiones contemporáneas y al mismo tiempo la tornan inteligible.

II. — EL SIGLO XIX

Semejantes desvíos doctrinales no podían sino suscitar legítimas reacciones, algunas de ellas particularmente firmes como los de *Chorroarín, Pedro Miguel Aráoz* o las del dominico *Ignacio C. Guerra.* No obstante, varias circunstancias determinaron que el curso de los hechos acentuara el cariz heterodoxo.

Un *primer momento* lo fija naturalmente la Revolución Independencista, pues al margen de las consideraciones ideológicas que se haga de sus orígenes y de sus protagonistas, es innegable, que no sólo en nuestro país sino en toda América, las luchas por la independencia nos separaron de Roma. No es que la guerra tuviera un caracter irreligioso, porque pese a ciertos excesos jacobinos,[11]

[9] Palabras del Provincial de los Franciscanos, Fray Manuel María Trujillo. Cit. por V. Sierra: Ob. cit., p. 617.

[10] Remitimos a G. Furlong S. J.: *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata* (1536-1810). Bs. As., 1947.

[11] Pensamos aquí en los comportamientos impíos de Monteagudo y Castelli —inspirados en el Plan de Operaciones de Moreno— y que motivaron en los soldados norteños el dicho de: "Cristiano soy y líbreme Dios de ser porteño", o aquella copla popular: "Se va perdiendo la Fe / los jueces y los ministros / presidentes y gobiernos / todos van a la moderna / quitando el poder a Cristo"; claras alusiones al rechazo que generaba la línea jacobina. Véase A. Rottjer: *La Masonería en la Argentina y en el mundo.* Ed. Nuevo Orden. Bs. As., 1976, pp. 259-261.

el movimiento emancipador fue aquí esencialmente cristiano; pero aquella separación del tronco romano repercutió hondamente en la formación del clero.

Rotos los lazos disciplinarios con la Santa Sede, dos vertientes heterodoxas confluyeron en el pensamiento de la casi totalidad de los eclesiásticos e intelectuales criollos: el populismo suareciano y el regalismo, con sus connotaciones galicanistas, febronianas y josefistas. Estas manifestaciones abrirán un resquicio en la noción de autoridad, mediatizando ya el Poder Divino —en el caso del suarismo—[12] o el Poder Pontificio con las tesis regalistas.

También en este aspecto se observa esa supervivencia que mencionábamos; errores viejos que subyacen bajo formas nuevas. Bastaría mencionar, sólo a modo de ejemplos, los proyectos "neogalicanistas" del Padre *Badanelli* para crear una Iglesia Justicialista independiente de la Jerarquía romana y sostenida en principios "nacionales",[13] o las derivaciones dogmáticas del suarismo en planteos como los del Padre *Mejía* sobre la infalibilidad pon-

[12] Aclaremos que el Suarismo, en sentido estricto, no es propiamente una herejía, pero representa una heterodoxia con relación al pensamiento de Santo Tomás, que ha incidido en muchas concepciones modernistas. Para una crítica a sus fundamentos y consecuencias, véase: J. B. GENTA: *Doctrina política de San Martín*. Ed. Nuevo Orden. Bs. As., 1965. Introducción.

[13] Véase: P. BADANELLI: *Perón, la Iglesia y un cura*. Talleres Gráficos Domingo Carollo. Bs. As., 1960. Este sacerdote fue separado de la Iglesia en 1954 por intimidación contra el entonces arzobispo de Santa Fe Mons. Fasolino. Se definió a sí mismo como "el primer obispo argentino justicialista" (La Razón, 11-1-74) y apareció luego como "obispo", "Prefecto y Fiscal eclesiástico" de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Argentina, rama de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Americana.

tificia. Para este sacerdote "es ante todo el pueblo de Dios que goza por don de Dios infalible de una cierta «infalibilidad participada»... Esto significa que cuando todo el pueblo cristiano cree una cosa y manifiesta esa fe en su oración y en su vida, tal verdad pertenece ciertamente al depósito revelado. Por eso hay que auscultar e interrogar constantemente a la comunidad cristiana del presente y del pasado, a fin de saber lo que cree y así lo que se debe creer".[14] Con lógica inconfundiblemente suarista se condiciona y subordina la infalibilidad pontificia y el mismo depósito de la Revelación a las creencias y convicciones del pueblo.

Un *segundo momento* se nuclea en torno a la figura de Rivadavia y las discutidas reformas religiosas. Sin negar la honestidad con que algunos pudieron recibirla, no hay ninguna duda de que tanto sus instigadores como sus ejecutores oscilaron entre la apostasía y un confeso masonismo, con lo que se hace obvio su condición de enemigos de la Iglesia. De allí las razones de G. Gallardo, cuando en su medular estudio sobre el tema sostiene: "¿Quién puede creer en la buena fe de una reforma para la cual se echa mano de elementos expulsos o tránsfugas de la institución cuyo mejoramiento se procura?... Nadie se vale de desertores para levantar la moral de un ejército... Con los malos sacerdotes, ignorantes en las vías de la santidad o corrompidos, o descreídos, o insubordinados o soberbios, o con varios o todos estos defectos, no se emprende la reforma de la Iglesia".[15]

[14] J. Mejía en *Criterio*, nº 1655, nov. de 1972. Véase el trabajo de C. Palumbo: *El Padre Mejía minimiza el magisterio infalible del Papa*. 2ª impresión, octubre 18 de 1973, Bs. As.

[15] G. Gallardo: *La política religiosa de Rivadavia*. Ed. Theoría. Bs. As., 1962, pp. 178-179.

Los nombres de *José María Blanco White, Domingo Defour de Pradt, Claudio Daunou, Juan Antonio Llorente* y *Destutt de Tracy,* son los más representativos en este movimiento reformista, cuya finalidad disociadora queda en evidencia sin subterfugios en una carta de Destutt de Tracy a Rivadavia, del 18 de noviembre de 1822. Dícele allí: "Con respecto a sus ideas, no me admiro de que halle dificultad en que prendan... La superstición es una enfermedad muy inveterada en la raza humana. Me lisonjeo también con saber que Usted y Valentín Gómez *trabajan en la destrucción de los frailes.* Yo ruego a Usted le presente mis felicitaciones, mis homenajes y mis agradecimientos".[16]

Rivadavia y sus colaboradores aparecen así empeñados en un cambio, cuyo estilo revolucionario y solapado se asemeja notoriamente al de muchos contemporáneos, similitud que se acentúa aún más estudiando las propuestas y los comportamientos de los principales agentes reformistas. Así, por ejemplo, el caso de *Vicente Pazos Silva,* quien no solo negaba la necesidad del celibato y propiciaba una simbiosis con el protestantismo, sino que había renunciado al uso del hábito. El Padre *Domingo Victoria de Achega,* le inició un expediente en donde denunciaba su "vestido profano y conducta enteramente aseglarada... Declara además haber agotado los medios pacíficos y la persuasión para que lleve una vida y use un vestido acomodado con su carácter sacerdotal... y pide al gobierno adopte con él las medidas que juzgue conveniente a un hombre escandaloso, enemigo del orden, etc...".[17]

[16] Museo Mitre 1-22-16-1. En: G. GALLARDO: Ob. cit., p. 179.

[17] Cit. por G. GALLARDO: Ob. cit., p. 175.

Finalmente, Pazos Silva –también en esto un precursor– abrazó el Protestantismo y se casó en Inglaterra.

Otros sacerdotes como *Juan Manuel Fernández de Agüero*, encargado de la cátedra de Ideología, *Valentín Gómez* y *Julián Segundo de Agüero*, tuvieron actitudes parecidas. Un fuerte temporalismo y naturalismo caracterizó a sus posiciones, poniendo aun en tela de juicio la divinidad de Cristo y la autoridad pontificia. Estas influencias llegaron también a clérigos renombrados como el Deán *Diego Estanislao Zavaleta, Antonio Sáenz* y *Gregorio Funes*; bien que no hubo en ellos ni los desvíos morales de un Pazos Silva ni dobles intenciones; por el contrario, y aunque errados en algunas afirmaciones, fueron hombres de bien y capaces de una sana rectificación como en el caso del Deán Funes.

La Jerarquía Romana, por su parte, no titubeó en salvaguardar la ortodoxia, ni en sancionar a los innovadores; y lo hizo de manera rotunda, sin muestras de ambigüedad ni equívocos. Los informes enviados al Vaticano y los comentarios particulares hechos por los Monseñores *Muzi* y *Mastai Ferreti* –encargados oficiales de la Santa Sede– son al respecto más que elocuentes.

Mastai Ferreti, en carta al cardenal Odescalchi, del 27 de abril de 1824, decía: "Entre el clero hay muchos miserables instrumentos de Rivadavia; hay un impío sacerdote que siendo cerrado materialista enseña las más perversas doctrinas, se opone a la canonicidad de las Escrituras, a la autoridad de las tradiciones, a la verdad de los milagros, etc.". Y Juan Muzi en un informe a la Santa Sede del 5 de mayo de 1824, hacía referencia al "triste estado de la Iglesia de Buenos Aires abandonada a los lobos.

Lo peor, agrega, es que un sacerdote en el público colegio de jóvenes, enseña el ateísmo y el materialismo sin que nadie pueda impedirlo". No fueron mejores los juicios sobre Rivadavia; tanto Muzi como Mastai Ferreti, vieron en él "un gran enemigo de la Religión y por consiguiente de Roma y del Papa . . . el principal ministro del Infierno".[18]

No es de extrañar entonces que el Papa León XII en la encíclica promulgada el 24 de setiembre de 1824, se refiera al "desenfreno y la licencia de los malvados que actúan como langostas devastadoras concretando como en una inmunda sentina cuanto hay y ha habido de más sacrílego y blasfemo en todas las sectas heréticas". Términos durísimos pero no injustificados, de los que pronto se hicieron eco los padres *Castañeda, Castro Barros, Cayetano Rodríguez* y otros fervientes defensores del Magisterio.

Este segundo momento se caracteriza, en síntesis, por un intento deliberado de protestantización y desacralización al que no permaneció ajena la Masonería y sus distintas logias. Pero tal intento chocó con las resistencias de la Santa Sede, de prestigiosos sacerdotes y de un pueblo fiel, que "ama y quiere —dice Monseñor Muzi en su informe— conservar la religión de sus padres". Lo que también acotaba el prelado —acaso proféticamente— es que "de seguir el curso de las cosas es de temer que la cizaña se propague".

Esa propagación tuvo lugar efectivamente cuando el Liberalismo se institucionaliza en el Poder después de 1852. Este hito marca el inicio de un

[18] Para un cotejo de esta documentación véase: P. Leturia S. J.: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica.* 1493-1835. Roma-Caracas, 1960, t. III.

tercer momento con el que se cierra el siglo XIX y despunta el XX.

Desaparecida del escenario político la figura de Rosas quien, aunque no estuvo exento de yerros en ciertas consideraciones doctrinales, significó un resguardo y una restauración del Orden Tradicional, comienza una época de injerencia masónica activa, en la que no ya un sector o un ámbito, sino todo el edificio social se ve socavado en sus cimientos cristianos. Una dinámica praxis secularizante cubrió rápidamente la vida argentina. El ímpetu modernista abarcó todas las esferas, penetró en la enseñanza, en la familia, el derecho, la moral y las costumbres. Consecuentemente, no tardaron en llegar las persecuciones a los católicos. Bastaría recordar las desventuras del obispo *Gelaber* en Santa Fe, ante las sectarias presiones de *Nicasio Oroño,* los ataques al Concilio Vaticano I desde periódicos oficiales, o las agresiones al obispo *Aneiros* en Buenos Aires que culminaron en 1875 con la destrucción del palacio arzobispal y el incendio del Colegio del Salvador. Ejemplos aislados de la inacabable lista que podría citarse.

Es cierto que estas medidas opositoras fortalecieron los ánimos de muchos y operaron un resurgimiento de nuevas vocaciones y mejores fuerzas. Suele pasar así —por recóndita decisión de Dios— desde los primeros tiempos de las persecuciones. Prueba significativa de este fortalecimiento espiritual fue el *Primer Congreso Católico Argentino* convocado en 1884, y que constituyó, como dice Auza, "el gran examen de conciencia de los hombres católicos de la generación del 80", quienes "ponían en marcha el espíritu de la regeneración nacional".[19]

[19] N. T. Auza: *Católicos y Liberales en la generación*

Basta acercarse a las páginas del *Diario de Sesiones*, donde conviven las más encendidas y lúcidas manifestaciones de fe.[20]

Pero no obstante esa sistemática política anticatólica, iniciada por una generación que renegaba conscientemente de la Identidad Nacional, fue debilitando las defensas institucionales y personales y preparando el terreno para los tremendos desgarros que le infligirá el siglo xx.

III. – EL SIGLO XX

En realidad, el Modernismo, así denominado e identificado como movimiento herético, es cosa del presente siglo. Todo lo anterior, indudablemente importante, es antecedente y causa, pero no alcanza a estructurarse como sistema.

Será San Pío X quien caracterice y condene formalmente la herejía modernista, "salvando –como bien afirmó Pío XII– la unidad interior de la Iglesia en su fundamento íntimo: la Fe".[21] La admirable Encíclica *Pascendi dominici gregis* del 8 de setiembre de 1907, calificó al Modernismo como "el conglomerado de todas las herejías... pues, en verdad, si alguien se hubiera propuesto reunir en uno el jugo y como la esencia de cuantos errores existieron contra la Fe, nunca lo habría logrado más perfectamente de lo que lo han hecho los modernistas. Antes bien, han ido éstos tanto más allá,

---

del 80. Ed. Culturales Argentinas. Ministerio de Cultura y Educación. Bs. As., 1975, pp. 267-269.

[20] Diario de Sesiones de la Primera Asamblea de los Católicos Argentinos (con aprobación de la autoridad eclesiástica). Bs. As. Igon Hnos. Lib. del Colegio, 1885.

[21] Pío XII: Alocuciones del 3-6-51 y 29-5-54.

que no sólo han disminuido la Religión Católica, sino toda religión".[22]

Pero tal como lo describe el Papa, con propiedad y rigor inspirados, el Modernismo no se da en la Argentina hasta 1907. Existen sí, los elementos necesarios para arribar a él, pues el *Régimen* ha creado el clima secularizante propicio. Parafraseando a Belloc, cuando un hecho social se manifiesta es porque ya existía desde tiempo atrás, podríamos sostener que en la Argentina de principios de siglo ya existe la herejía modernista, pero no se manifiesta o exterioriza como tal. Todavía la piedad, la devoción, el culto y la forma de pensar y obrar del común, se afincaban en la ortodoxia y en el respeto por la tradición; actitud desprovista de intelectualismo, por supuesto, y más visible en el interior por la superposición de los elementos religiosos con el folklore.

Los principales grupos católicos de la época como la *Congregación Mariana del Salvador* o la *Liga Social Argentina*, estaban abocados intensamente a hacer realidad las exigencias de León XIII en la *Rerum Novarum*; una tendencia al Catolicismo Social tan legítima como necesaria, si se tiene en cuenta los serios deterioros que el Liberalismo produjo en el orden económico y social. En tal sentido es de destacar la acción de los *Círculos Católicos de Obreros* del Padre Grote, o la *Federación Argentina Católica de Empleadas* de Monseñor de Andrea.

Pero se fue cediendo a los influjos europeos, y del afán justiciero de la *Rerum Novarum* y los proyectos que ella inspiraba, se pasó a lo que Pío XI calificó como *"modernismo moral, jurídico y social"*;

[22] Pío X: *Pascendi Dominici gregis*. 53. En: Denz. nº 2071 y ss.

esto es "un modo de obrar" que aunque proclamándose católico, desconoce "los derechos de Cristo, Creador, Redentor y Señor, sobre todos los hombres y sobre todos los pueblos".[23] Es decir, que la preocupación original por las cuestiones político-temporales fue diluyendo los fundamentos religiosos, hasta que éstos aparecieron cada vez mas desvinculados, sin nexos vivos y reales. Una especie de optimismo falaz en el poder regenerador de los elementos seculares *per se*. Tal vez el error desencadenante fue creer que "así como la Fe debía inclinarse ante la ciencia divinizada, el Cuerpo de Cristo debía rendir culto al moderno estado democrático divinizado".[24] Es por ello que durante los primeros lustros del siglo xx, y hasta que se define sin ambigüedades, la Democracia Cristiana es la forma principal que reviste la herejía modernista. Basta seguir someramente el hilo de su organización.

Ya en 1902, la entonces *Liga Democrática Cristiana*, motivada principalmente por las orientaciones franco-belgas, recibió una grave reprobación de Monseñor *Franceschi*.[25] En 1911, con elementos separados de la Liga se forma la *Unión Democrática Cristiana* (U.D.C.) cuyo objetivo manifiesto es la constitución de un partido político autónomo y sin dependencia de la Jerarquía, planteo abiertamente contestatario, tratándose de un grupo que aún se proclama católico. Las páginas de *El Demócrata* —su órgano periodístico en Rosario— nos proporciona abundantes testimonios. Así, por ejemplo,

[23] Pío XI: *Ubi arcano Dei*. 55, 56. En *Doctrina Pontificia. Documentos Sociales*. B.A.C. Madrid, 1964, pp. 510-511.

[24] C. A. Sacheri: *La Iglesia Clandestina*. Ed. del Cruzamante. Bs. As., 1970, p. 32.

[25] Véase J. Rosales: *Los cristianos, los marxistas y la Revolución*. Ed. Sílaba. Bs. As., 1970, p. 266 y ss.

en la edición del 28 de noviembre de 1918 se afirma: "Todo evoluciona y se revoluciona. Todo nos dice que es necesario andar y romper el conservadorismo eclesiástico que nos ha caracterizado. Es necesario ir al pueblo, participar de su movimiento. Allí está nuestro puesto, junto al pueblo. Hoy los grandes hechos que conmueven a la humanidad (se refieren a la Revolución Rusa) nos vienen a dar cumplidamente la razón".[26] Por último, en 1924, la U.D.C. –final previsible y coherente– se despojó del adjetivo cristiano para llamarse *Unión Democrática Argentina.*

Pero en este *primer momento*, cuyo inicio queda fijado en 1907 con la *Pascendi*, el Modernismo no estaba en el espíritu de la Jerarquía ni en el de la población. Bastó el *Congreso Eucarístico* de 1934 para disipar cualquier incertidumbre; aquella irrepetible demostración de fidelidad conmovió hasta a los más escépticos.

Fue el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial lo que más incidió ideológicamente, acentuando el carácter demoliberal y filosocialista del Modernismo vernáculo –opción peligrosamente heterodoxa como las consecuencias lo demostrarían– y que se fue imponiendo no sin admoniciones de las autoridades, entre las cuales sobresalió por su contundencia la voz de Monseñor Franceschi. Debe señalarse también la acción esclarecedora de los *Cursos de Doctrina Católica* con maestros de la talla de *Meinvielle*, *Castellani*, *Sepich*, *Casares* y otros más,

El fin de la Segunda Guerra Mundial marca *un nuevo momento*, signado trágicamente por el avance de la Revolución Marxista. En el plano religioso,

[26] Cit. en: J. Rosales: Ob. cit., p. 274.

la experiencia de los sacerdotes obreros, finalmente condenada en 1949, da la pauta de la dirección que toman los cambios. Se trata de la proletarización del sacerdocio y de la reducción del ministerio a un activismo social. En materia doctrinaria comienza el alza de un *Maritain* equívoco y su "mito de la Nueva Cristiandad",[27] junto a las repercusiones, no siempre espontáneas, antes bien condicionadas por la publicidad, del *Freudismo*, el *Marxismo* y el *Theilardismo*. Pero no se entendería ni este momento ni los posteriores, sin mencionar los planes concretos del Comunismo para la marxistización de la Iglesia, instrumentándola desde adentro para su autodestrucción.

Entre los años 1945-1946, la vieja táctica marxista de ateísmo frontal cede por inconducente a una nueva estrategia basada en la mimetización y en la infiltración. El hecho ha sido suficientemente estudiado, y, entre otros, *Von Hildebrand*, parece haber encontrado la expresión más clara al hablar de "El caballo de Troya en la Ciudad de Dios",[28] pues efectivamente se trata de una verdadera invasión camuflada de los enemigos en el recinto de la Iglesia.

Cuando hacia 1953 comienzan a circular en Santiago de Chile, Río de Janeiro, Mendoza y Buenos Aires, las primeras denuncias de esos planes, fueron casi siempre desechados por alarmistas o inverosímiles. Hoy, nadie puede negar la dramática veracidad que la experiencia histórica les ha conferido. Las más altas autoridades de la Iglesia han

[27] La expresión es de L. E. Palacios: *El mito de la nueva Cristiandad*. Ed. Rialp S.A. Madrid, 1957.

[28] D. Von Hildebrand: *El caballo de Troya en la ciudad de Dios*. Ed. Fax. Madrid, 1969.

aludido a ellos en mensajes que no han encontrado la debida difusión. En 1972 el CELAM, en un documento antológico elaborado por su comisión Episcopal del Departamento de Acción Social reunida en Río de Janeiro durante los días 23, 24 y 25 de junio de aquel año, puntualizaba la campaña de "instrumentalización de la Iglesia por el Marxismo" y prevenía sobre la "nueva alianza estratégica de marxistas y cristianos".[29]

Por la misma época, la Santa Sede, a través de la Agencia Internacional Fides, de la Oficina de Propaganda Fides de Roma, denunciaba el Plan *Li-Wei-Han* elaborado el 12 de febrero de 1957 por el Bureau nº 106 del Partido Comunista Chino y editado por *Prensa de Lenguas extranjeras* de Pekín. Quedaba revelado sin ambigüedades un operativo cuya finalidad podría sintetizarse en "la unión con el adversario para destruir al adversario"; desenvolver una gran actividad en el seno de todas las actividades eclesiales; dividir dialécticamente, alcanzar los puestos directivos, controlar las iniciativas, ejecutar una acción subliminal de dominio y fiscalización.

Este *segundo momento* del siglo xx, marcado por la marxistización velada y encubierta, encuentra un hito fundamental en el Concilio Vaticano II. A partir de él, el Modernismo que fue cartesiano y cientificista, suarista, galicanista, masónico y socializante, que reunió en sí, *la síntesis de todas las herejías*, será ahora *neomodernismo progresista* cuyo carácter disociador motivó que Paulo VI lo rechazara "por no ser ni cristiano ni católico".

"Nosotros percibimos —dijo el Papa— que las

[29] El documento fue publicado y comentado en: *Cabildo*. Año II, nº 15, julio de 1974, pp. 20-21.

riquezas de las tradiciones religiosas se hallan amenazadas de disminución y de ruina, amenazadas no sólo del exterior, sino también del interior; en la conciencia del pueblo se modifica y se discute la sana mentalidad religiosa y la tradicional fidelidad a la Iglesia que son el fundamento de esta riqueza... La Fe, el esfuerzo apostólico, aparecen comprometidos no tanto por la usura natural del tiempo, cuanto por algún cambio radical e irresistible que sustituye a la concepción de la vida de nuestro pueblo, por otra concepción que no se puede definir sino con el término ambiguo de progresista: ella no es ni cristiana ni católica".[30]

No fue ésta la única vez que Paulo VI advirtió y explicó el origen y la esencia de los males que estaban sucediendo. Sus referencias a "la traición del clero" (28-1-76), a "la profanación de nuestra fisonomía espiritual" (18-7-73), a "las desviaciones doctrinales análogas a las que efectuó en su época la Reforma Protestante" (27-6-67), a "la Fe insidiada por corrientes subversivas" (24-8-68), a "los peligrosos fermentos de infidelidad" (8-12-74) son frecuentemente reiteradas a lo largo de su pontificado. Como tampoco dejó de señalar la politización de Medellín (3-11-74), "los nuevos ídolos que sustituyen a la verdadera Fe" (14-5-71), la falacia de "la llamada teología de la Revolución" (21-10-70), la secularización y el inmanentismo dominantes (25-4-68), el "empobrecimiento del *sensus ecclesiae* y del *patrimonium fidei*" (7-2-69), el daño de aquellos sacerdotes que no son sino "hábiles provocadores y agitadores de las masas" (31-7-70) temerosos "de no aparecer lo suficientemente *aggior-*

[30] Paulo VI: *Mensaje a los católicos de Milán del 15 de agosto de 1963.*

nados" (29-1-69), la peligrosidad de "una cierta mentalidad iconoclasta y desacralizante que intenta perder el rico y precioso patrimonio de la Tradición" (1-10-72). Hasta pronunció aquellas conocidas y graves sentencias sobre "la autodemolición de la Iglesia" y "el humo de Satán penetrando en el templo de Dios".

Todo esto es rigurosamente cierto, y sin embargo, fue después del Concilio y durante el pontificado de Paulo VI que el Progresismo alcanzó su mayor recrudecimiento y sus posturas más radicalizadas, provocando todo tipo de desórdenes, irregularidades, innovaciones y hasta no pocos sacrilegios. Y lo hizo desoyendo llamados de atención, que en realidad no llegaron nunca a tener la celeridad y la contundencia que las circunstancias exigían. Tal vez se explique, así, el doloroso reconocimiento de haber sido "tan condescendiente" hecho por Paulo VI en las postrimerías de su reinado.[31] Un documento publicado por *L'Osservatore* al año de su fallecimiento y transcripto en el nº 51 de *Universitas*, nos pone en contacto con unas palabras finales del Papa, ciertamente significativas y desgarradoras: "Llega la hora... el drama de mis responsabilidades parece sugerir como solución providencial mi éxodo de este mundo, a fin de que la Providencia pueda manifestarse y llevar a la Iglesia a mejores destinos... para que me sustituya otro más fuerte y no vinculado a las presentes dificultades". Y resultó también de un profético realismo, lo que él mismo vislumbró el 1 de julio de 1972: "Se creía que después del Concilio vendría un día de sol para la historia de la Iglesia. Por el contrario, ha venido

[31] Paulo VI: *Palabras a la Superiora General de las Hermanitas de los Ancianos desamparados*. Cit. en Rvta. *Palabra*, Madrid, diciembre de 1977, Nº 148.

un día de nubes, de tempestad, de oscuridad, de incertidumbre".

El Concilio origina entonces, dada la cantidad y calidad de los fenómenos que le suceden, un nuevo momento en el desarrollo del Modernismo, caracterizado por su abierta filiación marxista e incluso por la participación de muchos de sus adherentes en acciones guerrilleras. Pero entiéndase que este *antes y después* señalado por el *Vaticano II* no obedece tanto a una razón intrínseca —el contenido mismo del Concilio— sino a una razón histórica. El Concilio ha sido tomado por el Progresismo como punto de partida, como efemérides de una nueva iglesia pluralista, ecumenista, temporalizada y mundanizada, que hasta prefiere llamarse "conciliar" en vez de católica. Por mucha ambigüedad o deficiencia que quiera encontrarse en ciertas declaraciones del *Vaticano II*, es notorio que la instrumentalización dialéctica que se ha hecho de él, excede su propio marco.

Una instrumentalización dialéctica que no se contribuye a disipar presentando la alternativa del Tradicionalismo, o de la Iglesia Preconciliar, opción que en el fondo conserva el esquema creado por la heterodoxia, aceptando el juego divisionista. "Somos miembros de una Iglesia —dice el Padre Torres Pardo— no sólo «peregrinante» sino también «militante», no sólo Madre y Maestra, sino también Reina. La Iglesia de hoy, de ayer y de mañana. La Iglesia del diálogo y la Iglesia del Silencio. La Iglesia de las catacumbas y la Iglesia Misionera. La de Vaticano II y la de Trento. «¡La Iglesia Eterna!»" [32] Esto no supone ningún sincretismo, sino

[32] J. L. Torres Pardo: *Nobleza Obliga*, p. 2. s/fecha ni mención de editorial.

sencillamente acatar la unidad sustancial que existe y se muestra pese a las herejías y a las negaciones.

Cabe por lo tanto —y ciñéndonos a nuestra tema— interrogarse sobre la evolución y el accionar del Modernismo argentino en este *tercer momento* tan particularmente difícil y discutido que va desde el *Concilio Vaticano II* hasta nuestros días. Pero en un trabajo de síntesis como éste, no puede aspirarse a las exhaustividad; de allí que los episodios, circunstancias y personajes reseñados sólo intentan alcanzar un grado de representatividad del proceso mayor.

Es mucho lo que se ha visto y lo que ha sucedido; poco o nada distinto a lo que se vio y sucedió en otros lugares por la misma época. Si en el balance hay alguna diferencia, ésta nos será favorable, no sólo porque el nivel de extravíos no llegó nunca aquí a los excesos europeos o de otros países americanos, sino porque el contagio de la Jerarquía fue parcial, conservándose la ortodoxia y la resistencia en importantes sectores.

Se dio en primer lugar la formación de movimientos paraeclesiales en permanente actitud de crítica y de rechazo por la así llamada "Iglesia institucional u oficial".[33] De entre ellos, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, contituido en 1967, fue el más organizado, contando con colaterales y apoyos dentro y fuera del país, además de estar en las miras de ese gran aparato internacional del IDOC-C, cuyo verdadero rostro desenmascaró

[33] Juan Pablo II reprochó expresamente esta actitud en el discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, el 28-1-1979.

acabadamente Sacheri en la ya clásica *Iglesia clandestina*.[34]

La cronología fáctica y documental del M.S.T.M. —elaborada por sus mismos agentes[35]— testimonia las concomitancias marxistas-terroristas y la precariedad teológica de sus argumentaciones, reducidas a un grosero temporalismo materialista y a los lugares comunes de la retórica sociológica.

Grupos como *Iglesia Profética, Cristianismo y Revolución, Época, Tierra Nueva, Comunidad Cristiana, Confort, Federación de Villeros, Federación de Encuentristas Juveniles, Movimiento de Renovación de la Vida Religiosa*; sacerdotes como *Marturet, Concatti, Bunting, Vernazza, Carbone, Bresci, Catena, Dip, Mujica, M. Mascialino, Ramondetti, Ricciardelli*; obispos como *De Nevares, Angelelli, Devoto, Podestá*, y tantísimos nombres más, actuaron y se desenvolvieron activamente. Todavía lo hacen, y algunos de ellos, pese a la notoria descalificación doctrinaria, moral y ministerial a la que han sido sometidos por las más altas jerarquías, ostentan inexplicablemente cargos directivos o parroquiales. Situación aún más curiosa si se considera que en determinados casos, se suman a la heterodoxia frondosos prontuarios delictivos.

Institutos educativos de todos los niveles, edito-

[34] Esta obra de SACHERI es probablemente el primer gran intento por historiar el Progresismo en la Argentina. A ella remitimos no solamente para el estudio del IDOC-C sino para el conocimiento de todo el proceso de subversión eclesiástica.

[35] Véase: *Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Crónicas-Documentos-Reflexiones. Publicaciones del Movimiento, por Rolando CONCATTI y Domingo BRESCI. 3ª ed., Bs. As. 1972; A. MAYOL-N. HABEGGER y A. ARMADA: *Los católicos postconciliares en la Argentina*. Ed. Galerna, Bs. As., 1970.

riales, publicaciones, librerías, seminarios y cooperativas, medios de comunicación, gremios, parroquias y congregaciones, fueron copados hábilmente iniciándose lo que se dio en llamar "la concientización", un neologismo que encubría la cruda realidad del "lavado de cerebro". No se escatimó ningún recurso; desde el uso político de los sacramentos hasta la tergiversación de los textos sagrados, los ataques progresistas lo intentaron todo.

Piénsese en las interpretaciones facciosas de los documentos pontificios que se hicieron sistemáticamente en interminables manifiestos y solicitadas; en la adulteración de la pastoral convertida en instrumento de praxis revolucionaria; en la disolución de la catequesis transformada en mentalización ideológica, en las "misas de protesta" o suspensión de oficios como actos de repudio; en las "jornadas de ayuno" contra circunstancias o medidas gubernamentales, o "ayunos penitenciales" contra el Capitalismo como el que se realizó en la Sede de Acción Social Argentina en diciembre de 1968.

Piénsese en las innovaciones litúrgicas, rezos y cantos reñidos con la Fe y el buen gusto,[36] oraciones panfletarias difundidas durante las misas, como la que leyó *García Elorrio* el 1 de mayo de 1967 en la Catedral Metropolitana, en nombre del "Comando Camilo Torres". Piénsese en la división dialéctica de la feligresía, el escándalo y la insolencia contra los obispos denostados por "conservadores"; en las reuniones, encuentros y asambleas de espaldas a las autoridades, como *"el pequeño Concilio de Quilmes"* de junio de 1965 organizado

[36] Véase el excelente estudio del Padre A. Sáenz: *La música sagrada y el proceso de desacralización*. En: Mikael nº 9. Año 3. Tercer cuatrimestre de 1975, pp. 29-65. Hay edición en separata. nº 4. Paraná, 1978.

por *Pironio, Podestá y Quarracino*, finalmente censurado por el Cardenal Caggiano; en la organización de huelgas sacerdotales, como la de los 27 curas de Mendoza en diciembre de 1965 contra *Monseñor Buteler*, o la de los sacerdotes *Viscovich* —mayo del 64— y *Huidobro*, en agosto y setiembre del 65. O recuérdese si se quiere los textos escolares de Religión al servicio de la ideologización marxista, las revistas, audiovisuales, posters, estampas y discos, toda la técnica moderna empleada en la destrucción del mensaje evangélico. Los encuentros, retiros y campamentos de los que salían militantes guerrilleros, la difusión de versiones falseadas de las Sagradas Escrituras, como "La Buena noticia de Jesús", una versión de los Evangelios elaborada por los Padres *Trusso* y *Perdía*, cuyo propósito declarado era el de "argentinizar y democratizar" el lenguaje de los Santos Textos.[37]

Estos ejemplos aislados, apenas si alcanzan a graficar la tremenda conmoción de la Iglesia, provocada por el Progresismo en los últimos lustros. Historiar aquellos años y este presente donde aún no se han disipado las sombras, exige un esfuerzo de largo aliento, y tal vez necesariamente compartido. Pero esa historia no podrá ser una mera crónica, ni una acumulación de denuncias. Se impone una óptica universal y eminentemente teológica, porque el estudio del Modernismo, aun a golpes de vista, nos permite descubrir siempre, entre los velos de la apostasía, la luz de los que no la consienten, ni ce-

[37] Declaraciones a Panorama nº 19. Diciembre de 1964, pp. 88-89.

Para un análisis de esta versión evangélica, véase BUELA, C. M.: *La Exégesis y el vaciamiento de la Escritura*. En: Mikael, Año 4, Nº 12, Paraná, 1976.

den ni se rinden. Y esto sugiere reflexiones que van más allá de la recopilación informativa.

Hoy observamos con alegría un despuntar de voluntades al servicio de la Verdad, un retorno a los valores que nunca debieron abandonarse. Nos referimos principalmente a la feligresía, a la gente sencilla engañada y mal conducida por el Progresismo, y finalmente decepcionada por tantas promesas vanas, por tantas experiencias dolorosas y resultados funestos.

La herejía neomodernista ha sido identificada y desaprobada por la Santa Sede. En tal sentido, nadie puede llamarse a engaño. Podríamos traer a colación varios textos, incluso de nuestro propio Episcopado, pero creemos que el formidable discurso de Juan Pablo II en la inauguración de Puebla, disipa completamente cualquier duda sobre quiénes son los que están fuera de las enseñanzas de la Iglesia. Pero Juan Pablo II no ha dicho allí nada nuevo, y éste es su mérito: haber reafirmado la continuidad del Magisterio con estilo y acento vibrantes.

Vencido en el campo de las ideas y los hechos, marginado de la adhesión popular que tanto busca, y lo que es más serio, de cualquier convalidación por parte de las Autoridades, el Progresismo se ha refugiado detrás de giros más cautos, expresiones y hechos menos audaces y hasta en ciertas formalidades tradicionales. Es su táctica. No ha desaparecido y subsiste expectante con nombres viejos y conocidos o nuevos y por conocer, adaptado a las circunstancias y los usos.

Por eso nuestra época no es para el optimismo fácil, pero tampoco para la desesperanza. No es para la huida y la deserción sino para la lucha. Un

combate en cuyas vísperas, todos los días, debemos repetir con los discípulos de Emaús: "Quédate con nosotros, Señor, porque ya atardece" (Lc. 24, 29).

En cuanto a Pedro, por encima de los cantos del gallo, está la Promesa de Jesús, que muchos parecen olvidar: "Yo he rogado por Ti, para que no desfallezca tu Fe" (Lc. 22, 23).

VACIAMIENTO DE LA SAGRADA ESCRITURA

Pbro. Carlos M. Buela

Hemos tenido ya oportunidad de referirnos al tema en cuestión.[1] Concebimos este trabajo como una prolongación y desarrollo de algunos puntos del anterior.

Cada vez es más evidente la confusión reinante en los temas bíblicos. Agregaremos tan sólo tres testimonios: de un laico, de todo un Episcopado, y del Pontífice Paulo VI.

El laico es Dietrich von Hildebrand, quien sostiene que uno de los "campos en los cuales se hace hoy día cada vez más patente la obra de Satán en la Iglesia" es el de la exégesis.[2]

El Episcopado es el colombiano, que, hablando de los progresistas marxistas, afirma que usan y abusan de la Sagrada Escritura con "caprichosas interpretaciones", que producen una "relectura" de la Palabra de Dios, todo lo cual nos coloca "ante una intolerable alteración de la Palabra de Dios"

[1] Carlos Buela, *La Exégesis y el vaciamiento de la Escritura*, Mikael, Año 4, Nº 12, Paraná, 1976.

[2] Der Fels, Regensburg, junio 1975, p. 175; Cit. por Th. Mac Ian, *Mentiras del Mundo Moderno*, Cruz y Fierro Editores, Bs. As., 1976, p. 99.

interpretada a la luz —mejor dicho, tinieblas— de la filosofía marxista, comprobando "la adulteración de la fe por la tergiversación de la Escritura", lo que "comporta una gravísima profanación de la Palabra de Dios".[3] (Baste decir que Fernando Belo hizo una exégesis marxista del Evangelio de San Marcos titulada "Lectura materialista del Evangelio de Marcos" y Françoise Dolto, una interpretación en clave freudiana).[4]

Paulo VI, explícitamente, se refirió a este grave problema innumerables veces. Para muestra baste un botón. En la Exhortación Apostólica "La Reconciliación dentro de la Iglesia", del 8 de diciembre de 1974, hace un llamamiento a los cristianos de buena voluntad para que no se dejen impresionar o desorientar por las indebidas presiones de hermanos desgraciadamente desviados que "utilizando las palabras del Evangelio, alteran su significado".[5]

1º) Traducciones deficientes

Además, pueden considerarse las dificultades actuales en el campo bíblico por las más variadas deficiencias que pululan en las versiones corrientes. En general, las versiones ecuménicas han sido muy criticadas. Ya nos habíamos referido a la versión ecuménica portuguesa; ahora lo haremos con la norteamericana, francesa y alemana. Notemos de paso que, generalmente, las críticas que hacemos de determinada versión valen para las otras.

[3] *¿Hacia un cristianismo marxista?*, Ed. Mikael, Paraná. 1977, Nos. 31, 142 y 147.

[4] Ed. Verbo Divino, Navarra, 1975; L'Evangèle au risque de la psychéanalyse, Delange, París, 1978.

[5] Ed. Mundo Mejor, San Martín (Bs. As.), 1975, p. 7.

Toda una tendencia biblicista que busca retrotraer los dogmas a las épocas bíblicas, negando todo adelanto en el conocimiento de la fe y profundización de la misma bajo la acción del Espíritu Santo y la guía del Magisterio de la Iglesia, denuncia como no bíblica la concepción del hombre como una dualidad de alma y cuerpo, que para ellos es una noción helénica. El dualismo es propiamente cartesiano; en la concepción griega, por ejemplo en Aristóteles, el hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, tan uno que la separación de sus elementos esenciales es la muerte, como por otra parte fue definido solemnemente en el Concilio de Vienne: "el alma racional es, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano" (Dz. 481).

Pues bien: estos biblicistas traducirán "*alma*" por cualquier otra palabra, especialmente "vida", con tal de no mencionar explícitamente a la sustancia espiritual e inmortal que hace *tal* al hombre, que le da vida, que lo distingue y constituye frente a todos los otros seres de la creación y que es la prenda de la gloria futura.

Así, en la *Nueva Biblia Americana*, se traduce: "Mi ser proclama" (Lc. 1, 46) en lugar de "Mi alma glorifica al Señor"; "tú misma serás traspasada con una espada" (Lc. 2, 35) en vez de "una espada traspasará tu alma"; "¿Qué provecho mostraría un hombre si tuviera que ganar todo el mundo y se destruyese a sí mismo en el proceso?" (Mt. 16, 26) por "¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma?"; "Mi corazón está casi roto de pena" (Mt. 26, 38), a cambio de "Mi alma siente angustias mortales". También les disgusta la palabra *gracia*: En Jn. 1, 14: "lleno de verdadero amor" se dice de Jesucristo, en lugar de: "lleno de gracia y de verdad"; en Lc. 1, 28;

"Oh altamente favorecida hija", en vez de "llena de gracia".[6]

Hasta los protestantes franceses protestaron contra la TOB (Traduction Oecuménique de la Bible), haciendo hincapié en tres temas: el siervo de Dios, el hablar en lenguas, y los ojos, lámparas del cuerpo.[7]

Es lamentable también la versión de la Nueva Biblia Ecuménica *alemana*, dirigida por Mons. Otto Knoch, que traduce, por ejemplo, "anferwrecht veerden" —"fue despertado"—, en lugar de "resucitó"; "heiliger Geista wird über dich kommen" —"Espíritu santo vendrá sobre ti", en vez de "el Espíritu Santo..." con artículo y mayúscula; "noch bevor sie in der Ehe zusammenlebten" (Mt. 1, 18) —"aún antes de que ellos vivieran juntos en matrimonio"—, en lugar de "antes de estar juntos"; "er war wie Gott" (Fil. 2, 6) —"era como Dios"—, en lugar de "el cual era en forma de Dios".[8]

La llamada *Nueva Biblia Española*[9] traduce desaprensivamente Mt. 10, 28 por "tampoco tengan miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar la vida; teman si acaso al que puede acabar con vida y cuerpo en el fuego", donde "psykhé" debe ser traducida por "alma" y no por "vida" como enseña G. Dantzenberg.[10] Porque el hombre pue-

[6] Fr. Robert E. Burnes, C.S.P., *Los expertos en Escritura*, en Iglesia-Mundo, Nº 129, del 15 de febrero de 1977, p. 29-30.

[7] Cfr. Gabriel Berthou, *La "TOB" est elle edifiante?*, en Tant qu'il jour, Nº 178, octubre 1977, p. 8.

[8] Mons. Klaus Gamber, *Der Fels*, agosto 1977, pp. 237-238.

[9] A. Schökel-Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976 (Se puede ver un trabajo crítico sobre esta Biblia en Iglesia-Mundo, Nº 133).

[10] Sein Leben Bewahren, München, 1966, p. 153; cit. por C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC, Madrid, 1968, p. 70.

de no perder la vida y tener perdida el alma, o por el contrario, puede perder la vida y no perder el alma.

Otra palabra que suena mal a los oídos progresistas es "infierno". Entonces ¿qué hacer?, sencillamente la reemplazan por "abismo" o "poder de la Muerte" (Mt. 16, 18),[11] o por "garras de la Muerte",[12] o por "ni el mal ni la muerte",[13] o por "puertas del Hades",[14] palabra que no figura en el Diccionario de la Real Academia Española y que, por tanto, es desconocida para la inmensa mayoría de la gente, no diciéndole absolutamente nada; ¡y estos son los que tanto cacarean con que hay que adaptarse a la mentalidad de la gente!

Incoherencia parecida pasa con la palabra "milagro", que todo el mundo sabe a qué se refiere. Ellos —los progresistas— sin embargo traducirán literalmente por *signo*, que en castellano en absoluto se refiere a milagro, o por *señal* que recién en su décima acepción (por tanto, poco conocida), según la Real Academia, se refiere a milagro. ¿Por qué ese afán de cambiar lo claro por lo oscuro? Porque la esencia del progresismo es la contradicción.

Y así no van a decir más "*Evangelio*" que es la exacta y literal palabra griega y que todos saben lo qué es, sino "Buena noticia" que puede ser cualquier cosa, ¡hay sobres que se pueden comprar en cualquier kiosco con la leyenda "Buenas noticias"! ¡Menos mal que todavía no se les ha ocurrido tra-

[11] *El libro de la Nueva Alianza*, Paulinas-Bonum, 1973.
[12] *Nueva Biblia Americana*.
[13] *Biblia Latinoamericana*, Ed. Paulinas-Ortells-Verbo Divino, 1974.
[14] *Biblia de Jerusalem*, Desclée, Bilbao, 1967; (en nota a Lc. 16,23 dice: "Vulg.: fue sepultado en el Hades" (mansión de los muertos) lo cual es falso, la Vulgata dice textualmente v. 22: "sepultus est in inferno".

ducir literalmente "liturgia", ya que resultaría "servicio público"! Tienen el berretín de trasladar palabras en griego, que pocos entienden —como "Hades"—, y traducir al castellano términos griegos conocidos por todos —como "Evangelio"—. Ciertamente que es lícito hablar de "Buena Nueva", pero no de tal modo que se pierda el sentido de los vocablos evangelización, evangelizar, evangelizador y evangelista que son irreemplazables.

Asimismo, no es exacto traducir "obrad vuestra santificación con temor y temblor" (Fil. 2, 12) por "con respeto y seriedad",[15] u omitir "sobre los que le temen" en el Magnificat (Lc. 1, 50), o en vez del festín con "carne de tribunos" (Apoc. 19, 18) cambiar el menú por "carne de generales".[16]

Para los traductores de "El libro de la Nueva Alianza" es lo mismo decir "signo de contradicción" (Lc. 2, 34) lo cual es lo correcto, que "bandera discutida" que vaya uno a saber de dónde ha salido, o cambiar en Lc. 13, 3 "sino hiciéreis penitencia, todos igualmente pareceréis", por el eufemismo "todos acabaréis de la misma manera". En Hechos 14, 22, "por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el Reino de Dios" traducen Andrés Pardo y otros "hay que pasar por mucho para entrar en el Reino de Dios".[17]

2º) Interpretaciones falsas

Tres falsedades interpretativas queremos refutar aquí: a) con respecto a los que se quedan en pura filología torciendo lo obvio, b) a los que niegan

[15] *Liturgia de las Horas*, Versión colombiana, 1973, p. 1175.
[16] Idem, T. 6, p. 33.
[17] *Misal Romano Completo*, BAC, Madrid, 1946, p. XIV.

lo histórico, y finalmente, c) a los que niegan lo sobrenatural.

I) LA MERA EXPLICACIÓN FILOLÓGICA Y GRAMATICAL

Muy bien apunta el R. P. José M. Bover, S. J. que la interpretación doctrinal "no puede encerrarse en los estrechos moldes de la exégesis puramente gramatical".[18]

Hay toda una amplia corriente que se queda a mitad de camino en malabarismos verbales, sin desentrañar la esencia teológica de los textos.

Entiendo que quedarse solamente con la gramática es una forma de sacrilegio, porque es adulterar la Palabra de Dios, desconociendo su más alta y profunda significación. Algunos de estos exegetas progresistas toman un texto y lo dan vueltas y revueltas desmenuzándolo en partes, haciendo comparaciones con otros textos, etcétera, y . . . nada más. Con un ejemplo se verá mejor lo que quiero decir. Es como si yo tomase un versículo, por ejemplo, 1 Jn. 4, 8: "Dios es amor" y hago el análisis ortológico de las letras: *D*, consonante sencilla, licuante, dental; *I*, vocal débil; *O*, vocal fuerte; *S*, consonante sencilla, dental; *E*, vocal fuerte; *S*, consonante sencilla, dental; *A*, vocal fuerte; *M*, consonante sencilla, líquida, paladial . . . todo es cierto pero no he expresado nada del contenido del versículo. Más aún, puedo hacer el análisis ortológico de las sílabas: *Dios*: sílaba polilítera, cuadrilítera, diptongada, compleja, mixta, cerrada; *es*: sílaba polilítera, bilítera, compleja, inversa, cerrada; *a*: sílaba monolítera, incompleja; *mor*: sílaba polilítera, trilítera,

[18] *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid, 1946, p. XIV.

compleja, mixta, cerrada ... y no hemos adelantado mucho más. Puedo hacer el análisis ortológico de las palabras: *Dios*, monosílaba aguda; *es*, monosílaba aguda; *amor*, polisílaba, bisílaba, aguda. Todavía puedo hacer el análisis analógico de las palabras: *Dios*: sustantivo, concreto, propio, primitivo, individual, simple, género masculino, número singular; hace oficio de sujeto; *amor*: sustantivo abstracto, derivado verbal de amar, simple, masculino, singular; hace oficio de predicado de Dios; *es*: del verbo ser, copulativo, irregular, de tercera clase, primitiva simple, segunda conjugación, modo indicativo (denota realidad), tiempo presente, tercera persona, de número singular; predicado de Dios. Aún puedo hacer el análisis lógico de la oración y decir que es una oración sustantiva, completa, simple, absoluta, aseverativa, afirmativa ... todo verdadero; pero acaso ¿no suena a burla? Si uno se queda en ese nivel no toca el contenido dogmático-doctrinal del texto, y se queda en la cáscara. Podemos aplicarlo a lo que dice Mistral en su "Mireya": "¡Oh, necios, que con el escalpelo pretendéis, analizando la abeja, descubrir el secreto de la miel!" [19]

Aumenta la grima cuando todo eso es mezclado con cientos de palabras técnicas que no son del alcance del común, como kerigma, parádosis, parénesis, maschal, didascalia, homología, doxología, sarx, koinonía, diakonía, diatoké, sotería, Sitz im Leben, etcétera, en vez de decir, lisa y llanamente, mensaje, tradición, predicación, exposición breve y enérgica, enseñanza, proclamación, breve alabanza a Dios, carne, comunión, servicio, alianza, salva-

[19] Cit. por Hugo Wast, *Vocación de escritor*, Biblioteca Dictio, Bs. As., p. 70.

ción, circunstancias o ambiente, etcétera, habida cuenta de que barajan todas esas palabras técnicas con los paralelismos antitéticos, sintéticos, dicotómicos, sinonímicos, chiásticos, chiástico inverso, ascencionales, descencionales, concéntricos, simétricos, paratácticos, hipotácticos o progresivos.

Después de hacer un batido con todo esto, resultará que lo obvio se entiende de otra manera distinta: Está enseñado "sí, sí; no, no" (Mt. 5, 37); pues bien, resultará "Sí, no; sí, no", lo otro es ser cerrado, es infantilismo, es inmadurez, es simplicismo, es ignorancia. Dice Jesús "Niégate a ti mismo" (Mt. 16, 24); eso significa que hay que darse todos los gustos. "Lo único necesario" (Lc. 10, 41) se convierte en "lo único innecesario", y así el sacerdote deja la Misa diaria: ¡los Apóstoles no celebran diariamente!; y el Breviario: ¡es medieval!; y el Rosario: ¡es para viejas!; y la meditación: ¡escapismo!. "Si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis" (Lc. 13, 3); pues la exégesis moderna dirá que la penitencia es masoquismo. Afirma Jesús: "Yo soy Rey" (cfr. Lc. 23, 3); asegurarán que no es Rey. Santiago enseña : "Adúlteros, ¿no sabéis que el amor del mundo es enemigo de Dios?", pero resultará que, por la maravilla de la exégesis "científica", no hay ningún mundo malo. Si los ateos "son inexcusables" (Rom. 1, 20), sucederá que no tienen pecado.

Si "ningún impuro ... tendrá parte en la heredad del Reino de Cristo y de Dios" (Ef. 5, 5) para ellos no hay que considerar pecado lo que para algunos no es más que un tabú, y para otros un desahogo de la naturaleza. Si Cristo afirmó que "sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" (Mt. 16, 18), ellos interpretarán que quiso decir que la fundaba sobre el flan de los peritos; "buscad primero

el Reino y la justicia" (Mt. 6, 33) luego de la exégesis deviene que hay que buscar primero lo temporal; si está escrito que Dios guarda "a los impíos para castigarlos el día del Juicio" (2 Ped. 2, 9), o "¿de cuánto mayor castigo...?" (Heb. 10, 29) o "días de venganza serán esos..." (Lc. 21, 22) o "dad lugar a la ira de Dios" (Rom. 12, 19) o "¿el que corrige a las naciones no ha de castigar?" (Sal. 64, 10), se mesarán los cabellos y exclamarán "Dios es bueno y no castiga a nadie" [20]; si enseñó Jesús "Sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre" (Mt. 18, 10), los ángeles no existen porque son material importado de Persia (!); en fin, si enseñó "todo lo que aten en la tierra..." (Mt. 18, 18) y "a quien perdonareis los pecados, le serán perdonados" (Jn. 20, 23), dirán que no es necesaria la confesión de los pecados al sacerdote (¿creerán que Nuestro Señor se refería a los cordones de los zapatos?)

Como dice R. L. Bruckberger dirigiéndose a Jesucristo: "Te reprochan (los exegetas) haber dicho tan claramente lo que has dicho, (y) no haber dicho lo que habría habido que decir... tal vez lo que dijiste quería decir otra cosa, quería decir lo que había habido que decir. Es lo que llaman hoy día la exégesis". [21]

Ello se debe a que es una hermenéutica llevada a cabo por lo que llamaba Balmes "entendimientos estrábicos", [22] que todo lo ven torcido. Oponen antitéticamente las divergencias en los distintos textos, que armónicamente se pueden complementar;

[20] *La Biblia Ilustrada*, texto de Marcelino Lage, 4ª ed., Ed. Paulinas, Madrid, 1972, p. 96.

[21] *Carta abierta a Jesucristo*, Emecé, 1974, p. 5.

[22] *El Criterio*, Cap. XXII, párraf. 10, BAC, Madrid, 1974, p. 231-2.

sobrevaloran la variante que les lleva agua para su molino; descartan desaprensivamente sólidas hipótesis de trabajo; en fin, arman todo un inmenso edificio artificial y artificioso.

II) NEGACIÓN DE LO HISTÓRICO

Tan sólo daremos un ejemplo: *La negación de la autenticidad mariana del Magnificat.*

Todo el arsenal técnico de la crítica bíblica ha sido mal usado para negar la autenticidad mariana del Magnificat, es decir, para afirmar que éste no fue pronunciado por la Santísima Virgen María.

A nuestro entender, son cuatro los caminos que siguen los partidarios de la no-marianidad del himno de San Lucas 1, 46-56, a saber, el método de:

A) La crítica textual
B) La crítica literaria
C) La crítica formal
D) La crítica redaccional

A) *La crítica textual*

Por el hecho de aparecer el cántico atribuido a Isabel en tres manuscritos *latinos*, algunos exegetas negaron que el Magnificat hubiera salido de los labios de la Santísima Virgen.

Así aparece en la antigua versión itálica esta atribución a Isabel, según Nelli,[23] en los códices *vercellensis* (siglo IV) y *veronensis* (siglo IV-V). Vogels [24] agrega a estos el códice *rehdigeranus* (siglo VII-VIII). Sobre esta variante ya había llamado la atención Wetstein en 1751.

[23] Biblia Sacra, Romae, 1965, Ap. crít. a Lc. 1,46, p. 175.
[24] Novum Testamentum Graece, Düsseldorf, 1922, Ap. crít. a Lc. 1,46, p. 150.

El valor de esta lectura que atribuye a Isabel el Magnificat es absolutamente nulo, o sea, no tiene científicamente ningún peso, y ello por muy sólidas razones:

1º) *Sólo* tres códices de los múltiples de la *Vetus Latina*, leen Isabel en lugar de María.

2º) Absolutamente ninguno de los manuscritos griegos (idioma original) conoce esa lectura.

3º) Absolutamente ningún otro manuscrito en ninguna otra lengua —siríaca, armenia, geórgica, sahídica, boharítica, aramea, etiópica, gótica, árabe, eslava— trae esa variante.

4º) Tampoco la Vulgata atribuye a Isabel el cántico, en ninguno de sus manuscritos.[25]

5º) Ante tal mole de testigos, "¿Qué pueden significar tres códices latinos de época relativamente reciente?", escribe el sabio Padre Alfonso Torres, S. J.[26]

6º) Hasta los protestantes, que tan poco cariño tienen a la Santísima Virgen María, admiten que el Magnificat lo pronunció Ella.[27]

7º) Con toda seguridad la lectura de los tres códices se debe a un error del copista.

Por estas razones es total y científicamente descartable dicha variante. La cual corroboró, en su momento, sabia y prudentemente, la Pontificia Comisión Bíblica que establece que no puede sostenerse la atribución isabelina del Magnificat porque están en contra de ello "el testimonio concorde de casi todos los códices... así como la interpretación que manifiestamente exigen no menos el

[25] Cito edición protestante: Wordsworth et White, Novum Testamentum Latine, Londini, 1955, p. 133.
[26] Obras Completas, Madrid, T. I, 1967, p. 99.
[27] N. T. Nestlé, graece et latine, Ap. crít. a Lc. 1,46.

contexto que el ánimo de la misma Virgen y la constante Tradición de la Iglesia".[28]

B) *La crítica literaria*

Bajo este aspecto se utilizan las peculiaridades literarias del Magnificat para atentar contra la autoría mariana del mismo. Por el hecho de que nos encontramos con que el lenguaje, expresión y forma del Magnificat están saturados del lenguaje, expresión y forma bíblicos, en otras palabras, por ser el himno un entretejido de textos bíblicos del Antiguo Testamento (por ejemplo, 1 Sam. 2, 1; Hab. 3, 18; Sal. 103, 13-17; Sal. 118, 15; Sal. 89, 11; Sal. 147, 6; Eclo. 10, 14; Ez. 21, 21; Sal. 107, 9; Is. 41, 8; Sal. 98, 3; Miq. 7, 20; 2 Sam. 22, 51 y Sal. 18, 51) sostienen algunos que no fue compuesto por la Santísima Virgen.

Explotan esta realidad de dos maneras:

a) Algunos como D. Völter, A. Loisy, A. Harnack, Burkitt, etcétera, acentuaron de tal manera el paralelismo entre el Magnificat y el cántico de Ana (1 Sam. 2, 1-10), madre del profeta Samuel, que afirmaron sin más, que el Magnificat lo dijo Isabel, ya que ésta era estéril como Ana, que pronuncia su cántico luego de haber padecido largamente su esterilidad.

b) Otros, apoyándose en el hecho de ser el Magnificat un encaje de versículos de la Sagrada Escritura, afirmaron que el mismo era composición del escritor Lucas, que lo puso en boca de la Virgen Santa al modo como Tito Livio o Mariana componían discursos o los formaban en los labios de sus personajes, como afirmó Paul Winter, para quien

[28] Dz. 2158.

el Magnificat era un canto de guerra macabeo.[29]

Pero estas teorías son totalmente arbitrarias.

En el primer caso basta, para refutar la razón esgrimida, con leer atentamente ambos cánticos, y se verá que difieren en mucho más que en lo que coinciden. Difieren fundamentalmente en que los sentimientos que inspiran uno y otro cántico son distintos y, sobre todo, porque en el Magnificat "falta la alusión a la esterilidad que hay en el cántico de Ana. Isabel no la hubiera suprimido".[30] Además, en el lugar que ocupa en Lucas, el Magnificat resulta "del todo inadecuado en los labios de Isabel, ya que entonces sería ella misma el objeto de su propia contemplación".[31]

Con respecto al segundo caso, tenemos que decir que, a nuestro entender, es impensable que San Lucas, que fidelísimamente se documenta para escribir su Evangelio: "después de informarme exactamente de todo desde sus orígenes" (Lc. 1, 3-4), y escribe ordenadamente para que conozcamos la firmeza de las enseñanzas que hemos recibido, haya tenido el atrevimiento de inventar el cántico.

No hay ninguna razón literaria de peso que lleve a contradecir la tradición constante y unánime de la Iglesia, que siempre ha visto en el Magnificat el cántico de la Virgen. Acaso Tertuliano, San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio, versadísimos en estudios históricos, ¿no distinguirían entre los discursos de Aníbal –hechos por Tito Livio– y el Magni-

[29] *Magnificat and Benedictus - Macabean Psalms?*, en Bulletin of the John Rylands Library, 37, 1954, p. 328-347; hay versión francesa en Revue d'historie et de philosophie religieuses, 36, 1956, pp. 1-17.

[30] Alfonso Torres, S.J., Ob. cit., p. 98.

[31] Josef Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, Herder, Barcelona, 1968, p. 77.

ficat, de cuyo origen mariano no dudaron nunca? "Muy fuertes —dice Luis Vera Ordás— han de ser las razones que nos muevan a abandonar la exégesis de veinte siglos, y confesamos sinceramente que no nos bastan las alegres hipótesis de hoy".[32]

Se reconoce fácilmente, en este cántico de acción de gracias individual en forma de himno, su forma semítica en consonancia con su contenido, con lo que se ve —aun por crítica interna— lo imposible que es que haya sido creado por el griego Lucas y atribuido por él a María Santísima.[33]

En fin, negar que la Virgen haya cantado el Magnificat por estar éste hecho con un fino damero de textos bíblicos, sería tan tonto como negar que fueran de San Bernardo sus escritos porque prácticamente habla con palabras de la Escritura. Como muy bien dice Mons. Bruno Pelaia, "sucedió con el Magnificat lo que en tiempos antiguos sucedió con los constructores cristianos, que a veces tomaron los ladrillos e incluso piezas de mármol de los templos paganos; mas la basílica tenía otra alma, otro estilo, otro aspecto".[34]

Este hecho prueba el amor y el conocimiento que la Santísima Virgen, Sede de la Sabiduría, tiene de la Palabra de Dios.

C) *En el terreno de la historia de las formas*

Aquí la negación de la autenticidad mariana del Magnificat viene por la superficial consideración del género literario del cántico y su *Sitz im Lebem*, considerándolo como un producto de la co-

[32] *Palabra de Cristo*, BAC, Madrid, T. X, p. 185.
[33] Josef Schmid, Ob. cit., p. 78.
[34] *Diccionario Bíblico*, Ed. Litúrgica Española, 1968, p. 382.

munidad cristiana primera, al ser un midrash haggádico. Así, entre otros, para Jean Danielou el Magnificat "fue elaborado por la comunidad primitiva"; [35] para J. R. Forrestel, la Virgen no dijo el Magnificat; [36] y como ellos muchos otros desde hace tiempo.[37]

A estos escrituristas se les escapa que, *aun en el supuesto*, de ser el cántico de la Santísima Virgen un midrash haggádico, no por eso deja de ser histórico. En otras palabras: el hecho de que algo sea midrash haggádico, no nos autoriza a negar sin más, por ese motivo, la realidad histórica del hecho narrado. Más aún: el midrash pertenece a los géneros históricos.[38] Y si no, pregunto: ¿Puedo yo

[35] *Los Evangelios de la Infancia*, Herder, Barcelona, 1969, p. 97.

[36] *Old Testament background of the Magnificat*, Marianical Studies 12, 1961, pp. 205-244.

[37] Francois Jacobé Loisy, *L'origine du Magnificat*, en "Revue d'historie et de littérature religieuses" 2, 1897, 429; F. Pitt, *Das Magnificat ein Psalm der María und nicht der Elisabeth*, en "Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17 Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann" (Tübingen und Leipzig, 1902), pp. 72, 85, 89, 90; Erich Klostermann, *Handbubch zum Neuen Testament. II Die Evangelien* (Göttingen, 1919), p. 374 s.; Martín Dibelius, *Die urchristliche Veberlieferung von Johannes dem Taufer*, "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament", 1ª serie XV (Göttingen, 1911), p. 74; Maurice Goguel, *Au seuil de l'Evangile, Jéan Baptiste*, París, 1928, p. 73 s.; muy sugestivamente, en la *Biblia de Jerusalem*, Nueva edición totalmente revisada y aumentada, se sostiene en la nota a Lc. 1,46: "Lucas debió dar con este cántico en el ambiente de los «pobres», donde quizá lo habían atribuido a la Hija de Sion; estimó ponerlo en labios de María, incluyéndolo en su relato en prosa".

[38] *Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Biblische Studien, 1904, p. 1-129; cit. por Tuya-Salguero, *Introducción a la Biblia*, BAC, Madrid, T. 1, p. 261; hemos dicho *supuesto* porque muchos niegan y con razones de peso, que el género literario de los Evangelios de la infancia sea el midrash, entre otros: Gaachter, Coppens y A. G.

expresar mi pensamiento respecto de algún evento, por ejemplo un Congreso Mariano Nacional, utilizando el género literario midrash haggádico? Evidentemente que sí, de la misma manera como puedo utilizar cualquier otro género literario suponiendo que tenga habilidad para ello. No hay ningún tipo de imposibilidad. Pues bien, por el hecho de hacer un midrash haggádico, ¿se sigue necesariamente que el Congreso Mariano Nacional que yo he narrado no es histórico, no ha ocurrido, es un cuentito piadoso para uso de los beatones? Creo que hasta los fanáticos del midrash dirán que no.

Pues bien, el Magnificat se adapta muy bien a la Santísima Virgen, sobre todo teniendo presente "no sólo el encuentro de María con Isabel, sino sus circunstancias y los sentimientos que la animan a partir de la aparición del Ángel. Por ese motivo el himno no puede tampoco haber sido en su origen un cántico independiente judío ni tampoco cristiano", afirma el exegeta Josef Schmid.[39] Y no se puede argüir que Schmid no conozca el midrash haggádico y el Formgeschichte Methode.

Si esto sigue así, no faltará el día de mañana algún exegeta "avanzado" que, considerando tan sólo del género midrash el hecho de ser una reelaboración de un "texto bíblico antiguo en función

---

Wright, uno de los mayores especialistas en el tema, que afirma que los Evangelios de la infancia son historia: ésta "se ocupa de la interpretación de *hechos*; el midrash de la interpretación de *textos*" (*The literary Genre Midrash*, Staten Island, N.Y., 1967). Éste afirma taxativamente: "The NT stories are not midraschic" (p. 142); cf. Cándido Pozo, S.J., *María en la obra de la salvación*, BAC, Madrid, 1974, p. 204.

[39] Ob. cit., p. 78.

de una preocupación espiritual nueva",[40] "su aspiración es actualizar el texto de la Biblia frente a las nuevas situaciones",[41] una "reflexión teológica sobre la historia",[42] que procura exponer la Palabra de Dios "de acuerdo a necesidades actuales",[43] niegue el carácter histórico del Concilio Vaticano II, considerándolo como un inmenso midrash haggádico al utilizar más de setecientas citas de textos bíblicos antiguos en función de preocupaciones espirituales nuevas, actualizando los textos bíblicos, con reflexiones teológicas sobre problemas del momento histórico y de acuerdo a necesidades actuales.

Por último, quiero lanzar un desafío. Que se reúnan comunitariamente todo el tiempo que quieran todos aquellos exegetas y profesores de Sgda. Escritura de nuestros Seminarios [44] que afirman que la primera comunidad cristiana fue la que elaboró el Magnificat. Incluso pueden invitar a todos sus amigos rabinos, más los pastores protestantes que son sus maestros y también a algunas carismáticas para tener *aún más* el toque femenino. Pues bien, que todos ellos elaboren comunitariamente un cántico que sea semejante al Magnificat.

Sólo sacarán algún bodrio al que nos tienen acostumbrados porque "operari sequitur esse", el obrar sigue al ser, como enseña tanto el sentido común,

[40] M. García Cordero, *Problemática de la Biblia*, Madrid, 1971, p. 32.

[41] Wilfrid J. Harrington, O.P., *El Evangelio según San Lucas*, Studium, Madrid, 1972, p. 365.

[42] G. Camps, *Enciclopedia de la Biblia*, Ed. Garriga, Art. Midrash.

[43] G. Vermes, *Enciclopedia de la Biblia*, Ed. Garriga, Art. Midrásica, tradición.

[44] Aquí podría dar nombres con mucha facilidad y documentadamente.

cuanto la filosofía perenne, de los que estos exegetas están divorciados desde hace rato.

D) *Respecto de la Historia de la Redacción*

Hay también quienes, para sostener la no marianidad del Magnificat, piden argumentos al Redaktionsgeschichte Methode, usando indebidamente de ese instrumental.

Así, sostendrán que Lucas ha insertado posteriormente esta pieza poética en el relato en prosa, porque el himno está dentro de un "marco". El término "marco" se refiere, en la moderna exégesis a "los pasajes de introducción y modo de terminar las perícopas".[45] En nuestro caso, los versículos 46 y 56 claramente indicarían que en el previo relato en prosa fue insertado el cántico: 1º) por su introducción breve y estereotipada: "Y dijo María" y 2º) por su conclusión en la que "con ella" sólo puede referirse a Isabel, relacionando este versículo 56 con el 45 prescindiendo del himno insertado.

Agrega M. E. Boismard que "la inserción de esta pieza poética en un relato en prosa no significa que este relato fuera un documento preexistente que Lucas hubiera recibido, sino solamente que Lucas compuso por etapas. Escribió primeramente la escena de la Visitación (Lc. 1, 39-45-56) y luego la completó con el himno 46-55".[46]

Nos resulta imposible aceptar esta teoría. Además de los argumentos utilizados anteriormente para refutar las falacias de los impugnadores de la

[45] K. Y. Schmidt, *Der Rahmen des Geschichte Jesu* 9; cit. por H. Zimmermann, *Los métodos históricos-críticos en el N. T.*, BAC, Madrid, 1969, p. 243.

[46] P. Benoit, M. E. Boismard, J. L. Maliles, *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, Descleé, Bilbao, 1977, T. II, p. 54.

autoría mariana del cántico, que podemos utilizar para este caso, debemos decir que no podemos no dejar escapar una sonrisa con respecto a esta teoría del "marco" anterior y el himno posterior.

Me resulta gracioso porque no puedo imaginarme a Tintoretto para "La Cena", ni a Velázquez para "Las meninas", ni al Greco para "El entierro del Conde de Orgaz", ni a Rafael Sanzio para "La Transfiguración", ni a Goya para "Caprichos", corriendo a comprar primero el marco de esos cuadros antes de pintarlos.

Con ese mismo criterio, todos los cánticos bíblicos, teniendo una frase introductoria y otra conclusiva, y *los que haya en todas las lenguas del mundo*, son agregados posteriores y, lo que aún es más grave, deberán serlo también *en el futuro*. Como puede verse, esto no es más que una arbitrariedad, solamente imaginable por quienes tengan la formidable capacidad imaginativa y fabuladora de que hacen gala los progresistas.

Por otra parte demuestran la ignorancia supina que los aqueja sobre las costumbres propias de los pueblos semitas. Recientemente una joven que entró con las Carmelitas de Belén como monja lega, que no sabía ni leer ni escribir y que no conocía bien ninguna lengua extraña, prorrumpía en los momentos de júbilo en cánticos hermosos que brotaban espontáneamente de su corazón. Se anotaron algunos de esos himnos y puede verse cómo, todavía hoy, las mujeres piadosas del pueblo pueden pronunciar cantos en forma semejante a como lo hiciera entonces la Santísima Virgen. Un trozo de esas efusiones del corazón luego de recibir a Jesús en la Sagrada Comunión, dice así:

"El Señor ha visitado su tierra,
que estaba seca y era estéril;
a su presencia tornose húmeda y fertil.
El rocío del Señor ha descendido;
flores y hortalizas han brotado.
El árbol en que yo me apoyé
me fue dulce como una palmera.
Recobré de nuevo las fuerzas;
las manos y los pies pudieron volver a sostenerme;
mi carne se ha hecho como la de un niño;
mis nervios se han vuelto otra vez flexibles.
Mi osamenta se ha fortalecido,
y la médula de mis huesos se ha tornado blanda, como masa.
Mis cabellos se han vuelto a doblegar
y a ordenarse en mi cabeza.
Mis oídos se han abierto
para percibir las dulces palabras del Señor.
Mi lengua se ha soltado para entonar alabanzas a Ti".[47]

Es claro el parentesco que tiene este canto con los Salmos, con los que está emparentado el Magnificat. ¡Con cuánta mayor razón la Sede de la Sabiduría pudo prorrumpir en transportes celestiales en su cántico, que fue una elevación, un éxtasis y una profecía!

Nos hemos detenido a propósito en la refutación de quienes niegan la autenticidad mariana del Magnificat para demostrar cómo se puede probar la historicidad de los relatos bíblicos, frente a quienes todo ponen en duda. Claro que esto lleva su

[47] F. M. WILLIAM, *Vida de María, la Madre de Jesús*, Ed. Herder, Barcelona, 1950, p. 87.

tiempo, porque "hace más un burro negando, que San Agustín probando".

Sobre el motivo de esta empresa, ¿no tendrá razón el P. José Caballero, S. J., quien sostiene que en el fondo "algunos *críticos*, movidos de su prevención antimariana, pusieron duda en el origen de este canto... contra toda razón de verdadera crítica"? [48]

¡Pensar que los santos entraban en éxtasis al discurrir sobre el cántico de la Virgen! [49] Y con razón, porque jamás, jamás salió de labios humanos un cántico tan dulce, tan digno, tan fecundo en imágenes, tan original en su trama y tan excelso en su contenido. Todos los cánticos del Antiguo Testamento son figura, sombra de éste a quien están subordinados. El primero y segundo cánticos de Moisés, el del pueblo, el de Débora, el de Ana, los de David, el Cantar de los Cantares, todos sirven al Cántico de los Cánticos, el Cántico de la Virgen. De manera que éste es como el resumen y cifra misteriosa de los cánticos del Antiguo Testamento, a todos los cuales aventaja en suavidad, en armonía, en autenticidad; porque así como la Santísima Virgen cantaba con la lengua, así era su vida, un cántico perfecto, y su corazón un holocausto continuado de afectos amorosos que, como víctimas sagradas, se quemaban dulcemente en el fuego del amor divino.[50]

[48] Juan de Maldonado, *Comentarios a S. Marcos y San Lucas*, BAC, Madrid, 1954, p. 329.

[49] v. gr., San Francisco Solano. Cfr. Cayetano Bruno. S.D.B., *Florecillas de San Francisco Solano*, Ed. Don Bosco, La Plata, 1976, p. 88-9.

[50] Cfr. Fr. José María Quiroga, *Historia de la Vida y Excelencias de la Sma. Virgen*, Madrid, 1956, pp. 745-7.

III) NEGACIÓN DE LO SOBRENATURAL

No podemos referirnos a todas y cada una de las actuales negaciones de lo sobrenatural bíblico; además de lo que hemos tratado en otra oportunidad,[51] refutaremos tan sólo tres casos en los que busca darse explicación *natural* a hechos sobrenaturales. Así como puede refutarse en estos tres casos, puede hacerse (y alguien lo hará) en todos los otros casos. Porque hay algunos, como Francisco Jálics, que los niegan todos: "La fe infantil (como la nuestra) ve en el mundo de la Biblia un mundo maravilloso, lleno de santos, de ángeles y demonios... Jesús mismo es, según esta interpretación, una figura de un mundo maravilloso. Como es Hijo de Dios, hace milagros, pero no se preguntan si una curación de Jesús podía ser una sugestión psicológica o hipnótica (¿cómo habrá hipnotizado a Lázaro que llevaba cuatro días muerto, o al agua para que se convirtiera en vino, o a la tempestad? ¿No serían éstos mayores y más difíciles milagros?)... Las personas de fe adulta (como él) critican severamente esta actitud infantil. La Biblia... ha sido escrita con una mentalidad mágica y primitiva... los milagros encuentran explicaciones más naturales, la exégesis moderna (a confesión de parte, relevo de prueba) se siente obligada a encuadrar todos los fenómenos bíblicos en el mundo científico actual.

La misma figura de Jesucristo (Él lo perdone) cambia con la interpretación exegética. Sus milagros empiezan a tener una explicación natural (como enseñaban los racionalistas, brillantemente refuta-

[51] Carlos Buela, *La exégesis y el vaciamiento de la Escritura*, Mikael, Nº 12, pp. 54-63.

dos por el P. Fillón [52]..." (incluso) la Resurrección pudo ser (para Jesús) un paso natural".[53]

Como decíamos, vamos a refutar esta mórbida tendencia antisobrenatural en tres ejemplos:

1º) La Profecía de Emmanuel

¿Cómo se niega el carácter milagroso y sobrenatural de la profecía del Emmanuel (Is. 7, 14): "He aquí que una virgen un hijo engendrará: Emmanuel-Dios con nosotros"? Negando que esta profecía se refiere primero y exclusivamente al Mesías, Jesucristo Nuestro Señor, tienen que hacer antes dos afirmaciones que se implican mutuamente: 1º La Virgen no es virgen, y 2º, el Emmanuel no es Jesucristo.

¿Cómo llegan a estas dos afirmaciones gratuitas? Dicen, y es cierto, que en la traducción al griego del texto hebreo hecha por los LXX, éstos usan la palabra griega "parthenos", que literalmente significa "virgen", pero que en el original hebreo la palabra usada es "almah",[54] que literalmente significa "doncella". Ahora bien: aun dejando de lado la probabilidad de la inspiración bíblica de la versión griega de los LXX,[55] debemos señalar que estos autores olvidan que la palabra "almah" denota

[52] Ver el excelente libro: *Los milagros de Nuestro Señor Jesucristo*, Poblet, Bs. As., 1951.

[53] Francisco Jálics, *Cambios en la fe*, Ed. Paulinas, Bs As., 1975, p. 107; los paréntesis son nuestros.

[54] *Biblia Hebraica*, Ed. Rudolf Kittel, Stuttgart, 1966, p. 610.

[55] Cfr. P. Benoit, *La Septenté, ¿est elle inspiré?*: Von Wort des Lebenes (Festschr. Meinertz, Münster, 1951), pp. 41-49; P. Auvray, *Comment se pose le problème de l'inspiration des LXX*, Revue Biblique 59, 1952, pp. 321-336; G. Jouassard, *Rev. des études augustiniennes*, 2, 1956, pp. 93-99.

siempre una doncella núbil o intacta (Cf. Gén. 24, 24; 24, 43; 24, 16; Éx. 2, 2; Salm. 68, 26; Cant. 1, 2 (texto masorético 1, 3); 6, 7 (texto masorético 6, 8).[56] De ahí, que entre otros muchos sostiene el exégeta Juan Prado, CSSR, que "almah", "supone la virginidad mientras no se pruebe lo contrario".[57]

Más aún; es evidente que "el contexto exige la significación de "virgen, pues solamente hay un signo extraordinario cuando una virgen concibe y da a luz como virgen".[58] Que una mujer tenga un hijo no es ningún milagro ni ninguna señal. Por eso señalaba San Juan Crisóstomo: "Un signo tiene que pasar la medida corriente, tiene que ser peregrino y sorprendente. En otro caso, ¿cómo puede ser signo?" [59]

De aquí que ya San Justino, ¡*hace diecinueve siglos*!, refutaba la tesis judía negadora de la profecía mesiánica que leía "joven" en lugar de "virgen", y que interpretaba que el Emmanuel había sido el rey Ezequías.[60]

Asimismo, San Jerónimo refutaba a los judíos que leían "muchacha", "que no señala la condición, sino la edad",[61] y prueba muy bien que en hebreo significa no solamente virgen, sino algo más, virgen-

[56] Cf. F. Ceuppens, *De Prophetiis mesianicis in A. T.*, Roma, 1935, p. 193.

[57] *Enciclopedia de la Biblia*, Ed. Garriga, palabra "Emmanuel".

[58] Ludwig, Ott, *Manual de Teología Dogmática*, Herder. Barcelona, 1966, p. 321.

[59] *Homilías sobre San Mateo*, BAC, Madrid, 1955, T. I, p. 92.

[60] Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos* (s II), BAC, Madrid, Diálogo con Trifón, Nº 43, 7,8; 67,1: 68, 6.8.

[61] Juan de Maldonado, S.J., *Comentarios a San Mateo*, Madrid, 1956, p. 134.

cita tan escondida y bien guardada, que ni siquiera puede ser vista por hombre alguno, que en el cuerpo y aun en el aspecto es casta. Y en la lengua púnica, que tiene su origen de la hebrea, se usa la misma palabra con idéntica significación.

¿Quién será, entonces, para los judíos, la "almah"? No otra que la mujer del rey Ajaz, ante quien el profeta Isaías hace el anuncio.

Por eso, "la *señal* aquí propuesta es el próximo nacimiento del futuro rey Ezequías, hijo de Ajaz", sostienen J. Steinmann en la Biblia de Jerusalem [62] y Jean Danielou [63] entre otros, que no hacen más que sostener la tesis judía, "siguiendo interpretaciones antiguas rabínicas".[64] San Jerónimo y San Epifanio se reían de semejante explicación, y con mucha razón: 1º El profeta llamaría "almah" a la que era esposa legítima del rey Ajaz, lo que no tiene sentido, y que, además, ya tendría, por lo menos, un hijo.

2º Se habla de "la" almah, señalándose como un ser excepcional (como notó S. Juan Crisóstomo, no se habla de una virgen vulgar, sino de una de gran prestancia), cosa que no fue la mujer de Ajaz.

3º Cuando se profirió la profecía, alrededor del 734 A. C. con ocasión de la invasión siro-efraimita, Ezequías ya había nacido y tenía al menos nueve años, o dieciocho, según otro cómputo cronológico.

4º Las cualidades dadas en Is. 9, 6 al Emmanuel: "Maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la Paz", desbordan totalmente la personalidad histórica de Ezequías, quien

[62] Desclée, Bilbao, 1967, Nota a Is. 7,14 a.
[63] *Los Evangelios de la Infancia*, Herder, Barcelona, 1969, p. 46.
[64] Maximiliano García Cordero, *Biblia Comentada*, BAC, Madrid, 1967, T. III, p. 112.

fue imprudente frente a Morodacbaladán (2 Rey, 18, 21) y lloró como un niño ante el anuncio de su propia muerte (Is. 38, 1-8).

5º El título de El-Gibbor (Dios fuerte) sólo se aplica a Dios (Cfr. 10, 21; Deut. 10, 17; Jer. 32, 18; Neh. 9, 32).

6º En Is. 8, 8 se habla de la tierra del Emmanuel que se identifica con la "tierra de Judá", que es la tierra de Yahvé. Por tanto, el profeta da rango divino al Emmanuel, que, ciertamente, no tuvo Ezequías.

Los mismos argumentos valen para descalificar absolutamente otras hipótesis que sostienen que el Emmanuel es un hijo de Isaías (Socino, Grecio, Gesenio, Ibn Ezra...), o de que una de tantas madres jóvenes iba a dar a luz esos días (Reuss, Kuenen, Schmidt, Duhum, Cheyne, Martí...).

Por otra parte, el cumplimiento de esta profecía eminentemente mesíanica queda canónicamente testificada por San Mateo (1, 18-25) y San Lucas (1, 32-33), por lo que Pío VI condenó la opinión de L. Isenbiehl que negaba todo sentido mesiánico a la profecía del Emmanuel.

Toda la tradición en la Iglesia ha visto a Jesucristo en el Emmanuel y a la Santísima Virgen María en la "almah"; por ejemplo, Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Lactancio, Basilio, Cirilo Alejandrino, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino, Buenaventura, Bernardo, Luis María Grignion de Montfort, Alfonso María de Ligorio y todos los Papas. Ningún Papa enseñó la tesis progresista, que resucita la teoría rabínica, que identifica al Emmanuel con Ezequías y la esposa de Ajaz con la "almah".

El Concilio Vaticano II enseña *explícitamente* de la Sma. Virgen María que "ella es la Virgen que

concebirá y dará a luz un Hijo, cuyo nombre será Emmanuel" (Cf. Is. 7,14; Mich. 5,2-3; Mt. 1,22-23).[65]

En el llamado Comentario Bíblico "San Jerónimo" (manual bíblico que es una verdadera suma de teorías exegéticas progresistas), Frederick L. Moriarty, S.J., afirma que el Emmanuel es Ezequías, pero pareciera que dejando abierta una perspectiva mesiánica, aunque con esta limitación: "Esto ni significa, por supuesto, que Isaías previera el cumplimiento de esta profecía en Cristo, sino que expresó una esperanza que luego alcanzaría su plena realización en Cristo".[66] Es decir que este autor destroza el carácter sobrenatural de la profecía,[67] reduciéndola a mero pálpito o una corazonada, como lo que pueden tener los habituados al hipódromo, al casino o al prode.

Por último, excluimos decididamente la posibilidad de que pudiera tratarse de una profecía de doble propósito o de doble objeto; es decir que, además de ser una profecía mesiánica, fuese, simultánea y complementariamente, predicción de un suceso histórico inmediato. Ni Ezequías es tipo de Cristo, ni la mujer de Ajaz es tipo de la Sma. Virgen María, ni la concepción y el nacimiento de Ezequías es tipo de los de Cristo, ni el alumbramiento de la mujer de Ajaz es tipo del de la Sma. Virgen.

Nosotros no trepidamos en calificar a estas teorías como ridículas, presuntuosas, vanas e irracionales. Ridículas, porque son de una extravagancia que mueve a risa; presuntuosas, porque son contrarias al testimonio de los santos; vanas, porque no se

[65] *Lumen Gentium*, Nº 55.
[66] Edic. Cristiandad, Madrid, 1971, T. I, p. 720.
[67] Cf. S. Th., II-II, Q. 171-8.

fundan en ninguna autoridad; irracionales y absurdas, porque van contra toda razón y todo sentido común.

2º) La Estrella de Belén

El segundo ejemplo que hemos querido traer a colación para refutar a los negadores de hechos sobrenaturales relatados por la Sagrada Escritura, es el milagro de la Estrella de Belén, tan conocido por todos e infaltable en la fiesta más familiar y más popular de todas: la Navidad.

Algunos astrónomos británicos y neozelandeses dicen que era una "nova", es decir, una estrella que, aumentando súbitamente de brillo, da la impresión de que se trata de un nuevo astro.[68] El astrónomo Hughes, de la Universidad de Sheffield, sostiene que la estrella "que vieron era la triple conjunción de Saturno, Júpiter y Marte", bajo la constelación de Piscis;[69] otros sostienen que se trataba del cometa Halley.

Muy distinto es el parecer de los Santos Doctores, quienes afirmaban sin empacho el carácter milagroso de ese singular suceso, Así por ejemplo, San Agustín enseña que "para indicar el nuevo parto de la Virgen, una nueva estrella apareció";[70] San Juan Crisóstomo afirma: "no fue una estrella ordinaria";[71] San León Magno sostiene que "apareció una nueva estrella de nueva luminosidad";[72] Santo Tomás cree

[68] *Mundo Mejor*, Semanario de la Diócesis de San Martín, Nº 706 del 22/12/77, p. 1.

[69] Diario *La Nación*, 30/12/77, p. 2, que omitió nombrar a Marte, y decir que esa teoría fue sustentada por Kepler.

[70] *Contra Faustum*, L. 2, Cap. 5; ML, 5 42, 212.

[71] *Homilías sobre San Mateo*, Obz. cit., p. 106.

[72] *Homilías sobre el año litúrgico, sobre la Epifanía* (31), BAC, Madrid, 1969, p. 123.

que es "una estrella creada de nuevo... que se movía según la voluntad de Dios".[73] Y, por varias razones, sostienen que no fue una de las estrellas del cielo creada por Dios al comienzo de los tiempos: 1º, porque según las apariencias sensibles vemos que el Sol, la Luna y todos los astros marchan de Oriente a Occidente y ésta marcha, muy probablemente, de Norte a Sur, que es la posición de Persia respecto de Palestina.[74]

2º Aparecía no sólo de noche, sino también de día, cosa que no sucede con ninguna estrella, ni siquiera con la Luna, que se obnubila, apenas brillan los rayos del Sol.

3º Se ocultaba como cuando llegaron los Magos a Jerusalén, y aparecía como cuando salieron de allí.

4º Su marcha no tenía propiamente movimiento continuo, como es ley en las estrellas comunes, sino que andaba cuando andaban los Magos y se detenía cuando ellos se detenían (a menos que imaginen que iban en Kabuli: el camello del mago Shassan).

5º Mostró el sitio del pesebre no quedándose arriba, sino bajando, ya que "se detuvo encima del lugar donde estaba el niño" (Mt. 2,9).

Tampoco pudo ser un cometa, porque no se pueden ver de día, ni cambian su movimiento continuo.

De ahí que P. Benoit señale que "es inútil buscar una explicación natural" a la estrella de Belén,[75] y

[73] S. Th., 3, q. 36, art. 7.

[74] Después de los estudios del P. Messina, *I Magi a Betheme e una predizione di Zoroastro*, Roma, 1933, es indudable la vinculación de los Magos con los iránicos o sea con Persia y no con Arabia como entiende Oriente la Biblia de Jerusalem, siguiendo, tal vez, a Lagrange, quien no pudo conocer el trabajo del P. Messina.

[75] *Biblia de Jerusalem*, op. cit., p. 1305, Nota a Mt. 2,9.

que el P. Santino Raponi afirme que hay que considerar "la estrella como de carácter milagroso... como producida directamente por Dios".[76]

3º) Los Jóvenes en el Horno Ardiendo

En el último ejemplo que pondremos de los muchos que podríamos analizar para refutar las teorías de los negadores de los hechos bíblicos milagrosos, hemos querido traer, por una muy particular razón, el milagro de los jóvenes que salieron indemnes del suplicio del fuego al que los castigó Nabucodonosor (Daniel 3, 19-23).

Para O. Eissfeldt, éste es un capítulo de leyenda;[77] en cambio, J. A. Montgomery afirma que es una novela religiosa con apariencias históricas;[78] para A. Bentzen, no es posible distinguir en el relato ni siquiera un fondo histórico;[79] J. R. Scheifler no ve otra cosa que "un comentario piadoso";[80] para J. Steinmann tiene un "carácter simbólico";[81] y Maximiliano García Cordero, O.P., afirma que es un relato de "carácter artificial",[82] donde se "procura resaltar lo milagrero".[83] Ahora bien, según la Real Academia Española, dícese milagrero "de la persona que tiene con facilidad por milagro las cosas que naturalmente acaecen y las publica por tales. Díce-

[76] *Diccionario Bíblico*, op. cit., p. 383.
[77] *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga, 1956, p. 652.
[78] *A critical and exegetical commentary on the book Daniel*, International Critical Commentary, 1927, p. 75.
[79] *Daniel*, 2ª edición, Tubinga, 1952. p. 6.
[80] *Enciclopedia de la Biblia*, Ed. Garriga, T. II, p. 780, palabra: Daniel.
[81] *Daniel*, París, 1950.
[82] *Biblia comentada*, op. cit., p. 1008.
[83] Id., p. 1006.

se también que finge milagros".[84] O sea, que para ninguno de estos autores el hecho en cuestión es un verdadero y propio milagro. Utilizan su instrumental técnico de crítica bíblica, como "expertos" o "peritos" en Sagrada Escritura, para negar lo milagroso ("es una narración en extremo pintoresca y del estilo midrásico"),[85] con lo que ocultan su incredulidad bajo el ropaje de la ciencia.

Vamos a refutarles con un argumento "ad hominem". ¿Dirán que es *midrash haggádico*, lo ocurrido entre nosotros el 18 de octubre de 1977, y narrado por un diario tan poco proclive a lo sobrenatural como "La Nación"? En efecto, ese día en la ciudad de La Plata (provincia de Buenos Aires, República Argentina) se incendió el Teatro Argentino de esa ciudad, que ardió como una tea, llegando en el momento de mayor incremento del fuego a levantar una temperatura superior a los seiscientos grados centígrados. Pues bien, al día siguiente, "Dora Berges, encargada de la peluquería del teatro... —transcribimos la nota de Víctor J. Gil— entró en lo que era el sector del escenario, por una pequeña abertura que correspondía a una puerta contigua al palco de la Dirección. Abajo sobre el foso estaban los restos oscuros del sector. Su mirada recorrió lentamente el gris uniforme y triste de la escena. De pronto, sus ojos se detuvieron sobre una mancha extraña en aquel páramo, celeste y brillante. Irresistiblemente atraída por ella, afrontó el difícil descenso hacia la fosa, y con sus manos separó los carbonizados restos y cenizas que la rodeaban.

[84] *Diccionario de la Lengua Española*, 19a. edición, p. 876.

[85] Id., nota 83.

"Apareció lentamente ante sus ojos la imagen de la Virgen, intacta. La reconoció enseguida. Era la estatua que formaba parte de la escenografía de Alberto Otegui para la ópera "Tosca". La que modeló el jefe de utilería Dino Orlandini con papel encolado. Llamó a todos... cuando la trasladaron afuera comprobaron que ni el fuego, ni el derrumbamiento la habían dañado".[86]

Si una imagen de papel encolado –actualmente puede verse en la Iglesia Catedral de La Plata– salió intacta de semejante incendio, ¿por qué razón Dios no pudo hacer lo mismo con tres seres humanos que lo amaban, que confiaban en su Divina Providencia y en su infinita justicia?

4º) Dificultades providenciales

Todas las dificultades bíblicas no deben amilanarnos; muy por el contrario, deben ser aliciente para que nos dediquemos, con mayor empeño y con mayor amor, a la lectura, el estudio y la meditación de la Palabra de Dios contenida en la Santa Escritura.

En rigor, no debiéramos necesitar de las Escrituras Sagradas, "sino que fuera tan pura nuestra vida, que la gracia del Espíritu Santo tuviera lugar de libros para nuestras almas", pero dado el caso de que por el pecado nos desviamos, fue necesario el remedio de las Divinas Letras. De ahí que sea cosa muy grave "menospreciar las Escrituras como si fueran cosa vana y sin motivo".[87] Ahora bien: "El hombre que está firme en la fe, en la esperanza

[86] Diario "La Nación", viernes 4 de noviembre de 1977, p. 12.

[87] S. Juan Crisóstomo, *Homilías sobre San Mateo*, T. I, p. 1-2.

y en la caridad y que las retiene inalterablemente, no necesita de las Sagradas Escrituras si no es para instruir a otros. Así, muchos dirigidos por estas tres virtudes viven en los desiertos sin el auxilio de los Libros Santos".[88]

Dios, autor principal de la Sagrada Biblia, en la infinita sabiduría de su Divina Providencia que hace "que todo lo que sucede, sea para bien de los que aman a Dios" (Rom. 8,28), dispuso que en la misma hubiese oscuridades por muy altos y elevados motivos. Para San Agustín las dificultades bíblicas eran el resultado de una particular disposición de Dios, con el fin de "quebrantar la soberbia (del hombre) por el trabajo, y para apartar el desdén del entendimiento, el cual no pocas veces estima en muy poco las cosas que entiende con facilidad", y para que fuéramos con ansias a beber en este brocal santísimo de la Sagrada Habla, "el Espíritu Santo, magnífica y saludablemente, ordenó de tal modo las Santas Escrituras, que por los lugares claros satisfizo nuestra hambre, y por los oscuros nos desvaneció el fastidio. En verdad casi nada sale a la luz de aquellos pasajes oscuros que no se halle ya dicho clarísimamente en otro lugar".[89] Sobre la oscuridad del texto afirma Santo Tomás: "Es útil hasta la misma oscuridad de las figuras: por un lado, para ejercitar el ingenio de los estudiosos, y por otro, para sustraerlas a las burlas de los infieles, de quienes se dice en el Evangelio: "No deis lo santo a los perros" (Mt. 7,6).[90]

Por ello, ninguna dificultad debe privarnos del gozo de leer la Sagrada Escritura, y si algo nos

[88] *Obras de San Agustín, Sobre la doctrina cristiana*, BAC, Madrid, 1969, T. XV, pp. 941-7.
[89] Id., nota 88, pp. 101-3.
[90] S. Th., I, q. 1, a. 9, ad. 2.

parece contradecir la fe católica, pensemos que hemos leído mal el texto, o que mal lo interpretamos, o que mal traducido está; porque Dios es la misma Verdad, y no puede ser Autor del error: "la palabra del Señor es sincera" (Sal. 33,4) ..."como plata refinada siete veces" (Sal. 12,7).

Debemos aprender a leer la Biblia Santa como se comulga: *con humildad* –no lo sabemos todo, ni solos podemos comprenderlo todo–; *con sencillez* –buscando a Dios por la fe, la esperanza y la caridad–; *en particular* –Dios nos dirige a nosotros su Palabra–, y *en tiempo presente* –tiene para nosotros un valor absoluto, aquí y ahora–.

Si la lectura de las Divinas Páginas no produce fruto en nosotros, es porque las leemos mal, no porque en ella falte algo. Ni todas las interpretaciones erróneas de todos los hombres puede privarnos del fruto abundante que Ella produce; basta que separemos lo que es Palabra de Dios de lo que es palabra de los hombres y que, dócilmente, nos dejemos guiar por el Magisterio eclesiástico de todos los tiempos.

Leamos la Biblia de tal modo que podamos decir con Santa María Eufrasia Pelletier: "Cuanto más leo la Sagrada Escritura, más gusto sus bellezas",[91] porque más conocemos a Jesucristo, que es el Único que "tiene palabras de vida eterna" (Jn 6,67).

[91] Son Degris, *Per crucem ad lucem*, Angers, 1978, p. 18 (sin pie de imprenta).

ESENCIA DE LA HEREJÍA PROGRESISTA

Alberto García Vieyra

NUESTRO TEMA

En rigor, el tema pedido y que nos toca desarrollar es: La posición del Progresismo Católico en el cuadro de los pecados contra la fe.

En verdad, el tema desborda el Progresismo Católico como movimiento político-social. Procúrase la explicación de algo más amplio, que llamaríamos las raíces teológico-filosóficas del mismo movimiento, presentado como búsqueda de adaptación de la Iglesia al mundo contemporáneo. Aquellas raíces han llegado a nutrirse con la savia malsana de la Teología Nueva, oscureciendo en lo posible la Teología auténtica y la fisonomía espiritual de la Esposa de Jesucristo.

Algún lugar debe ocupar este movimiento de adaptación, "aggiornamiento" y teología historicista entre los pecados contra la fe; tiene en su haber la muerte espiritual de muchos hermanos nuestros en el sacerdocio y fuera de él; tiene en su haber la agonía de un catolicismo vigoroso, incapaz de enfrentar las insolencias del error contra

la Iglesia Católica y aun contra la catequesis más elemental.

El problema actual de este movimiento [1] es identificar o confundir: lo sagrado y lo profano; lo natural y lo sobrenatural; la Iglesia y el mundo; la Teología reducida o sustituida por una antropología naturalista; la concepción de un Dios lejano que no interviene en el mundo del hombre. Todo esto está en pugna con la teología católica y las enseñanzas auténticas de la Iglesia. Para aclarar digamos: el hombre se vuelve cristiano por el carácter sacramental del bautismo; buen cristiano por la gracia santificante y las virtudes infusas.

El problema actual de lo sagrado y lo profano, de la Iglesia y el mundo, etcétera, no puede resolverse en un problema de tensiones entre sagrado-profano, Iglesia-mundo (Schillebeeckx-Metz); o bien por el grado mayor o menor de autonomía de hombres o instituciones con respecto a la fe o

[1] Primero se procuró promover los derechos de la sociedad laica y naturalista frente a la Iglesia. Es la etapa Lammenais-Maritain (Cf. Julio Meinvielle: *De Lammenais a Maritain*. Ed. Theoría. Bs. As., 1967; Ives M. Congar: *Jalons pour une Theologie du laïcat*. Les Ed. du Cerf. París, 1953; A. Leonard. *Diálogo entre Cristianos y No Cristianos*. Trad. Heroica, Bs. As., 1961. Harvey Cox. *The Secular City*. Macmillan. New York, 1965; J. Girardi. *Cristianismo y Liberación del Hombre*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1973).

En segundo lugar para no caer en el naturalismo clásico, se ha buscado explicar la independencia del mundo frente a la fe y a la Iglesia, tomando posiciones muy afines con el seudo sobrenaturalismo de Bayo (Rahner-Metz) en los lugares mencionados más abajo.

En tercer lugar, el marxismo adoptado por la teología latinoamericana o de la liberación. El proceso termina prescindiendo de la misma teología (Cf. Juan Luis Segundo. Ed. Lohlé, Bs. As., 1975, con imprimatur de Mons. Haroldo Ponce de León, Montevideo: *Liberación de la Teología*).

a la religión; tampoco es problema para ser resuelto por las circunstancias históricas. Por eso es menester destacar el carácter de cristiano que el hombre recibe en el bautismo; por el cual deja el paganismo para entrar en el mundo nuevo de la fe.

Para la nueva iglesia, para la iglesia del progresismo católico, el hombre nace cristiano o semicristiano; para la Iglesia Católica, el hombre nace pagano; y en el acto del bautismo recibe el carácter y la gracia de cristiano.

Se ha buscado una teología que justifique la adaptación de la Iglesia al mundo, de lo sobrenatural a lo natural, que ha abierto los caminos a los pecados contra la fe, a la herejía y a la apostasía; por lo menos, propone una "renovación de la vida religiosa" (como en las publicaciones CLAR), que conduce al abandono de la vida religiosa.

La teología "buscada" tiene, por lo menos, muchas afinidades con la de *Miguel du Bay* (*Bayo*) condenado por San Pío V el 1 de octubre de 1567.

LA FE Y LOS PECADOS CONTRA LA FE

La teología es siempre una explicación de la Fe; no es *per prius* una explicación de los acomodos entre la fe y el mundo. En la búsqueda afanosa de adaptación, podemos desvincular nuestra teología de su objetivo propio que es explícar el contenido de la fe, o sea lo revelado. Entonces el contenido de la fe queda relegado a segundo plano y en vías de desaparecer.

La trascendencia de la fe nos explica la importancia de los pecados contra le fe.

La fe es lo primero que pedimos al acercarnos,

en nombre propio o de otro, a la pila del agua bautismal. ¿Qué pides a la Iglesia de Dios?; responde: la fe; la fe ¿qué te ofrece? La vida eterna. La vida eterna viene prometida a la fe sobrenatural del creyente. Efectivamente, la práctica de la liturgia bautismal tiene buenas razones. Sin la fe es imposible agradar a Dios, dice San Pablo (Heb. 11,6). El concilio de Trento comenta estas palabras inspiradas: "Somos justificados por la fe porque la fe es el principio de la humana salvación, el fundamento y la raíz de toda justificación" (Decreto sobre la Justificación, c.8; Dz. 201).[2]

Raíz y fundamento; no solamente está al principio sosteniéndola, sino que la sustenta como la raíz a toda: la planta. El fundamento sirve de sostén; es la fuerza de la roca, de la piedra. La raíz es principio vital que penetra en los suelos a buscar el sustento de la planta. La fe arraiga así en el hombre buscando la inteligencia de la revelación; cree y busca; asiente a la palabra de Dios y busca la inteligencia de la fe; el acto de fe fue definido por San Agustín: Pensar con asentimiento.

La justificación —añade el Concilio— no es solamente la remisión de los pecados sino también la santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo, de enemigo en amigo (c. 7). Lo que llamamos justificación es la salvación; el estado de justicia con respecto a Dios, recuperado por la redención

[2] Justificados por la fe, significa que seremos justos si la fe identifica y cree aquello revelado por Dios; en esa identificación va una teología o saber de lo divino, que no es un saber acerca del hombre. La perfección de la fe consiste en purificarla de alimentos psicológicos, antropológicos o sociológicos. Cf. San Juan de la Cruz: Subida 1.20.

de Jesucristo Nuestro Señor; aquellos méritos ganados con sacrificio de la Cruz, son aplicados a cada hombre en particular por el bautismo y los demás sacramentos. Debemos pues distinguir cuidadosamente y no confundir la redención y la justificación; esta falsa identidad está en la base de toda la temática de la teología progresista. Por esa concepción tomada del protestantismo, el papel de la justificación, o de quien aplica los méritos de la redención, la Iglesia, aparece borrado. Ya veremos esto. Mientras tanto retengamos la estrecha relación entre la fe sobrenatural y la justificación, o sea la aplicación de los méritos de la redención; dice el Angélico Doctor: "La pasión de Cristo produce su efecto en aquellos en los cuales se aplica por la fe, la caridad, y los sacramentos de la fe" (S. Th. III, 43, 3, ad 1m).

Los méritos de la pasión de Cristo deben aplicarse, y esta aplicación la hacen los ministros de la Iglesia.

Existe una íntima relación entre la fe, la redención y la obra de la Iglesia, que es aplicar en el mundo los frutos de la redención (el primero, la justificación).

"La fe es una virtud sobrenatural por la cual, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos" (Vat. Iº Const. sobre la Fe Católica, c. 3; Dz. 1789). Como la misma Constitución lo afirma, a pesar del motivo formal invocado, quiso Dios que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, es decir, que la razón pudiera mostrar los motivos ciertos de credibilidad.

El hombre explora los misterios del universo; de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño; pero más allá de lo posible a la inteligencia humana, escucha el Mensaje de salvación, que le descubre horizontes más vastos, no ya horizontes espaciales, sino de misericordia y de amor. Ese Mensaje no llega al hombre desnudo e ininteligible; nacido en el seno de la misericordia, viene rodeado de señales significativas que justifican plenamente su credibilidad. "Las cosas de fe –dice Santo Tomás– son vistas bajo la común razón de credibilidad por el creyente, pues no creería si no viera que ellas deben ser creídas" (II, II, 1, 4, ad. 2m). El texto es famoso.

La Teología debe explorar los misterios de la fe, que nutren la contemplación y aclaran notablemente el misterio del hombre y de las cosas humanas; muchas de aquellas se explican porque el hombre no se sitúa en la conversión a Dios sino en la vertiente opuesta de la aversión. El pecado es fuente de conflictos internos propios del hombre, y de externos en el ámbito de las relaciones sociales.

La Teología, al adentrarse en los misterios de la fe, me enseña los caminos de la justificación; quiere decir que el principal problema de la teología es justificar al hombre ante Dios, y no es adaptar el cristianismo a las cosas del mundo. Es claro que alguna adaptación tiene que haber; pero nunca a lo que el mundo tiene de pecado.

Veamos ahora los pecados contra la fe.

No todo pecado es contra la fe. Por el pecado mortal perdemos la gracia de Dios y la caridad, pero no perdemos la fe sobrenatural, que permanece aunque no informada por la caridad. Pecados

contra la fe son aquellos por los cuales perdemos la fe, o abrimos el camino a perderla.

Los *pecados contra la fe* no son todos iguales, pero todos se agrupan dentro de lo que se denomina *infidelidad.*

Aquí no nos interesa la infidelidad del pagano, sino la del cristiano. La primera no es pecado, la segunda es pecado contra la fe.

Dentro de la infidelidad de esta segunda especie, o sea infidelidad positiva, tenemos: la herejía y la apostasía; la blasfemia contra el acto externo de confesión de la fe.

Tenemos el hecho que miles de sacerdotes y religiosos de ambos sexos han dejado la religión, la Iglesia o la fe en estos últimos treinta años. El abandono de la Iglesia, de la fe, está sustentado por toda la temática del progresismo católico, la exégesis y la teología "adaptadas al mundo de hoy". Este es nuestro problema.

Pecados contra la fe son la *apostasía* y la *herejía.* La herejía quiere otra iglesia; la apostasía no quiere ninguna. El hereje quiere otra iglesia; interpreta la Escritura a su modo, al margen de la interpretación tradicional de la Iglesia. Forma así su conventículo, una secta, un grupo separado de la verdadera fe. Puede no formar ningún grupo; lo formal de la herejía es la interpretación privada de la Escritura.

La herejía puede ser *interna, externa, material* o *formal.* Interna, si el error contra la fe existe en la mente solamente. Externa, si se manifiesta al exterior. Toca más de cerca a nuestro caso la distinción entre herejía material y formal.

Herejía formal es cuando voluntariamente y con pertinacia, el cristiano pone en duda o niega alguna verdad que la Iglesia Católica enseña como

dogma de fe. La herejía formal es muy grave, y el error en materia definida por la Iglesia tiene que ser sostenido con obstinación.

Hereje material es aquel que yerra en materia de fe, pero estaría dispuesto a cambiar. "Muchos católicos, comenta un moralista,[3] educados en la herejía desde su infancia, y que ninguna duda seria han tenido de su religión, son materialmente herejes".

Al margen de estos errores principales contra la fe, tenemos: proposiciones o doctrinas que son próximas a la fe o simplemente erróneas, pero que afectan indirectamente a la fe.

El progresismo católico tiene proposiciones heréticas o próximas a la herejía; por ejemplo, la negación de la institución de la Iglesia por Nuestro Señor Jesucristo, condenada en el *Vaticano I* y en el decreto *Lamentabili*; la confusión de lo natural y sobrenatural que lo asimila a la teología de Bayo; la llamada consistencia del orden temporal que niega la intervención de Dios en las causas segundas; el relativismo teológico; el poligenismo; las tentativas de reducir la teología a una antropología, etc. Agregamos a esto la concepción del Estado como ajeno a la ley de Dios, la complacencia con el comunismo ateo.

Todos estos errores son graves contra la fe y conducen a su abandono definitivo.

Herejía significa desgarramiento, la herejía es una ruptura en la interioridad de la fe. Al hablar de herejía no quiere decir que todo progresista sea un hereje formal; pero existe en el progresismo católico un programa de separación paulatina y constante de la doctrina de la Iglesia. Doctrina y cos-

[3] D. Prummer, O.P. *Manuale Theol. Mor.* I, 367.

tumbres tradicionales no reciben en el progresismo católico más que críticas acerbas; la institución de la Iglesia es, según los nuevos teólogos, cesaropapismo; la doctrina católica, integrismo; en lo político-social, liberalismo o marxismo; la pérdida de la religión, el avance protestante o de sectas espiritistas no suscita ningún problema. Por ese motivo hablamos de un programa para acabar con la Iglesia y establecer la ciudad sinárquica, humanista y atea.[4]

En nuestro país es más común la apostasía de la religión o de la fe, por influencias del liberalismo o de las sectas masónicas. Existe en este sentido una defección de la fe, abandono de la misma, que es la definición de la apostasía.

Existe una iniciación a la apostasía, sutil y "razonable", irreprochable en su forma, que es la apología de la libertad como valor absoluto del hombre. La libertad debe usarse para el bien; resulta un mal si hacemos servir la facultad de elección para el mal, el error. Gregorio XVI, al condenar los errores de Lammenais, trae las palabras de San Agustín: "¿Qué muerte peor para el alma que la

[4] S. Thomás: II - II al XI, 3: "Acerca de los herejes deben considerarse dos aspectos. Uno por parte de ellos, otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos está el pecado, por el que no sólo merecieron ser separados de la Iglesia por la excomunión, sino aun ser excluidos del mundo por la muerte; pues mucho más grave es corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda con la que se sustenta la vida temporal. Y si tales falsificadores y otros malhechores justamente son entregados sin más a la muerte por los príncipes seglares, con mayor razón los herejes, al momento de ser convictos de herejía, podían no sólo ser excomulgados sino entregados a justa pena de muerte".

Después de los millones de víctimas causadas por el odio del comunismo ateo, con la complacencia de los países apóstatas y herejes de Occidente, las razones humanitarias suenan a falso.

libertad del error?" (*Mirari vos*, 1832). La libertad del error es, para Gregorio XVI, la cuna del indiferentismo religioso; perdidos los cauces de la verdad, viene la indiferencia religiosa por los desbordes "de la plena e ilimitada libertad de opinión" (ib). Por estos caminos de la indiferencia religiosa, pluralismo confesional, libertad de opinión, como quiera llamarse, vamos derecho a la pérdida de la religión y de la fe, por apostasía.

Oigamos a Santo Tomás: "La infidelidad (herejía o apostasía) es lo que más aleja de Dios, porque priva hasta de su verdadero conocimiento, y el conocimiento falso de Dios, no acerca sino que aleja más al hombre de Él; y no podemos decir que conoce algo de Dios el que tiene de Él una opinión falsa, porque eso que él piensa no es Dios. En consecuencia consta claro que el pecado de infidelidad es el mayor de cuantos pervierten la vida moral" (II-II, 10,3).

Notemos la importancia de no tener "opinión falsa" acerca de Dios y de las verdades religiosas; más aún, la responsabilidad del sacerdote, del teólogo, del obispo, que son los maestros de los fieles. Más aún, en el día de hoy contamos con una incredulidad firme en la negación de la Revelación divina; una incredulidad que para justificarse contra la Iglesia, consulta afanosamente al protestantismo, y sólo computa como científico y aceptable lo que proviene de aquellas fuentes. La Iglesia debe luchar contra la incredulidad de los grandes que dirigen el mundo. Sobre estos pecados dice el cardenal Wyszynski: "El más grande pecado es la incredulidad organizada, el establecer programas ateos y el sostenimiento del sistema ateo, por los medios administrativos y los dineros públicos" (del

Bulletin Independent d'Information Catholique, 9 de abril, 1974).

Debemos precavernos de que la libertad de cultos, el indiferentismo religioso, no entre en el catálogo de nuestras convicciones cristianas; de lo contrario, todas ellas se verían desvirtuadas. No es posible que nos sintamos cómodos en las antesalas de la apostasía, cuando no en la misma apostasía.

En este vasto movimiento progresista o de la nueva iglesia hay un elemento que destaca Santo Tomás como característico de la infidelidad culpable, y es "la resistencia a la fe" (II-II, 10, 6). Es un factor psicológico que se nota en el contacto personal o en los escritos de los progresistas.

PROGRESISMO CATÓLICO

Llamóse Progresismo Católico [5] a la unión con fines políticos de comunistas y católicos.

En los años de la segunda guerra europea, el comunismo inicia la política "de la mano tendida",

[5] SÍNTESIS BIBLIOGRÁFICA. Solamente una síntesis y muy imperfecta. El P. JULIO MEINVIELLE analiza con la competencia que le hemos conocido la temática y evolución del Progresismo en diversas obras suyas. Señalamos dos: *La Iglesia y el Mundo Moderno*. Bs. As., 1966. *De la Cábala al Progresismo*. Bs. As., 1970. CORNELIO FABRO. *La aventura de la Teología Progresista*. Ed. Esp. 1976. Pbro. MIGUEL PODAROWSKI. *El Marxismo en la Teología*. Speiro. Madrid, 1976. Mons. LUIGI MARÍA CARLI. *Tradición y Progreso en la Iglesia Católica*. Madrid, 1970. Mencionamos directamente obras en contra del progresismo, haciéndonos cargo del peligro que entraña para la vida de la Iglesia. A su vez, el progresismo católico corre a cargo de teólogos muy publicitados, tales como Rahner, Congar, Schillebeeckx, Lambert, Liegé, etcétera.

(En la pág. 379 se encara el tema de la bibliografía sobre el Progresismo. N. del E.)

llamando a colaborar con ellos a los católicos. En 1947 surge la *Unión de Católicos Progresistas*, con la intención de compartir con los comunistas la acción política. Los progresistas no fueron a ellos para convertirlos de su ateísmo, sino para convertirse en sus auxiliares. Los comunistas estaban firmes en su postura atea y destructora.

Nunca la mentira de unirse a los católicos para colaborar en la paz pública fue tan perfecta, ni tan perfectamente creída por la ceguera mental del liberalismo católico. Mientras los vagones descargaban sobre los hielos siberianos las víctimas del régimen más terrorista de la Historia, los artífices del terror y la miseria se constituían en Europa y América en los profetas del nuevo paraíso terrenal.

Justificar una concepción del mundo secularista con una concepción de la gracia falseada o seudo sobrenatural, sin intervención de la fe en las cosas humanas. En 1963 nace la revista *Concilium*, que llevará adelante la empresa del progresismo católico (Cf. ICI, 22 de mayo, 1967). Así el progresismo católico ensancha su campo de acción presentándose como mentor de la Iglesia, y dando su sentido propio hacia el protestantismo, el escatologismo y sus tendencias antiescolásticas al mundo de sus lectores, principalmente seminaristas y clérigos.

Estamos en presencia de un movimiento de grandes dimensiones; quizá el nombre de progresismo le resulta en estos momentos impropio; es un movimiento de inspiración protestante, humanista, liberal; se ha hablado también de sinarquía, masonería; apuntan tendencias hacia el marxismo como el "Movimiento cristianos para el socialismo" y el "Tercer Mundo Latinoamericano". En fin, es un movimiento complejo que se presenta como católico pero que siempre ataca la doctrina tradicional de la

Iglesia. Realmente no estábamos acostumbrados a ver estos intentos renovadores que han acarreado la muerte de nobles empeños en sacerdotes, religiosas y religiosos; no es posible pensar en una renovación legítima cuando hubo tantas apostasías de la fe y de la religión; aun hoy día, las mejores vocaciones se ven malogradas por tener que "digerir" las reformas del "Concilio" paralelo. Hemos sido formados en el respeto al episcopado y a la jerarquía eclesiástica; ahora tenemos que estudiar cada caso, para ver si ese respeto se justifica o no. El amor por la Iglesia no puede encarnarse en realizaciones visibles; la libertad de cultos o las tenidas ecuménicas podrán respetarse, pero no despiertan ningún entusiasmo fuera de las fronteras de la nueva iglesia sin límites bien definidos con el protestantismo. Pongamos algo del pasado inmediato, que justifica plenamente lo que decimos:

Mes de diciembre de 1965, dice la crónica referente al *Congreso de Laureati Cattolici*, al que asistía el entonces arzobispo de Siena, Mons. Castellano: "Han subrayado, cada uno a su manera, que no se trata de caer en el espíritu de polémica con el marxismo ateo, sino de dirigirse a sus adeptos como hombres dentro del campo de actividad de la Iglesia" (ICI, 15 de enero de 66). El marxismo ateo se considera aquí con otro espíritu, de conciliación, de amistad; ya no es solamente el Rin que echa sus aguas en el Tíber, sino también el Volga.

La Democracia Cristiana es la cobertura política de la nueva iglesia. Leemos, por ejemplo, en *Bulletin Independent d'Information Catholique* (nov. 1974), que la Iglesia colabora con el Maoísmo (sigue la crónica de reuniones con ese objeto en Lovaina, en un colegio católico). En el mismo periódico belga, un congreso de cristianos y musulmanes,

con el objeto de trabajar en común para difundir la fe y la verdad. (¿?)

En un trabajo muy documentado leemos algunas expresiones de Mons. Zacchi, nuncio en Cuba, favorables al comunismo y a Fidel Castro.

El 1 de julio de 1949, Pío XII lanza excomunión a quienes se suscriban al partido comunista. Pero la corriente de católicos pro-marxistas permanece. En 1947, el periódico belga antes mencionado afirma: "la penetración del marxismo en la Iglesia no puede ser negada... Hoy en día teólogos y sacerdotes se declaran abiertamente marxistas, dedicándose al análisis marxista de la sociedad" (julio-agosto, 1974).

Informaciones Católicas Internacionales, (ICI) una revista completamente volcada en esta dirección seudo renovadora, publica noticias religiosas de todas partes del mundo. En el número 162 (22 de abril de 1966) publica noticias de América Latina. Según el cronista: "América Latina ocupa un lugar de privilegio en la actualidad ecuménica. Después de Colombia fue en México donde se entabló el diálogo en la cumbre, y en Venezuela los ortodoxos aceptan la *comunicatio in sacris* con los católicos". Exalta el cronista las magníficas disposiciones del obispo episcopalino de Colombia y del Ecuador. El 24 de marzo de 1966 se realiza en México la primera reunión ecuménica en torno al arzobispo primado, Mons. Miranda, Mendes Arceo y el abad de Guadalupe; asisten un obispo anglicano, un pastor luterano, un rabino y el secretario del movimiento estudiantil cristiano. Aquí en nuestro país existen cartas y presentaciones a la jerarquía eclesiástica denunciando hechos concretos, y cartas firmadas que delatan sobre todo la actividad guerrillera de sacerdotes y laicos. En Córdoba ha

sido notable la actividad promarxista; tenemos un último informe del 10 de febrero del corriente año.

Todo esto es un movimiento que ha tomado incremento sobre todo en las jerarquías eclesiásticas de América Latina y del mundo. El mal viene de arriba, de obispos y teólogos, y por eso es tan extendido, universal y duradero.

La importante revista española *Iglesia-Mundo* Nº 157 (15 de abril de 1978), publica una súplica abierta al Santo Padre Pablo VI, firmada por el Arzobispo Castrense Mons. Arrigo Pintonello. Expone sintéticamente la situación de la Iglesia en Italia y en el mundo. Mencionemos algunos puntos:

Los seminarios y universidades pontificios, como ya es sabido, se han convertido en escuelas de inmanentismo, de naturalismo y, por consiguiente, de marxismo y de ateísmo contagiando ya a más del noventa por ciento del clero joven. Las escuelas estatales, las universidades civiles, la prensa, el cine, el teatro, con el complaciente silencio o la complicidad del mundo católico, se han convertido en vehículos de ultra izquierdismo y de ateísmo, etc. Continúa enumerando los hechos, sobre todo "la suma de todas las herejías", como llamó Pío X al modernismo.

A continuación vienen las causas: la primera es un silencio inexcusable, el de la jerarquía eclesiástica. Ha orillado —dice Mons. Pintonello— hace más de un decenio, el deber de renovación adaptándola a los tiempos, la ultrasecular condenación (desde Pío IX a Pío XII) del materialismo ateo. Ha bajado el telón del silencio sobre el macabro escenario: en este escenario figuran sesenta y seis millones de muertos bajo Stalin; el Episcopado ucraniano extinguido en las prisiones o en el exilio; ciento cincuenta millones de víctimas bajo Mao Tse-

tung; dos millones de camboyanos; siete millones muertos por el Vietcong, y sigue la lista de víctimas del comunismo. Las cesiones suicidas en el altar de la Ostpolitik, los absurdos descubrimientos de afinidad entre Cristo y Marx, las relaciones diplomáticas, etcétera.

Para no abandonar nuestro objetivo contabilizando la acción funesta de unos y el silencio de otros, vamos a volver sobre el pensamiento de los teólogos.

Encontrámoslos reunidos (20-26 de marzo, 1966) en la *Conferencia Teológica Internacional sobre el Concilio* en la *Universidad de Notre Dame*. Allí están Karl Rahner, De Lubac, Congar, Tucci, Moeller, Houtart, etc. Es decir, los iniciadores de la renovación de la teología y de la Iglesia con las consecuencias conocidas. Los temas fueron del Concilio; ellos mismos, dueños de la situación, dieron las pautas principales al Concilio. Uno de los puntos claves, dice la crónica, fue la confrontación de la Iglesia con nuestro mundo moderno. Uno de los puntos capitales fue "la teología debe ser más antropológica"; vale decir, fundarse en el hombre fue la tesis sostenida y apoyada por todos.

Las líneas de renovación para la Iglesia trazadas por aquellos teólogos pasaban por muchos lugares calificados de modernismo y reprobados por las encíclicas *Pascendi*, de San Pío X, y por la *Humani Generis*, de Pío XII. Allí se había reprobado el relativismo teológico; éste reaparecería como una exigencia de historicidad o acomodo al tiempo. Las dificultades de la fe con el mundo actual, es un problema con mucho de "gabinete", aunque tenga sus aspectos reales. La palabra "renovación" en exégesis, era un llamado a volcarse en la exégesis protestante, exclusivamente filológica y arqueológica,

sin atender para nada la Revelación, que un protestante no atiende porque no la entiende. Las líneas de la renovación católica buscan en el progresismo católico todos los elementos de juicio para acabar con la Iglesia; aceptan toda la crítica protestante y niegan hasta la fundación de la Iglesia por Jesucristo; vale decir, niegan la fundación de la Iglesia Católica que tiene su asiento en Roma, la única y verdadera Iglesia. La Iglesia debe condenar el error, para aclarar la verdad; el consejo de teólogos reunidos en Notre Dame quizá tolere la verdad, pero no tolera la condenación del error. Así no se ha condenado ni a Teilhard de Chardin; se ha rehabilitado el marxismo; no se han condenado muchos errores como los de Hans Kung y muchos otros.*

Transitan por los caminos tortuosos de la antiescolástica, por el conceptualismo filosófico-teológico, positivismo en exégesis y en teología. La antiescolástica, el filosofismo conceptualista moderno, no puede hacer de nuestros estudiantes y seminaristas de hoy los maestros que mañana necesitará el pueblo de Dios. Los teólogos progresistas han renunciado a su noble tarea de esclarecer la palabra de Dios; aquella resulta oscurecida, por no trasmitir las enseñanzas de la Iglesia, sino las voces confusas y dispares de la seudo-profecía.

Todo este proceso se ha llamado "cambio de estructuras", secularización, renovación. Vamos a ver más de cerca la secularización.

El P. Ives M. Congar define la secularización como autonomía de las causas segundas frente a la causa primera, que es Dios. Es el concepto que desarrolla el P. Congar en su conocido "Jalones

* Esto fue dicho en 1978. (N. del E.)

para una Teología del Laicado". Allí insiste sobre lo que llama "*concepción monástica*" de *las causas segundas dependientes de la Causa Primera*; a ello contrapone enérgicamente la concepción *asumida* por la nueva iglesia de independencia. Toma sus recaudos para no excluir esta independencia del plan providencial, pero es verdadera independencia y el papel de la Iglesia en el mundo es para promover la obra del mundo. De esto hablamos en otra ocasión.

Dentro del mismo orden de ideas, Julio Girardi define la secularización como descubrimiento de lo profano; en su consistencia y autonomía propias. Siempre lo principal es la autonomía de este orden temporal: autonomía frente a la Moral cristiana, en lo civil, en lo religioso, en lo político, en lo económico, etcétera, quiere decir la puerta abierta para la lujuria, la prodigalidad, la soberbia de la vida, amor al dinero, al poder, la astucia, entre oriflamas a la soberanía del pueblo y a los derechos humanos.

Podemos proseguir un tanto la explicación de Girardi: "Lo profano se ha manifestado de un modo concreto como un mundo de valores, poseedor de una coherencia interna, autosuficiente y penetrado por un aliento ideal. Este impulso ideal... que antes estaba orientado hacia los valores religiosos, hoy se orienta hacia los valores profanos" (Ibidem).

Aquí no hay solamente un reconocimiento de valores profanos antes conculcados sino una nueva interpretación: propiedad, religión, familia, derechos humanos y divinos, etcétera, todo se ve sujeto a una nueva interpretación. Antes se veían, en último análisis, en relación a la fe; aun los votos religiosos, el apostolado estrictamente religioso que se veían con relación a la fe, al fomento de la vida cristiana. Ahora todo se reinterpreta con relación al desarro-

llo social y económico, sin la menor relación con la fe y la vida cristiana. La misma enseñanza; antes la Iglesia hablaba de enseñanza religiosa, hoy en día habla de libertad de enseñanza. Todo es reinterpretado, no según su ordenación hacia Dios, sino según su indebida ordenación al diablo.

Los cristianos hemos sido rescatados del mundo por Jesucristo. Debemos "repensar la experiencia cristiana" como la han reflexionado los santos: ahondando en la ciencia del bien.

En esta etapa de la secularización, la moral no es un movimiento hacia Dios; no tiene en cuenta el último fin de la vida humana. Es un movimiento inmanente, que nace en el mundo y muere en él. La fe en Girardi y en Metz es la encargada de asumir los valores profanos. "Todo valor humano personal y comunitario", dice el primero. La palabra asumir viene como para no despojarla de toda función. Analizando más de cerca este "asumir", significa contemplar, aprobar, sin gravitar; pero toda gravitación de la fe en materia de acciones humanas chocará contra la autonomía que pide la secularización. De hecho, por ejemplo la *Humanae Vitae* donde Pablo VI abordaba importantes cuestiones familiares, tuvo grandes resistencias.

La secularización más violenta en la Iglesia, encaminada hacia una profanidad atea, sin Dios, ataca sobre todo y tiende a disolver los contenidos de la fe teologal. El encargo de asumir los valores profanos es cada vez más hipotético.

Digamos cómo se ha entrado por estos caminos. Los propósitos han sido los mismos: renovación de la teología y de la Iglesia. Consecuencias: abandono de la teología y sustitución por la antropología.

"La Teología es una reflexión sobre la Fe. Como tal tiene valor en sí misma independiente de toda

utilidad. Pero la Teología tiene también una función de servicio al pueblo de Dios" (p. 43).

El autor señala una línea de problemas para la Teología. Concede también que una conversión de la Teología, a "un puro humanismo" no puede sostenerse (p. 44). Sin embargo la nota predominante en una Teología actual señaladas por el mismo autor, es la historicidad; "no puede ser atemporal" (p. 27); "el universo de la explicación racional del hombre es antropocéntrico" (p. 29).

Esta línea de reflexión teológica, histórica, antropológica, sensible a las condiciones de la vida moderna, Congar la ve avalada por la constitución GAUDIUM ET SPES *del Vaticano II. Dice así*: "En asuntos dogmáticos y también en gran parte en asuntos éticos y sociales, nuestra Teología procede ordinariamente por deducción. Aplicamos unos principios establecidos con la atención puesta en un firme dato doctrinal. Pero cuando el *Vaticano II* se puso a hablar de la Iglesia-Mundo de hoy, cayó en la cuenta de que el punto de partida debía ser un conjunto de hechos".

En este asunto de la secularidad-secularización no existe ninguna línea divisoria que se pueda trazar entre el derecho divino positivo, el derecho natural y el humano positivo; la autonomía es proclamada enfáticamente y todas las dudas posibles permanecen en el seno de la ambigüedad. Lo ambiguo para nosotros entra en las categorías de exigencia o necesidad para el nuevo giro de la moral antropológica, historicista, éticamente valorada por su pertenencia a la persona (Cf. Romano Guardini, Karl Rahner). Zieglar interpreta estos hechos: "La ética social se ha desgajado de la teología moral como una disciplina autónoma" (*La Teología en*

el Siglo XX; en colaboración, p. 286). La observación es explicable, aunque nada se justifica.

La constitución conciliar GAUDIUM ET SPES determina el sentido de esta autonomía con las siguientes palabras: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes propias y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía... pero si la autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras" (Nº 36).

Dentro de la doctrina relativista de la nueva iglesia, religión, autoridad, propiedad, trabajo, capital, derecho, etcétera, tienen los privilegios de la secularidad y la moral cristiana no puede regirlas en ninguna forma; son de la persona, nacen en la persona, por tanto inamovibles.

Estamos ante una forma de maniqueísmo. Los antiguos maniqueos decían: lo espiritual es de Dios; lo material es del Diablo. Los neo-maniqueos afirman: lo espiritual pertenece a Dios; lo humano y social pertenece al Hombre, que condivide su dominio con el Dios verdadero. Aún no sabemos si aquello espiritual pertenece solamente a Dios, pues se deben respetar las leyes del pluralismo, de la libertad religiosa, del mismo secularismo.

El problema de la Iglesia frente al mundo, del hombre y la fe, de lo sacro y lo profano, naturaleza y sobrenatural, no se resuelve por un sistema de tensiones en el que debiéramos poner aquí lo más y allí lo menos; se daría en términos inter-

cambiables. El problema del cristiano frente al mundo debe tener en cuenta dos cosas. Primero el concepto de mundo que deba confrontarse, y en segundo lugar, el carácter del cristiano.

Uno es el mundo creado por Dios donde el hombre vive; este mundo no es malo; de él dijo Dios al hombre: "Sometedle y dominad" (Gén. 1,28).

Otro es el mundo de lo fabricado por el hombre, el fruto de su industria; tampoco en sí mismo, podemos decir que sea malo; habrá bien o mal, según el uso que hagamos de él.

Existe un tercer mundo, del cual dice San Juan: "No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en la caridad del Padre" (1 Jn. 2,15). Entendemos que es el mundo que no debemos admitir. San Juan mismo especifica qué es este mundo: "Porque todo lo que hay en el mundo: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre sino que procede del mundo" (v. 16).

El hombre vive en los tres mundos y debe combatir este último que lo conduce a la aversión a Dios, o sea el pecado. Esto es claro por parte del mundo.

Por parte del cristiano, tenemos un hombre, una naturaleza caída pero que ha recibido el carácter y la gracia de cristiano. El hombre cristiano ya no es pagano; el ser cristiano es cuestión de especificidad, no de grado. No es que el hombre deba optar en un sistema de tensiones contrapuestas, y que a la opción deba resolverla la historia o la cultura. Puede optar en lo que se llama de consejo, pero no en lo que es de precepto. Es de precepto el amar a Dios sobre todas las cosas; eso no puede ser materia de opción.

El carácter sacramental es una potencia; un po-

der habilitante. Tanto en el bien como en el mal, pone en juego el cristiano toda su responsabilidad como miembro de Jesucristo.

El mundo se salva y se salvará hoy y mañana como ayer por el misterio de la Cruz; el grado de evolución técnica o cultural no cuenta para nada. El hombre actual y de siempre es señor del mundo; pero para salvarse será un señor crucificado.

¿SUSTITUCIÓN DE LA TEOLOGÍA?

Es de preguntarse cómo puede la teología católica llegar a los extremos de asumir y hacer suya una concepción del mundo y de la vida materialista y atea. Esto no es explicable más que por la sustitución de la teología revelada por cierta especulación sobre problemas humanos que prescinde de la teología, y aun de la verdadera filosofía.

Existe realmente esa especulación que prescinde de la teología revelada y de la verdadera filosofía. Es un historicismo teológico, una antropología inmanentista y agnóstica, puesta en sustitución de la Teología. Por ella tenemos la puerta abierta para una concepción materialista del mundo y de la vida.

Dentro de este historicismo o teología de lo concreto (como también se llama), toda la labor especulativa gira alrededor del hombre. Ya lo anunciaba Romano Guardini: "Lo personal, acciones, pensamientos, decisiones, voliciones, son válidas en la edad moderna por descansar en el sujeto, que es soporte de aquellos actos revestidos de validez" (*Mundo y Persona*, p. 28).

El nuevo ángulo de reflexión (digámoslo así) aun para la teología, no es Dios, su objeto formal, sino el hombre.

La teología católica se ha dejado influir poderosamente por el pensamiento básico neokantiano y anti-escolástico.

La *Teología en el siglo* XX, obra en colaboración por Herbert Vorgrimler y Robert Van der Gucht (1974), despliega un panorama de las distintas disciplinas dentro de las categorías de un pensamiento agnóstico, con la única salida posible para el agnosticismo con que cubre sus miserias, que es la Historia; el moderno agnosticismo es historicista; la Historia le ofrece los cuadros brillantes que recubren su indigencia.

El agnosticismo subsiste por su polaridad antiescolástica y la Historia. Es categorial y subjetivo. Categorial, no por las categorías predicamentales del ser, sino por las categorías subjetivas-conceptuales que suponen el *eidos,* no el ser. Las primeras suponen identidad; las segundas nada identifican, solamente conceptualizan.

El nuevo ángulo de reflexión ha terminado por desnaturalizar la teología; teología desnaturalizada por tratar de un saber incapaz de identificar nada en su propio objeto. La teología desnaturalizada no puede identificar nada acerca de Dios. Escribe Siller: "De un Dios en sí mismo no hay nada que decir" (TSXX, 4). No hay nada que decir, cuando el instrumento por el cual podría explorar algo, no sirve. No podemos consentir en que "el criterio para discurrir con justeza de Dios es que esta reflexión recaiga sobre el hombre" (Ib.). "No existe ningún camino teórico de acceso a Dios" (Ib.). Tales expresiones significan que la inteligencia se declara incapaz de identificar la existencia de Dios; al no poder llegar, por el agnosticismo, a las relaciones necesarias entre causa propia y efecto, móvil y motor, contingencia y necesidad, etcétera, no

puede acceder a la realidad del Ser Necesario y Creador.

Sin embargo, la inteligencia en la filosofía tradicional nunca ha abdicado de su natural correlación al ser, para descubrir la verdad.

En el primer año de Filosofía estudiamos el papel instrumental de la Lógica en la elaboración del saber; por ella poseemos el saber; la inteligencia descubre los planos estructurales del ser. La inteligencia busca la contemplación; es la facultad de la apertura al mundo exterior más elevado; reconoce y trasciende el mundo histórico para elevarse al mundo del ser y elevarse más alto a la Causa misma del ser.

Es por los sentidos y la inteligencia que el hombre se abre al mundo exterior; al mundo sensible por los primeros, al mundo inteligible por la segunda. Ese mundo inteligible es identificable a la luz intelectual; no es creación de la luz intelectual.

El famoso principio de la inmanencia preside todas aquellas lucubraciones de la filosofía neokantiana y de la actual teología progresista. Por la inmanencia la inteligencia, la facultad de apertura al ser, baja el telón y se queda a oscuras en las luces a medias del mundo fenoménico. Por eso afirma Fabro que "del principio de la inmanencia procede por una caída inevitable la muerte de Dios, puesto que la esencia de la inmanencia moderna es la negatividad constitutiva, entendida como negación de la inmediatez del ser" (*La Aventura de la Teología Progresista*, 74). La negación aludida es negación de todos los planos de estructura del ser por carencia del pensamiento analítico y la reducción a lo fenomenológico, histórico o empírico.

Como lo han notado el cardenal Siri y otros teó-

logos de primera línea, la teología moderna que comentamos ha ido poco a poco a lo empírico, buscando en la Historia nombres brillantes para cubrir su negatividad. El nombre de San Agustín o de otro Padre de la Iglesia, interpretados a menudo por protestantes, sirve para cubrir lugares vacíos por abandono de las riquezas de una teología auténtica.

La nueva teología progresista se nos presenta como sustitución de la tradición. No necesita adaptarse al mundo porque ya es del mundo; no contempla nada de la fe o de la doctrina cristiana, si no es para adaptarla y desvirtuarla por la misma forzada adaptación.

El intento de sustituir la Teología propiamente dicha viene planteado en forma muy clara por Bernard Lonergan en un trabajo escrito en colaboración: *Teología de la Renovación.*

Allí se presenta, en forma que quiere ser plausible, la sustitución de los principios revelados, fundamentos de la Teología, por hechos, facta histórica, que sustituirían a los anteriores, los principios de la revelación, como fundamentos de la ciencia de Dios revelado.

Cualquier estudiante de teología tradicional se da cuenta de que aquello es imposible. Sustituida la Revelación por otra cosa, simplemente nos quedamos sin teología; no tenemos otra teología, ni avanzada ni retrasada.

Para explicar este hecho insólito debemos recurrir a la teología dialéctica de Bultmann, al principio de la inmanencia, a la conversión antropológica de Karl Rahner o al resucitado seudo sobrenaturalismo de Bayo. Sólo entonces tendremos una explicación coherente de este hecho insólito, tan extravagante como todo el proceso señalado que lo explica.

Dice Bernard Lonergan: "Así como la teología escolástica respondió a su tiempo, asimilando a Aristóteles, lo mismo que la teología del siglo XVIII resistió a su época, replegándose en un reducto dogmático, la teología de hoy se siente emplazada a un encuentro con su tiempo" (*Teología de la Renovación*, 14).

El autor aparece afectado de historicismo. Debemos distinguir: la asimilación de la verdad aristotélica por Occidente fue circunstancialmente temporal, en cuanto fue realizada en el tiempo. Esencialmente atemporal, en cuanto a que la adecuación del entendimiento a la cosa prescinde del tiempo. Toda percepción sustantiva como sustancia; toda percepción adjetiva como cualidad, prescinden del tiempo. De lo contrario, lo percibido por el hombre sería estrictamente fenoménico, ligado al espacio y al tiempo.

La introducción del aristotelismo no puede considerarse como una necesidad histórica, del tiempo, sino como fruto de la búsqueda de la verdad.

En cambio, si la escolástica del siglo XVIII resistió a una filosofía conceptualista, fue por razones intrínsecas a esa filosofía. En el día de hoy realmente sentimos la presencia de la equivocidad; no es que "nuestro tiempo" necesite de la ambigüedad, de la terminología ambivalente; nuestro tiempo, como todos los tiempos, necesita de la verdad.

Es un error decir que la teología de hoy se siente emplazada a un encuentro con nuestro tiempo. El tiempo no emplaza a nadie; quien emplaza es el hombre, que anhela salir de la ambigüedad conceptualista. El proyecto de una teología encontrada con su tiempo, según el autor, no es una teología deductiva sino una ciencia empírica. En seguida se encarga de puntualizar: "No producto de la reli-

gión que investiga y explica, sino de las normas y conceptos culturales" (Ib).

La sustitución de la teología por otra especulación (que nos resistimos a llamar teología), no puede ser expuesta con mayor claridad: "La teología, ciencia deductiva, ha pasado a ser, en gran parte, ciencia empírica. Fue ciencia deductiva en el sentido en que sus tesis eran conclusiones que había que probar, con las premisas sacadas de la Escritura y la Tradición. Se ha convertido en ciencia empírica en el sentido en que la Escritura y la Tradición ahora no ofrecen premisas, sino datos que hay que examinar en su perspectiva histórica" (p. 15).

La teología revelada se había planteado la cuestión de cómo están incluidas las conclusiones teológicas en las premisas (Marín-Solá, Garrigou Lagrange, Schultes, etc.). En la nueva teología (llamémosla así), no existe tal cuestión. La Escritura y la Tradición no ofrecen premisas, vale decir, no ofrecen un contenido inteligible revelado, sino datos que hay que examinar históricamente; lo único accesible a la inteligencia es una percepción fenomenológica, nominalista. Entonces tenemos un gran salto; antes teníamos el dato revelado; lo principal y que la teología busca es lo que viene de Dios; todo es del hombre; nace, crece y muere en la inmanencia del hombre.

No nos explicamos cómo esto puede ser valorado, no nos explicamos de qué manera se ve en esto algo valioso como mensaje o palabra de Dios. Quizá la explicación pudiera darla Bultmann, que no reconoce en la revelación una doctrina; pero esto ya no es teología católica.

Si vamos a hablar de teología católica tiene que haber verdadera palabra de Dios; un orden de

verdades reveladas por Dios fuera y por encima del conocimiento natural. Este orden de verdades reveladas por Dios es lo que Santo Tomás destaca en el primer artículo de la Suma: "Para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana" (S. T. I, 1, 1,).

El pensamiento de la teología católica y de Santo Tomás es muy claro: el hombre recibe de Dios verdades reveladas; acepta por la fe infusa esas verdades; la inteligencia las conoce bajo la luz de la revelación divina (IIb. ad 2m).

En síntesis, siempre estamos dentro de la esfera del conocimiento; es la teología, ciencia humana, para el hombre; con un objeto divino alcanzado por la fe, pero dado por Dios para ser identificado por la inteligencia del hombre. No existe ningún irracionalismo amorfo, como en la teología progresista, ni ningún salto en el vacío como la "decisión de la libertad" que sustituye el "obsequium fidei", perfectamente razonable, según el *Vaticano I*.

No es que la teología no deba tener en cuenta los datos históricos, sobre todo en la moral, que es de lo concreto; pero primero debe contemplar la revelación, aquello que la Revelación dice al hombre del mismo hombre para salvarlo.

El P. Congar también se hace eco de la sustitución: "La ontología escolástica tiene mala prensa. La estamos sustituyendo por formulaciones acuñadas en términos de estilo personalista, existencial, antropológico" (TR 20).

Es todo un cambio en la impostación del problema y un cambio que nos deja sin teología, sin explicación cristiana del mundo y en plena secularidad. Más claro, en plena apostasía de la fe. La irrupción de la Historia en la especulación es sa-

ludada con un necio triunfalismo, como ruina "de la vieja problemática de una esencia del hombre" (Pierre Watté). Anúnciase, sin más, el ocaso de una antropología filosófica para dar lugar a una antropología de la historia (TSXX, 53).

La sustitución se consuma porque nuestra concepción del hombre y de la vida abandona el suelo firme de la metafísica y de la Revelación, para fundamentarse en las arenas movedizas de lo histórico. La filosofía y la teología se incorporan así a lo que Dilthey llamaba: "Ciencias que han crecido en la práctica de la vida" (ICI, 31).

No es que los datos históricos sean recogidos para dar un aporte a la solución de los problemas humanos o teológicos; trátase de una sustitución: la ciencia especulativa sustituida por un saber empírico, no un saber sobre mi condición humana, sino información para moverme en el tiempo. La sustitución de la teología por lo antropológico o histórico-social, no es en el momento actual algo esporádico, sino sistemático. Dice Cornelio Fabro: "En la nueva teología, esto (el progreso de la fe) se está realizando por lo que la escuela de Karl Rahner llama la inversión antropológica, en la cual se sustituye la antropología teológica de la teología tradicional por la teología antropológica; aquélla se fundaba en la trascendencia metafísica de Dios y en la realidad sobrenatural de la Redención de Cristo; ésta, por el contrario, se funda en el principio moderno de la inmanencia" (*Aventura de la Teología Progresista*, p. 36).

Es un cambio radical, una nueva "inversión copernicana", que no podemos llamar plausible, en cuanto nos quedamos sin teología.

Concretemos: La Teología es el conocimiento de Dios y de las cosas divinas a partir de los prin-

cipios de la Revelación. Si no es un conocimiento de lo revelado por Dios acerca del mismo Dios, del hombre o de la economía de la salvación, *no hay teología.*

La teología es un conocimiento, una ciencia, con su objeto formal propio, sus leyes propias; y fuera de eso no hay teología; fuera de ese campo habrá otras disciplinas, pero no teología.

Al abandonar voluntariamente el conocimiento de Dios, negándolo y sustituyéndolo por el conocimiento del hombre, estamos en la apostasía.

Así llegamos al desvanecimiento de la espiritualidad católica, quedando con "espiritualidad" a secas, meramente humana, y que tampoco se mantiene en un humanismo sino que llega hasta el materialismo ateo, la ciudad secular, materialista y técnica. Al cambio de la teología ha seguido la deshumanización del hombre.

La teología se constituye como tal, como toda disciplina científica, por su objeto formal terminativo propio: Dios, bajo la razón de deidad, y revelado por el medio en el cual conoce, o sea, el objeto formal motivo o *lumen quo.*

Este último es el medio demostrativo propio de la teología que el *Vaticano I* llama "autoridad de Dios que revela". Es lo que distingue la teología de la fe y de cualquier otro ámbito cognoscitivo.

Si ponemos otro medio demostrativo, habrá cualquier otra disciplina científica, pero no teología.

En cambio, la sustitución propuesta no tiene en cuenta nada de esto. Al negar la teología revelada y sustituirla por antropología inmanentista o naturalista se niega un conocimiento de la fe y se rechaza un re-conocimiento del papel de la doctrina

cristiana en la vida del hombre. Rechazar tal reconocimiento es caminar hacia la apostasía.

La teología, si va a seguir siendo teología, debe tratar sobre Dios. Dios bajo la razón de deidad. Dios en su misma deidad, Trino y Uno. Contra este antropologismo decimos que podemos hablar del Dios trino y uno sin ocuparnos del hombre.

El "aggiornamento" progresivo ha sido un constante camino para abandonar las costumbres cristianas, para dejar de lado las exigencias o postulados de la vida cristiana y de la fe. Así hemos caminado hacia el evanescimiento de la espiritualidad.

Cada ciencia tiene su campo de visión y lo que ve en ese campo; es imposible sustituir la matemática por fisiología. La teología tiene que hablar de Dios bajo la luz de la revelación y entonces es teología revelada. Si habla de Dios bajo la luz natural de la razón será teología natural o teodicea. No puede, empero, reducirse a un saber histórico o fenomenológico.

LA NUEVA TEOLOGÍA

La esencia del Progresismo Católico consiste en un falso sobrenaturalismo con graves afinidades a las proposiciones condenadas de Miguel du Bay (Bayo) por San Pío V (a. 1567).

La temática reaparece a raíz de la negación de la naturaleza pura, por Henri de Lubac, la reciente teología protestante de Bultmann y las tendencias agnósticas, existenciales e historicistas de la filosofía.

Sobre este asunto ya nos ocupamos en la revista *Roma* Nº 36. No repetiremos lo expuesto entonces.

Los errores de Bayo se insertan en las contro-

versias post-tridentinas sobre la naturaleza y la gracia. Estas cuestiones han vuelto en nuestro tiempo.

En *Surnaturel* (1946), el P. Henri de Lubac niega la distinción entre Dios autor del orden natural y Dios autor del orden sobrenatural. Precisamente es la concepción de Miguel du Bay.

Bayo reconoce un triple estado de la naturaleza: inocente, caída y reparada. No reconoce estado de naturaleza pura.

Dios hizo al hombre recto. Esta rectitud no puede concebirse, según Bayo, sin la inhabilitación del Espíritu Santo. Sin Él, el alma no es viviente sino muerta. Viene ahora el problema: si esa rectitud es natural o sobrenatural. Responde: Los dones de la justicia original no constituyen una exaltación gratuita de la naturaleza humana, que pasaría así de un estado inferior a otro superior, sino su condición natural.

Los dones sobrenaturales son perfecciones naturales en el sujeto, no dependen de la naturaleza pero vienen con ella. Algunas proposiciones condenadas nos certifican de una falsa identidad entre la naturaleza y la gracia, por ejemplo: "Si obtenemos la vida eterna no es propiamente por la gracia de Dios sino por el orden natural establecido en la creación". "La gracia concedida a Adán –sostenía Bayo– fue debida a la naturaleza; no excede las fuerzas naturales". Vale decir que las fuerzas naturales tienen la potencia de lo sobrenatural. "No fue exaltación indebida a la naturaleza humana" (Dz. 1026). "Absurda es la sentencia de aquellos que dicen que el hombre desde el principio fue exaltado por cierto don sobrenatural y gratuito, sobre la condición de su propia naturaleza, a fin de que por la fe, esperanza y caridad diera culto a Dios sobrenaturalmente" (Dz. 1023). Así, la natu-

raleza tiene la fuerza de lo sobrenatural y éste pertenece a la naturaleza.

Esto es lo que ha entrado en la teología progresista y por eso tenemos como consecuencia la exaltación de la naturaleza, que, traducida en términos polémicos contra lo sagrado, es la secularización, secularismo, los derechos de un naturalismo total en la vida humana.

Notemos el alcance de la "rectitud" atribuida sin más a la inhabilitación del Espíritu Santo. Quiere decir que no puede hablarse de una doble rectitud, como se habla en la teología católica: natural y sobrenatural, sino de una sola rectitud, a la vez natural y sobrenatural, por una singular aleación de ambos órdenes.

La teología católica afirma que la exaltación de la naturaleza humana al consorcio de la divina naturaleza fue debido a la gracia divina, y, por consiguiente, no natural; no algo propio de la naturaleza humana. Una de las proposiciones es precisamente afirmar que el consorcio de la divina naturaleza "debe llamarse natural y no sobrenatural" (Dz. 1021); la gracia es —según Bayo— algo que pertenece a la naturaleza; destruye el concepto de gratuidad de la misma.

En otra de las proposiciones condenadas afirma lo siguiente: "El que después de habernos portado en esta vida mortal piadosa y justamente hasta el fin, y consigamos la vida eterna, esto debe atribuirse no propiamente a la gracia de Dios, sino a la ordenación natural establecida por justo juicio de Dios inmediatamente al principio de la creación" (Dz. 1011).

Es cierto que Santo Tomás afirma que existe en el hombre, en cuanto tal, "una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la

naturaleza de la mente y es común a todos los hombres" (S. Teol. I, 93, 4); dicha aptitud es en cuanto el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. De un modo superior, el hombre puede imitar a Dios en cuanto lo conoce y lo ama, imperfectamente, por la gracia; y en cuanto, de modo perfecto, lo conoce actualmente en la gloria.

De modo que el hombre, por naturaleza, posee aptitud para conocer a Dios dentro de sus medios naturales; pero no para alcanzar el fin que es la vida eterna. La teología católica siempre ha distinguido el conocimiento natural de Dios y el sobrenatural; el amor natural de Dios y el sobrenatural.

Todas estas proposiciones que hemos podido espigar, con los precarios medios que poseemos, nos colocan delante de una concepción justamente denominada como falso sobrenaturalismo; un sobrenatural, como adherido a la creatura intelectual, por la misma ley de la creación; propio de la naturaleza y como solidario con ella; como si Dios no hubiera podido crear una creatura, con sus propias leyes, sin asignarle un lugar en la visión beatífica.

Santo Tomás, así como distingue en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza y la imagen según la gracia, en otros contextos también utiliza la misma distinción. Al tratar de las virtudes teologales, las explica por comparación con las virtudes adquiridas: "La virtud tiene como efecto perfeccionar al hombre en orden a los actos mediante los cuales se ordena a la bienaventuranza, como se dijo; pero la bienaventuranza es doble: una es proporcionada a la naturaleza humana; es la bienaventuranza que el hombre puede alcanzar por sus fuerzas naturales. La otra es la bienaventuranza *que*

excede a la naturaleza humana, y que el hombre sólo puede alcanzar con la ayuda de Dios, por una especie de participación de la divinidad" (S. T. I-IIae, 62, 1).

Esto es lo que explica la existencia de las virtudes teologales, llamadas así porque su objeto es el mismo Dios.

Podríamos mencionar otros contextos, por ejemplo el que distingue la predestinación a la vida eterna de la providencia general (I, 23, 1); pero sin salir de nuestra cuestión, al distinguir las virtudes teologales de las intelectuales y morales, la distinción se hace por razón del "objeto"; el objeto de las virtudes teologales es el mismo Dios, que es fin último de las cosas en cuanto que excede el conocimiento de nuestra razón. Por el contrario, el objeto de las virtudes intelectuales y morales es todo lo que la razón puede comprender (Ib. a. 3).

Es constante en Santo Tomás y en la doctrina de la Iglesia la distinción del orden natural y del sobrenatural; ni hay que pensar en un naturalismo como los filósofos de la Ilustración, ni hay que pensar en un sobrenaturalismo, que a la postre desaparece.

Rahner encuentra extraño que la naturaleza se perfeccione dentro de su propio ámbito, "y en último fin natural sin un encuentro inmediato con Dios en la *visio beata*" (ET IV, 218); en cambio, Santo Tomás encuentra posible que Dios formara otro hombre del limo de la tierra, y que lo dejara en la condición de su naturaleza" (II Sent. d. 31, q. 1, a. 2, ad 3m). Quiere decir que el hombre posee una naturaleza propiamente dicha, con sus posibilidades operativas propias; la ulterior posibilidad de la visión beatífica requiere principios adecuados y del mismo orden sobrenatural.

Sin negar la distinción entre naturaleza y gracia, Rahner sostiene como una aleación entre la naturaleza y la gracia, llegando a una concepción casi unívoca de lo natural y sobrenatural.

El punto de partida es J. Marechal, pero interpretado por el mismo Rahner: "Marechal –dice– concibe al hombre en tanto espíritu... en el núcleo auténtico de su esencia como *desiderium naturale visionis beatificae*... Este apetito es una exigencia; exigencia del ser absoluto, y dado como fundamento de todo acto espiritual" (ET IV, 230). El deseo natural de ver a Dios, del cual trata Santo Tomás entre otros lugares en I, 12, 1, es llevado a la categoría de un *a priori*, como exigencia que promueve la vida del hombre en el mundo. Los actos del hombre en el mundo adquieren así una doble dimensión humana y divina, univocada y ambigua.

Según Santo Tomás, el hombre posee una aptitud en su naturaleza, una congruidad para ser elevado al orden sobrenatural, o para ver a Dios; pero no posee por sí mismo ninguna disposición eficaz o exigitiva para algo que exceda su naturaleza. Al preguntarse Santo Tomás si la naturaleza humana fue apta para ser asumida por el Hijo de Dios, responde: que lo fue "por cierta congruencia o conveniencia, descartando la posibilidad de una potencia pasiva en orden a la encarnación" (ST, III, 4, 1).

De modo que haremos mal al hablar de "apertura", comunicación, y otros vocablos similares que resultan ambiguos. En la naturaleza humana existe una cierta aptitud para recibir lo que gratuitamente Dios quiera darle.

Veamos el planteo de Juan B. Metz. Plantea Metz. el problema: o la fe es divina, totalmente divorciada con el mundo y el mundo totalmente se-

cularizado, o bien hay algún acuerdo. El acuerdo lo propone el autor, siguiendo a Karl Rhaner, a quien va dedicado *Teología del Mundo*. Dice así: "Una teología que piense históricamente no puede aceptar fácilmente la imputación de que el moderno proceso de secularización es, en su mismo meollo, a-cristiano, y que, por tanto, la historia del mundo... haya seguido un proceso evolutivo, por el que se ha vuelto a separar de la historia de la salvación" (p. 15). Vale decir que la historia a secas y la historia de la Iglesia se identifican. La historia del mundo secularizado, es, por sí misma, una historia cristiana. Esto supone la identidad del orden natural y sobrenatural. Es el neobayanismo al que hemos aludido.

Así evitemos –agrega– "el peligro de extrinsecismo" (extrinsecismo llaman a la separación del orden natural y sobrenatural). Sigamos leyendo: "El espíritu del cristianismo se ha instituido pemanentemente en la carne de la historia del mundo" (p. 15). Vale decir que el mundo después de la encarnación ya es cristiano, redimido y salvado. No sabemos qué papel se le podrá asignar al bautismo y demás sacramentos; solamente les queda un papel simbólico. Volvemos así a la teología protestante de Karl Barth, que identifica redención y justificación.

Todos los textos que podamos citar no son más que explanación del mismo pensamiento: "La trascendencia, dice, se ha convertido en acontecimiento" (histórico). "En Jesucristo, el hombre y su mundo fueron asumidos por el Verbo eterno, asumidos de manera definitiva e irrevocable, en unión hipostática" (p. 30). Nosotros sabemos que fue solamente una naturaleza humana, la propia de Jesús, que fue asumida por el Verbo (Cf. S. Teol. III, 4,

aa. 4-5). Si Jesucristo hubiera asumido la naturaleza humana individua de cada uno de los hombres, todos seríamos impecables, comenta el P. Garrigou Lagrange (De *Cristo Salvatore*, p. 161).

La fe nos enseña que el Verbo asume una sola naturaleza humana para los fines de la salvación. Debemos distinguir lo que es naturaleza humana en sí misma, que los teólogos designan con el nombre de naturaleza pura; lo que es naturaleza caída en el pecado y lo que es la naturaleza elevada al orden sobrenatural, puesta en condiciones de salvación.

El progresismo católico ha llegado a este secularismo por hacer caso omiso de estas distinciones, que borran las fronteras entre la Iglesia y el mundo, entre lo natural y la gracia. Como consecuencia de ello, la actividad del cristiano no es concebida con fines sobrenaturales; no hay más fines que cambiar el mundo, fomentar el progreso, buscar la paz, la dignidad de la persona humana, la convivencia y, solamente en instancias muy remotas, cuando hemos respetado a herejes y masones, cuando hemos guardado las reglas del pluralismo ideológico, solamente entonces, pensar en la salvación.

La concepción de la gracia ha pasado a la teología progresista como un falso sobrenaturalismo, ya que no es posible distinguirla de la naturaleza y tiene los mismos fines que la naturaleza.

Los teólogos progresistas no entienden el concepto tomista de la gracia, distinta de la naturaleza: no es la gracia "un segundo piso añadido a extramuros de la conciencia" (ET II, 216). "La naturaleza y la gracia se conciben como dos estratos, uno encima de otro; la naturaleza tiene, es cierto, la potencia obediencial, pero esto se concibe con la máxima negatividad, la mera no-contra-

dicción a la elevación de la naturaleza" (Ib. 218). Para no concebirla "con la máxima negatividad" es menester asignarle una potencialidad en el orden sobrenatural. Con la naturaleza sobrenaturalizada, se busca "una imagen unitaria del hombre" (Ib. 255); pero es una imagen unitaria a costa de univocar realidades diferentes. Rahner saca estas y otras consecuencias "triunfalistas".

Este concepto solidario gracia-naturaleza deriva de una concepción de la Redención ya consumada en el mundo: el Logos, hecho realidad mundana, no es sólo de hecho el mediador de la gracia por sus méritos, sino el autor del mundo con todas las perfecciones de la gracia. La gracia es calificada como acción de Dios y no nuestra (p. 230); "la comunicación del Espíritu" (p. 232); pero ninguna perfección o "elevación" entitativa de los actos morales del individuo (Ib).

Más extraña es la doctrina sobre la gracia y el espíritu. La definición del espíritu es su apertura al ser absoluto (p. 238); "la naturaleza como espíritu sólo existe en el orden sobrenatural, y nunca puede aparecer el espíritu como naturaleza pura" (p. 239). No aclara el autor a qué "ser absoluto" se refiere, si al positivo que es Dios o al absoluto negativo, el ser en común. Existe una "apertura" del espíritu al Ser absoluto que es Dios; pero esto puede desdoblarse: en el orden de la naturaleza, Dios autor de la naturaleza, y en el orden de la gracia, Dios autor del orden sobrenatural; una tercera instancia, apertura del espíritu al ser en común, objeto de la metafísica; absoluto negativo. Rahner univoca lo que debería distinguir.

Son estos los conceptos que inspiran el proceso de secularidad: el mundo ya está sacralizado —apertura significa comunicación—, luego, para el cris-

tiano tiene un valor sagrado. Eso tiene repercusión en otros planteos y en la pastoral de la Iglesia; la Iglesia es llevada a preocuparse de todos los problemas del mundo, menos de los problemas religiosos, porque lo religioso se supone ya como cosa dada.[6]

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

El punto de partida de la Teología Latinoamerican es el antropocentrismo profesado por la nueva iglesia. Antropocentrismo no significa ocuparse de los problemas del hombre teológicamente. Ya hemos expuesto cómo la concepción de la naturaleza humana está viciada de un falso sobrenaturalismo de origen protestante, que hemos asimilado a la doctrina condenada ya de Miguel Bayo; según Rahner, Metz y otros, la Redención está cumplida y acabada en cada uno de los hombres; Cristo no asume *una* naturaleza humana sino *la* naturaleza humana. Estas son las bases que fundamentan la teología latinoamericana. "El Dios de la revelación cristiana, dice Gutiérrez Merino, es un Dios hecho hombre, de ahí la célebre expresión de Karl Barth sobre el antropocentrismo cristiano: «el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre»".[7]

[6] El presente trabajo es incompleto; se necesitaría algo más completo y documentado sobre tantos errores que influyen en la vida moderna y someten a la Iglesia a una crisis sin precedentes. Estamos frente a una conciencia agnóstica, inmanentista, que insiste sobre el hombre y deforma toda la problemática teológica sobre Dios y lo revelado por Dios, e influye sobre la vida de la Iglesia. Si esto continúa, dentro de unos años no habrá en nuestros seminarios y casas de formación más que profesores de seudo-teología no católica.

[7] Gustavo Merino Gutiérrez. *Teología de la liberación*. 4ª ed. Salamanca, 1973.

Esto significa, y Gutiérrez Merino lo pasa por alto, que en la encarnación se considera asumida toda la naturaleza humana; o bien la naturaleza humana en sí misma y la elevada por la gracia se consideran unívocamente, sin ninguna distinción. Agreguemos que no es ningún "redescubrimiento de la unidad indisoluble del hombre y Dios" (TL, 29), sino el fruto de tres errores convergentes, comunes a los teólogos de la nueva iglesia (Congar, Schillebeeckx, Rahner, Metz, etc.). Tales errores son los ya señalados: un falso sobrenaturalismo; negación de la naturaleza pura o como es en sí misma. Los fines de la naturaleza humana, en su quehacer en el mundo, se consideran los propios del cristiano.

De aquí se desprende que el hombre no tiene más fines en su acción externa que los fines del mundo: el desarrollo de la técnica, las condiciones de vida, la convivencia, la paz, los derechos humanos, etcétera.

Entre estos fines del mundo tenemos la lucha sorda, pero real, entre los fines del mundo capitalista, de un capitalismo individualista, y los fines del mundo marxista, de un capitalismo estatal, en que todo es el estado.

Los teólogos latinoamericanos han optado por el marxismo. Ya el capitalismo masónico y laicista de la UNESCO y de las Naciones Unidas renunció a las soluciones inspiradas en la fe cristiana, o sea, en la doctrina católica. La masonería desde 1884 intenta la apostasía de nuestra Patria. Hoy el marxismo le disputa el terreno y su instrumento de penetración en Latinoamérica es la mal llamada teología latinoamericana.

La Teología Católica no tiene que decidir entre capitalismo o marxismo; no tiene que decidir porque propone una doctrina de acuerdo a las exigen-

cias de la fe y al estado real e histórico de la naturaleza humana. Tiene en cuenta el fin sobrenatural del hombre y el sentido de su acción en el mundo. La teología de la liberación desconoce la doctrina cristiana convirtiéndola en los prejuicios de un humanismo impermeable a lo sobrenatural, apóstata y hereje, agresivo y estéril.

La doctrina social de la Iglesia es llevada a propiciar la lucha de clases, como en la *Teología de la Liberación*, de Gustavo Gutiérrez Merino. Monseñor Alfonso López Trujillo, en *Liberación Marxista* y *Liberación Cristiana*,[8] habla casi exclusivamente del marxismo dulcificándolo, tratándolo de "humanismo", denominación ambigua que sirve para todo. La contraposición que anuncia el epígrafe no aparece clara; más bien la liberación cristiana

[8] Mencionamos el trabajo de López Trujillo por tratarse del secretario del Celam (Conferencia Episcopal Latinoamericana). El cargo nos haría pensar en una buena refutación del materialismo ateo. Pero encontramos lo siguiente: ¿"Dónde se descubre la causa del éxito del marxismo? ... Últimamente hemos presenciado las terribles represiones de Hungría y Checoslovaquia ... No parece buen camino explicar los triunfos del marxismo por sus desaciertos. No es esto lo que lo hace simpático a tantos hombres en la actualidad. Vibra en el fondo del marxismo una mística, una fuerza apoyada en un humanismo especial, en una determinada concepción del hombre. Sus posiciones están siempre alimentadas por esta savia" (*LM* y *LC*, p. 4). El autor descubre "una ética" y ésta a su vez una "concepción del hombre" (p. 8), "un humanismo apoyado en la realidad" (ib). Más adelante: "El marxismo es una religión, una religión del hombre. Afirmarlo —agrega— no es osadía nuestra, es declaración de Marx: «La religión de los trabajadores es sin Dios, porque busca restaurar la divinidad del hombre». Tendremos la oportunidad de ver que esta frase no es una sentencia suelta, menos feliz, es ... un trasunto fiel de su pensamiento, que ha querido revelar el misterio del mundo y del hombre" (p. 20). Al final, un pálido comentario al Primer Encuentro de Cristianos para el Socialismo (p. 25 y sig). El autor no podrá ser tachado de materialista, pero su doctrina político-social no se evade del naturalismo.

se disuelve en la otra. "El humanismo marxista —dice— es síntesis superior del idealismo y del materialismo" (p. 64). No sabemos si esta síntesis superior será la de Castro, la de Mao o de Brezhnev.

En estos momentos, el marxismo tiene las armas en la mano y sus centros de inteligencia en todo el continente latinoamericano. Quiere decir que no podemos presentarlo echando un velo a su materialismo y agresividad contra la Iglesia de Cristo.

En su etapa marxista, el Progresismo Católico asume como propios los nobles patronímicos de teología de la liberación o teología latinoamericana. Bajo estos nombres lo tratamos nosotros, aunque no existe en toda esta temática ni teología ni liberación. Todo el esfuerzo especulativo va ordenado a dejar la teología; por eso se ha llegado a pròner la Liberación de la Teología.

La llamada liberación latinoamericana parte de la teología del mundo y la política de Juan Bautista Metz, como ya hemos insinuado.

La teología del mundo es un mundo divorciado con la fe; la política es la organización de las cosas mundanas por el hombre, fuera del ámbito de la revelación y de la fe.

Gutiérrez Merino dice que la inteligencia de la fe comienza a hacerse también en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: ciencias sociales, psicológicas, biológicas (TL, 25).

Aquí la fe, de la cual se menciona la inteligencia, es la fe de Metz y la nueva iglesia; no es la fe católica.

La fe católica mira a Dios; tiene por objeto la Primera Verdad, los misterios revelados, la vocación sobrenatural del cristiano.

La fe de Metz y la nueva iglesia mira al mundo;

contempla el proceso histórico, no para salvarlo, sino para contemplarlo y colaborar en su desarrollo.

En la fe católica el Verbo asume una sola naturaleza humana, que por el misterio de la Cruz y los sacramentos comunica la gracia y todos los bienes de salvación.

En la fe de la nueva iglesia y la teología de la liberación, el mundo está ya redimido o asumido en el Logos. Por tanto coinciden, se da "el desposorio" entre la historia del mundo y la historia de la salvación.

Siguiendo a Metz, el movimiento liberacionista de hecho deja de ser teológico pues concibe lo político "como movimiento de emancipación y autonomía en el terreno político que llega a su madurez en la Ilustración" (p. 289). Pero en la teología latinoamericana de la liberación este movimiento madura mucho más, es un movimiento armado que siembra en el interior de los pueblos el caos de la lucha subversiva; es un tipo singular de madurez que lleva a la sedición, y por la sedición al imperialismo comunista.

Sin perseguir ningún bien real y concreto, pero con ambiciones de poder, este movimiento latinoamericano se lanza a la guerra sediciosa, rompiendo la unidad interna de los pueblos para establecer la dictadura comunista, donde el hombre pierde toda iniciativa personal y las posibilidades de una vida con cierta autonomía.

Gutiérrez Merino critica a Metz "la coexistencia pacífica de la fe (privatizada) con un mundo secularizado". "En América Latina, agrega, la fe debe evitar la trampa de una «inocencia» ante los condicionamientos de la sociedad capitalista" (TL, 297).

Tal es el programa de acción propuesto. Combatir la sociedad llamada "capitalista" en América

Latina, para establecer el comunismo. Por sociedad capitalista se entiende el actual estado de cosas, donde los comunistas no detentan el poder. Donde no tienen el poder en sus manos, llega la propaganda, la denuncia de situaciones que contribuyen a empeorar o llegan los tanques y carros de asalto. Actualmente llega la técnica de la guerrilla que promueve la sedición.

En nombre de la teología de la liberación, Gutiérrez Merino encomienda a la Iglesia hacer la denuncia profética de toda la situación deshumanizante, contraria a la fraternidad, etc. (p. 345). Claro que "la situación deshumanizante" no se refiere a Rusia ni a Cuba... Allí donde no existe el comunismo, es donde se "debe criticar la sacralización de las estructuras opresoras". La línea de misión asignada a la doctrina social de la Iglesia no es promover un Estado Católico, o por lo menos respetuoso del derecho natural y divino, respetuoso de la libertad y vocación del hombre en el mundo y para el cielo. Es increíble, pero lo hemos visto, que la Iglesia se comprometa a colaborar con el diablo en la instauración de un régimen ateo que lleva el odio y el terror a las sociedades humanas.

El acuerdo entre cristianos y marxistas es imposible, lo dice el sentido común, y las tentativas se han hecho siempre sobre la base de concesiones irritantes en la doctrina católica, como en el presente caso, en el cual la doctrina católica adopta la forma de un desteñido humanismo, para pasar al protestantismo, renunciar a la cristianización verdadera del mundo y arrojarse sin fuerzas en la urdimbre dialéctica del materialismo ateo.

El problema del acuerdo entre comunistas y católicos ha venido presentándose en estos últimos treinta años. Los católicos que han accedido al "diá-

logo", han llevado consigo un catolicismo como el descripto más arriba.

A propósito, escribe el P. Bochenski: "Un acuerdo entre cristianos y materialistas dialécticos es totalmente imposible. Son dos formas de fe que se excluyen radicalmente".[9] Y es evidente cómo la fe católica ha tenido que ser reinterpretada en sentido protestante por Rahner-Metz y otros, y ha tenido que ser distorsionada por los teólogos liberacionistas, para llevarla a la unión con el marxismo.

Por este motivo mencionemos a Pío XI: "Pueblos enteros están en peligro de caer de nuevo en una barbarie peor que aquella en que aún yacía la mayor parte del mundo al aparecer el Redentor. Este peligro, ya lo habéis comprendido, es el comunismo bolchevique y ateo, que tiende a derrumbar el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana".[10]

DELITO DE SEDICIÓN

Entraña el delito de sedición en el seno del cuerpo político.

Santo Tomás, después de tratar de la guerra o conflicto armado entre dos Estados, o bien el duelo o riña entre personas particulares, trata de la sedición, que es el conflicto armado entre partes de la misma multitud que disienten entre sí, cuando una parte intenta agredir a la otra parte. Tenemos sedición, entonces, no cuando hay guerra, ni cuando se trata de un tumulto callejero, sino cuando en la misma comunidad que debía vivir en paz se

[9] I. M. O. P. Bochenski, *El materialismo dialéctico*, p. 222.
[10] Pio xi. *Divini Redemptoris*.

siembran principios de división, que atentan contra la unidad y la paz de la multitud.[11]

La guerra, en ciertas condiciones, puede ser justa: autoridad legítima, causa justa, recta intención.[12] Cuando concurren estos elementos, la guerra es lícita. La sedición siempre es pecado; rompe la unidad y la paz que debía existir en una comunidad. Sedición no es solamente el mismo conflicto, sino prepararlo. El sedicioso siembra la discordia y la fomenta. Sembrar motivos de odio en las comunidades humanas, es sedición. La paz pública es un bien y no debe ser alterada sin motivos.

Los motivos de odio social generalizado son explotados por el comunismo para crear los conflictos internos que cree lo llevarán al poder.

Santo Tomás distingue, en categorías morales diferentes, entre la guerra declarada por la autoridad legítima y por una causa justa, y la sedición, que es romper la unidad de la comunidad y el bien común. La guerra justa se basa en la paz buscada, en el deseo de restablecer la justicia. Sigamos leyendo a Santo Tomás; se pregunta si la sedición se justifica cuando el régimen es una tiranía. Responde que el régimen tiránico no es justo por no ordenarse al bien común, sino al bien privado del regente. Entonces el levantamiento en armas no tiene razón de sedición, a no ser que el pueblo sufra mayores males por la revolución que por el régimen.[13]

La sedición entonces se opone a la unidad del pueblo y a la utilidad común.

La teología de la liberación no aporta más solución a los problemas que la lucha armada y el

[11] Santo Tomás. *Suma Teológica.* II - IIae, 42, 1.
[12] Ib. II - IIae, 40, 1.
[13] Ib. II - IIae, 43, a. 2 ad 3m.

estado de violencia. Explico: Por el carácter conflictual de la historia humana. "La teología, dice Gutiérrez Merino, parece haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana; enfrentamientos entre hombres, clases sociales y países". Más adelante añade: "La liberación expresa las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos; subraya el carácter conflictual del proceso económico, social y político que opone a las clases opresoras y los pueblos opulentos" (p. 68).

Donde la doctrina católica ve la necesidad de una integración de partes en orden al bien común, la liberación de cuño marxista ve la necesidad de un conflicto armado.

La doctrina católica quiere la paz y la concordia. La paz es, en el interior del hombre, la quietud de sus apetitos en su ordenación al último fin; la concordia es la unión de muchos en el mismo fin.[14]

La doctrina católica no apoya la discordia. La liberación pone en el corazón del hombre y entre los hombres un necesario conflicto, una ruptura que no tiene más solución que la muerte de una de las partes.

Gutiérrez Merino habla de una aspiración "de las clases sociales y pueblos oprimidos". Es una fraseología conocida. Sabemos que la "aspiración" corre por cuenta de los jerarcas del Kremlin y de Fidel Castro.

Si hay un conflicto entre opulentos e indigentes, esto no lo va a resolver el opulentísimo Kremlim, que ha sumido en la miseria, en el terror y en la indigencia, donde ha llegado su influencia.

[14] *Suma Teológica.* II - IIae, 29, 1.

Para la Teología Liberacionista, el conflicto es metafísicamente necesario. Gutiérrez Merino no admite solución pacífica. "Gaudium et Spes, dice, ha limado las aristas y evitado los aspectos más conflictuales. La *Populorum Progressio*, aunque denuncia el imperialismo internacional del dinero... se dirige, en última instancia, a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios" (p. 65). Rechaza la posibilidad de una conciliación. Quiere decir que el grupo político no comunista debe desaparecer: "Una conciliación no es sino una ideología justificadora de un desorden profundo" (p. 78).

Podríamos seguir transcribiendo textos de los teólogos de la liberación, pero todos van a lo mismo; no hay otra solución para los problemas sociales y económicos que la lucha de clases. El marxismo no se interesa por determinar qué entiende por clase. La llamada "clase oprimida" que se levanta a luchar es la opulenta clase de los ideólogos marxistas, más interesados en la Banca Internacional y en la perfección de los misiles que en las necesidades del pueblo.

La Iglesia es llamada por los ideólogos marxistas a poner en juego los resortes de la predicación, de la enseñanza, autoridad, prestigio, a movilizar todos estos elementos en beneficio de la revolución social. En esta revolución social propiciada por la nueva iglesia, ni la fe ni la Iglesia tienen ningún papel constructivo. Deben suscitar los enfrentamientos, los odios, los crímenes, la guerrilla interna; la fe y la Iglesia son llevadas a promover el delito de sedición, y después entregar las sociedades extenuadas en manos del marxismo ateo, la totalidad del poder político, el gobierno y vida de los pue-

blos. ¡Se nos llama a renovar el cristianismo, haciéndolo desaparecer!

La guerra puede entrar en categorías morales definidas, cuando hay un agravio a la dignidad nacional o un derecho conculcado. En Nicolás Maquiavelo salimos fuera de una concepción moral de la guerra, aquilatada desde un punto de vista ético, para pasar a la guerra justa cuando es necesaria. El príncipe debe ver cuándo le es útil.

Poco a poco se abre camino un jus belli condicionado; esta concepción, que se evade de la moral cristiana, la resume Luis Delbez: "pertenece al soberano solamente apreciar el grado de necesidad de la guerra; aquí desaparece el elemento moral exigido por los escolásticos y el elemento jurídico puesto por Grocio".

Es un grosero error pensar el comunismo como un ideal, como algún contenido moral, como alguna concepción del bien común, que mire de algún modo el bienestar de la comunidad. Como escribe Henri Lefebvre: "El comunismo es la encarnación de la idea revolucionaria en la Historia. Inerte e infalible corre hacia su fin; en cada curva de su curso deposita el barro que arrastra y los cadáveres de los ahogados".

En América Latina, la teología de la liberación es un instrumento de guerra, para la conquista del poder político. Pertenece al plano de la guerra ideológica, que entrega al enemigo lo que no conquistaría con las armas.

Hemos viajado, por el mismo camino, desde los pecados contra la fe hasta la paz armada y la guerra.

TEOLOGÍAS LATINOAMERICANAS DE LA LIBERACIÓN *

MIGUEL PORADOWSKI

El pensamiento político-religioso autodenominado "teologías latinoamericanas de la liberación" (en adelante TLL), formalmente aparece en América Latina algunos años después de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, que tuvo lugar en Medellín en 1968. No obstante, según la opinión del sacerdote José Comblin,[1] compartida por el Padre Roger Vekemans, S.J.,[2] este pensamiento de hecho ya se manifiesta varios años antes del mencionado evento y se hace presente en varias reuniones de carácter internacional, como por ejemplo en la Conferencia Mundial del Consejo Ecuménico de Iglesias (una institución protestante), en Ginebra en 1966 y en el "diálogo de cristianos y marxis-

* Este trabajo fue publicado como "separata" de VERBO, de España, Serie XVII, núm. 169-170, noviembre-diciembre, Speiro, 1978, (N. del E.)

[1] J. COMBLIN, *Théologie de la révolution*. Théorie. PUF. París, 1970, p. 297. (Citado por R. VEKEMANS: *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*. CEDIAL. Bogotá, 1976, p. 72).

[2] Ob. cit. p. 72.

tas", celebrado en varios lugares, entre los años 1965-67.

Casi todos los investigadores de la génesis o historia de las TLL concuerdan en la opinión de que la aparición de este pensamiento político-religioso se debe, al menos parcialmente, a una especial situación social-económica-política en la cual se encontró el continente latinoamericano después del fracaso de las tentativas del Plan de Desarrollo, lanzado por el malogrado presidente J. F. Kennedy.

Incluso se vincula las TLL con la así llamada "teología del desarrollo" (en adelante TD).[3] Al respecto hay dos opiniones distintas: una que ve, hasta algún punto, en las TLL, la continuación de la TD, la cual es cronológicamente anterior a las TLL,[4] mientras que la otra opinión considera las TLL como conceptos completamente opuestos a la TD, pues tiene por finalidad reemplazarla; consideran que la TD demostró su incapacidad en el aporte de un pensamiento político-religioso, apto para la solución de los urgentes problemas sociales en América Latina. Según esta opinión la situación social-económico-política del continente latinoamericano no puede encontrar solución por el desarrollo, sino exclusivamente por la revolución marxista, y por ende la TD, elaborada en relación con la encíclica del Papa Paulo VI, *Populorum Progressio*, la que coincide con el "Plan Kennedy", ya no sirve y debería ser reemplazada por las TLL, consideradas como una etapa preparatoria para la revolución

[3] Alfonso López Trujillo. *Teología Liberadora en América Latina*. Bogotá, 1974, p. 13.

[4] Al respecto, anota Vekemans: "... es indudable que la teología de la liberación ha sucedido, cronológicamente, a la teología del desarrollo y que, por ahora, lleva muchas de sus huellas". Ob. cit. p. 112.

marxista; una etapa que también, después de cumplir su papel, deberá ser seguida por la "teología de la revolución" (en adelante TR), como el necesario apoyo ideológico-religioso a la revolución marxista en marcha. Esta es la opinión de Hugo Assmann, el más destacado representante de las TLL.[5]

Lo curioso es que este pensamiento político-religioso, de evidente carácter marxista, aparece bajo la protección y tutelaje del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), pues casi todos los autores de las principales obras al respecto están vinculados con el CELAM, sea como consejeros permanentes de esta institución de la Iglesia Católica, sea como colaboradores de distintas obras suyas, sea como participantes de los eventos organizados por ella, como son los Seminarios, Cursos, Jornadas, etc., como consta en las publicaciones oficiales del CELAM; incluso están apoyados y protegidos por el CELAM. El actual (1978) secretario general de esta institución, Monseñor Alfonso López Trujillo, en sus varios trabajos sobre estos temas,[6] aplaude a estos autores y los presenta como genuinos representantes del pensamiento cristiano latinoamericano, haciendo raras veces algunas observaciones críticas. De creer a Mons. López Trujillo,[7] lo más valioso de

[5] En su obra *Opresión - Liberación, desafío a los cristianos*. Montevideo, 1971. p. 109.

[6] Mons. López Trujillo tiene publicados varios trabajos sobre las TLL; fuera de la obra ya mencionada arriba, los más importantes son: *Análisis marxista y liberación cristiana*. IDES. Bogotá, 1973; *La liberación y el compromiso cristiano ante la política*. Bilbao, 1973; *Liberación marxista y liberación cristiana*, BAC. Madrid, 1974; *"Panorama de la teología de la liberación en América Latina"*, en *Teología de la liberación*. Conversaciones de Toledo. Madrid, 1974.

[7] "Nuestra Teología de la Liberación es más oral que escrita. Quizá las reflexiones en Encuentros, Seminarios, etc.,

este pensamiento todavía no está publicado; sin embargo, nosotros aquí tenemos que limitarnos sólo a lo presentado por escrito, sea en los libros y folletos sea en los inumerables artículos.[8] Lo más importante de lo publicado es de la autoría de Gustavo Gutiérrez, peruano; de Hugo Assmann, brasileño; de Alex Morelli, francés; de Juan Luis Segundo, uruguayo; de Leonardo Boff, brasileño; de Rafael Ávila, español (?); de Rolando Muñoz, chileno; además de dos obispos argentinos: Mons. Eduardo Pironio (actualmente cardenal de la curia romana) y Mons. Jerónimo Podestá.

Conviene anotar que también existen varios trabajos sobre el mismo tema de autores protestantes, los cuales básicamente no difieren de las obras de los autores arriba mencionados (que se presentan como católicos). Tal vez, el más importante entre ellos sea Rubén A. Alves, teólogo protestante brasileño; al menos es el más citado por los autores de las TLL, pero, a nuestro juicio, él pertenece más bien a la "teología de la revolución" y por esta razón no nos vamos a ocupar de él en esta ocasión.

---

no han dejado huellas escritas. Puede darse que aportes muy valiosos y profundos y tal vez los más representativos no hayan pasado por el bautismo de la imprenta. Frecuentemente se trata de estudios objetivos, serenos, que reflejan las riquezas de un estilo nuevo de hacer teología en América Latina. Su publicación serviría notablemente para quitar la impresión de que la modalidad imperante en la Teología de la Liberación puede rozar, y en casos traspasar, los límites de un compromiso por la justicia sin radicaciones". Ob. cit. p. 12.

[8] Hay varias bibliografías de las TLL; una de las primeras es la de Rodolfo Valenzuela, de 200 títulos, publicada por CIDOC, Cuernavaca, México, 1972; una de las últimas es de Roger Vekemans e incluida en su obra *Teología de la Liberación y cristianos por el socialismo.* CEDIAL. Bogotá, 1976, pp. 221 a 281 y 553 a 588.

Las obras principales que vamos a tomar aquí en cuenta son las siguientes: de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, 1971; de Hugo Assmann, *Opresión-Liberación*, Montevideo, 1971; de Alex Morelli, *Libera a mi pueblo*, México-Buenos Aires, 1971; de Leonardo Boff, *Jesús Cristo Liberador*, Vozes, Petrópolis, 1972; de Rafael Ávila, *Elementos para una evangelización liberadora*, Sígueme, Salamanca, 1971; de Rolando Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Santiago, 1973. Además, los varios ensayos y artículos de Juan Luis Segundo.

No vamos a analizarlas por separado, porque ya lo hemos hecho antes en nuestro ensayo *Sobre la "Teología de la Liberación"* y en nuestros libros: *El marxismo invade la Iglesia* y *El marxismo en la teología.*[9] Aquí solamente queremos destacar que, a nuestro juicio, todas las actuales teologías de la liberación no son ni teologías, ni latinoamericanas, ni nos hablan de la liberación, en el sentido cristiano de la palabra.

NO SON TEOLOGIAS

En primer lugar, estas TLL no son "teologías" en el sentido tradicional de esta palabra y aceptado en la Iglesia. Con sinceridad lo confiesan tanto Gustavo Gutiérrez como Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez (en adelante GG) dedica todo el primer capítulo de su libro a este tema.

Empieza por recordar los conceptos de teología más aceptados en la Iglesia Católica y, después, por

[9] Sobre la *"Teología de la Liberación"*, Santiago, 1974; *El marxismo invade la Iglesia*, Valparaíso, 1974; *El marxismo en la teología*, Madrid, 1976.

comprobar que lo presentado por él como "Teología de la Liberación" no cabe en ninguno de estos conceptos tradicionales; en consecuencia, para justificar el título de su obra "Teología de la Liberación", propone su propio concepto de "Teología", a saber: "la reflexión crítica sobre la praxis".[10] Vamos a ver más adelante que esta definición de la teología es absolutamente inaceptable. Pero no se trata sólo de conceptos o definiciones, sino del contenido de la obra de GG. Pues a este contenido nadie, fuera de su autor, se atrevería a llamar "teológico". Un auténtico teólogo, con la valentía y honestidad que lo honran, en un minucioso y detallado estudio ha demostrado que la "*Teología de la Liberación*" de GG es la "evaporación de la teología".[11] No menos severos juicios sobre la obra de GG tienen los teólogos españoles Armando Bandera [12] y Teodoro Ignacio Jiménez Urresti [13] El teólogo Fernando Moreno, al referirse a las obras de GG, Hugo Assmann (en adelante HA) y Juan Luis Segundo, dice: "Hoy aparece casi banal calificar de marxistas-leninistas tales posiciones".[14] El doctor Palumbo, después de

[10] Ob. cit. p. 20.

[11] Juan Gutiérrez González MSPS. *Teología de la liberación - evaporación de la teología.* México, 1975. Al final de su obra el autor dice: "Pero lo que no podemos aceptar es el cambio de la supuesta teología que el autor quiere ofrecernos, sencillamente *porque lo que nos ofrece no es teología*". Lo subrayado es del autor, p. 138.

[12] *La Iglesia ante el proceso de liberación.* BAC, Madrid, 1975.

[13] *La teología de liberación: antecedentes, causas y contenidos,* en la obra colectiva *Teología de la Liberación.* Conversaciones de Toledo. Madrid, 1974. A la "teología de la liberación" de GG el autor, como crítica, opone su propio estudio *Teología de la Liberación del Vaticano II,* incluida en el mismo volumen.

[14] *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación.* ILADES. Santiago, 1977, p. 15. El autor, de manera pa-

un largo análisis de la obra de GG, llega a la conclusión de que "... la teología de la liberación expuesta por el P. Gutiérrez no es teología, no es liberadora, no es filosofía, no es exégesis; es una penetración marxista en la Iglesia".[15]

Coinciden con estos juicios negativos sobre las TLL también otros autores, como Galat-Ordóñez [16] y Clodovis Boff.[17]

Las mencionadas obras de las TLL no son teológicas en el sentido tradicional de la palabra "teología", forjado por la tradición cristiana, pues el concepto tradicional de la teología no importa de qué manera se exprese en las aceptadas definiciones de ella,[18] exige que las obras "teológicas", tanto por

---

recida a nosotros en el opúsculo sobre la "*Teología de la Liberación*", respecto a los trabajos mencionados, usa el término "las teologías de liberación marxista", p. 11 y otras.

[15] En su obrita "*Teología de la liberación o el marxismo enancado en el progresismo teológico*", Buenos Aires, 1975 (mimeógrafo). El doctor Carmelo E. Palumbo es profesor titular de Doctrina Social de la Iglesia en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina.

[16] Estos autores colombianos tienen publicados varios libros sobre las TLL. Me refiero aquí al excelente estudio "*Liberación de la liberación*", dedicado a la crítica de las obras de GG, HA y Rolando Muñoz, haciendo referencias también a las otras obras. En el otro trabajo, "*Liberación integral*", José Galat Noumer y Francisco Ordóñez Noriega oponen su propio concepto de la "liberación" al presentado por los mencionados autores marxistas.

[17] En su excepcional libro "*Teología e práctica. Teología do Político e suas mediações*". No hay que confundirlo con el antes mencionado Leonardo Boff.

[18] La definición más corriente de los diccionarios y de las enciclopedias para todas las teologías es "estudio de Dios y de las cosas divinas", y para la teología cristiana "estudio de lo divino a la luz de la Revelación". Desde el siglo xiii, en el mundo católico se sigue el concepto de teología de Santo Tomás, como "ciencia sagrada, que ordena el conjunto de verdades de fe en una síntesis racio-

su objeto, como por su método, sean directamente relacionados con Dios.

El objeto propio de la teología es Dios, como lo indica el mismo nombre "teología", que viene de las raíces griegas *Theós* (Dios) y logos (pensamiento, ciencia). Sólo Dios y nada más que Dios es el objeto propio de la teología, lo que no impide que dentro de ella se estudie todo,[19] con tal de que lo estudiado sea directamente vinculado con Dios, sea como Creador (Dios-Padre), sea como Redentor (Dios-Hijo), sea como Santificador (Dios-Espíritu Santo).

---

nal, pero a partir de un reconocimiento más neto de las verdades propiamente sobrenaturales, y como tales, recibidas de la Revelación sola, por oposición a las verdades sobre Dios que pueden ser alcanzadas por las solas fuerzas de la razón". Esto, evidentemente, no era posible si no se llegaba a una clara noción de una naturaleza metafísica de las cosas y de los seres que permitiera distinguir radicalmente en ellos las realidades sobrenaturales como tales. Esto es precisamente lo que constituye quizá el punto más brillante del pensamiento teológico tomista. Santo Tomás sostiene que la teología como ciencia sigue siendo ciencia de la fe, y como tal no puede proseguirse más que a la luz de la fe. L. Bouyer, *Diccionario de teología*, Herder, Barcelona, 1973, p. 622-3.

[19] Con razón dice al respecto Clodovis Boff: "Nao existe, em principio, objeto ou acontecimiento algum que nao possa ser teologizado. Tudo é teologizável" (ob. cit. p. 85) y cita la opinión de Santo Tomás: "Quia igitur sacra Scriptura considerat aliquia secundum quod sunt divinitus revelata..., omnia quecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae", S. T. I, p.1, a.3, c. agregando el comentario de este texto publicado por M. J. Congar, en *Bulletin Thomiste*, 1938, p. 496: "O termo *revelabile*... é un termo formado, como scibile, credibile, sensibile, amabile, para designar una terminada ordem de objetos; neste caso, tudo o que é susceptível de ser conhecido a luz da Revelação. O equivalente é dado pelo própio Santo Tomás, a.4 (in. c.) *prout sunt divino lumine cognoscibilia*".

También el método propio y exclusivo de la teología cristiana reflexiona a la luz de la Revelación; y la Revelación divina es Dios mismo, quien se comunica, sea por la luz que otorga al hombre para iluminar su entendimiento humano, su inteligencia (que por sí sola es incapaz de penetrar en los misterios divinos),[20] sea por la inspiración que infunde en el autor bíblico, sea por las mismas palabras-conocimientos con las cuales comunica al hombre las verdades sobrenaturales, por intermedio de las Escrituras Santas, sea por la Palabra suya que es Él mismo, su pensamiento personificado, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, encarnada en Jesucristo, la "plenitud de la Revelación" (2 Cor. 1, 20 y 3,16-4,6), lo que exige de la teología cristiana una reflexión en los misterios de la vida de Cristo y especialmente en su obra redentora, es decir el Misterio Pascual: la Pasión, la Muerte, la Resurrección y la Ascensión de Cristo.

De esta manera, también la segunda raíz de la palabra "teología", es decir "logos", que en griego significa "pensamiento", "concepto", "palabra", y que San Juan Evangelista, en el Prólogo a su Evangelio, usa en el sentido del pensamiento divino personificado, es decir el nombre de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo de la Vulgata, encarnado en Jesucristo, se refiere al método; siendo la luz de la Revelación, el "logos" hace diferir esencialmente a la teología de otras ciencias, pues dirige y vincula cada obra teológica con Dios. En este sentido ambas raíces de la palabra "teolo-

[20] Esta es la diferencia entre la Teología y la Teodicea, pues esta última se limita a estudiar a Dios valiéndose solamente de la experiencia y la razón, si se trata de la teodicea contemporánea, la que empieza con la obra de Leibniz *Essais de Théodicée,* de 1710.

gía" indican a Dios: la raíz "théos" indica a Dios (y en la teología cristiana al Dios que es la Santísima Trinidad) como a su objeto, y la raíz "logos" indica a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo Encarnado, la plenitud de la Revelación, como a su método, a Cristo, la Verdad, a la luz de la cual la sabiduría cristiana reflexiona sobre Dios.

Pues bien, ninguna de las obras mencionadas de las TLL pretende ser "teológica" en el sentido tradicional de esta palabra. Al contrario, varios de los mencionados autores, especialmente GG y HA, insisten en que hablan de la "teología" en otro sentido y no en el tradicional. GG define su seudoteología como "reflexión sobre la praxis";[21] es decir que en la definición de GG no hay ninguna referencia a Dios, ni como objeto, ni como método. Analizando esta definición, HA llega a la conclusión de que "... en realidad se está definiendo (a la Teología de la Liberación) como Praxeología. La Praxeología –define T. Kotarbinski– es la teoría general de la acción eficaz".[22] ¿Qué tiene que ver eso con la teología?

Ahora bien, se podría plantear la pregunta: si estas teologías no son tales en el sentido tradicional del término, ¿podrían corresponder, al menos hasta algún punto, al concepto actual de la teología que tiene la Iglesia postconciliar?

La posición oficial de la Iglesia postconciliar al respecto está expresada en un documento reciente, emitido por la Sagrada Congregación para la Edu-

[21] La más completa definición de GG es la siguiente: "La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe". Ob. cit. p. 31.

[22] Ob. cit. p. 90.

cación Católica, titulado "*La formación teológica de los futuros sacerdotes*", firmado por el Prefecto de esta Congregación, el cardenal Gabriel Garrone, con fecha 22 de febrero de 1976. Pues bien: en este documento se insiste en que "... pese a que se renueve y adapte a las exigencias de los tiempos, la teología permanece, en la línea de la continuidad de la Tradición, fiel a sí misma como «ciencia de la Revelación cristiana». La *fides quarens intellectum*, es decir, la fe que impulsa a buscar y a ampliar la propia inteligibilidad, consigue su meta, mediante la teología, de una forma más elevada y sistemática. El objeto de que se ocupa la teología no son las verdades adquiridas con la ayuda de la razón, sino aquellas reveladas por Dios y conocidas a través de la fe. El ámbito de la fe es, en todo caso, invadeable por la teología. El progreso de la misma no puede consistir en confundirse con las demás ciencias, al margen de la perspectiva de la fe".[23]

Y más adelante el mismo documento agrega: "Como ciencia que nace de la fe y que se desarrolla en el ámbito de la fe y al servicio de la fe, la teología asume el discurrir de la razón y los datos de las culturas para comprender mejor el propio objeto. Por eso goza de un estatuto particular en la articulación de las distintas ciencias, incluso las religiosas, con las cuales no puede ser confundida, como tampoco puede ser restringida en sus métodos. En particular, no puede ser confundida y reducida a la historia de las religiones o de los dogmas, a la psicología religiosa, a la sociología de la Iglesia, sino que conserva su naturaleza y su función tam-

[23] Párrafo 18.

bién en el cuadro epistemológico de las materias que se ocupan de la religión".[24]

Estas citas ya bastan para darse cuenta de que la posición de la Iglesia no ha variado en esta materia después del *Concilio Vaticano Segundo*, y que, a la *luz de este documento*, las TLL no son teologías. Especialmente conviene destacar que, según este documento de la Santa Sede, cada teología, como ciencia, "nace de la fe", "se desarrolla en el ámbito de la fe" y "está al servicio de la fe". Las TLL no nacen de la fe cristiana sino de la fe marxista; no se desarrollan en el ámbito de la fe, sino en el de la lucha de clases; no sirven a la fe cristiana, sino a la revolución marxista, o, en el mejor de los casos, suponiendo la buena voluntad de sus autores, sirve al temporalismo, es decir a la solución de los problemas sociales y políticos.

De todo este larguísimo documento (de 52 páginas) de la Santa Sede es evidente que la Iglesia de hoy tiene el mismo concepto de la teología que la Iglesia de ayer, con la única diferencia de que lo profundiza y actualiza (es decir, adapta a las exigencias de la ciencia), haciéndolo todavía más exigente y más elevado, de manera que si las TLL no pueden ser aceptadas como teológicas desde el punto de vista del concepto de la teología tradicional, menos pueden ser aceptadas desde el punto de vista de la Iglesia postconciliar. Lo que ocurre es que los autores de las supuestas TLL, en la definición tradicional de la teología mantenida por la Iglesia postconciliar, reemplazan la palabra "Revelación" por "revolución" y la palabra "cristiana" por "marxista", de manera que para ellos la teología, en vez de ser, como para la Iglesia, "la ciencia

[24] Párrafo 20.

de la Revelación cristiana", es la "ciencia de la Revolución marxista". Hugo Assmann lo dice sincera y abiertamente, mientras que GG lo hace solapadamente. En efecto, HA insiste sobre la necesidad de "centralizar toda la teología en la Revolución, haciendo de ésta la clave única de la teología entera";[25] es decir que, según HA, no solamente las TLL deberían servir a la revolución marxista, sino "toda la teología". Y lo curioso es que invoca al respecto la autoridad de Karl Rahner.[26] Para poder adaptar la teología a esta tarea subversiva y ponerla completamente al servicio de la revolución marxista, HA postula la necesidad de hacer una revolución en la teología. Dice al respecto: "por eso, lo que queda claro es que necesitamos una «*Revolución de la teología*» (lo subrayado es de HA) para que ésta ... pueda ... ocuparse válidamente de la problemática de la Revolución".[27]

En las TLL no hay ni Dios, ni Revelación, ni ciencia, pues ésta última está reemplazada por la muy cómoda "reflexión", la cual a su vez está reducida sólo a la "función crítica de la acción".[28] Y, por muchas citas que estas obras tengan de las Escrituras Santas y de los grandes pensadores cristianos, no son teológicas, pues todo este material tiene en ellos un carácter sólo decorativo y sirve de disfraz bajo el cual se encuentra un pensamiento antiteológico.[29]

[25] Ob. cit. p. 109.
[26] Ob. cit. p. 109.
[27] Ob. cit. p. 112/3.
[28] Ob. cit. p. 60.
[29] Sobre el abuso de los textos bíblicos por parte de los autores de las TLL, véase la crítica del P. Vekemans: *Debilidad de la fundamentación bíblica*, en su libro *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, pp. 174-183. El autor completa sus críticas con las opiniones

Algunos querían ver en las obras de las TLL la reducción de la teología a la sociología. Hay que protestar contra esta opinión, pues llamar a los escritos de las TLL "sociológicos" es una ofensa para la sociología. Desde hace cien años, y especialmente desde la magistral obra de Durkheim sobre el método sociológico, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), ya no puede cualquier ensayo social-político pasar por un estudio sociológico. La sociología es una ciencia seria y responsable, tiene innumerables y eminentes representantes y miles de obras estrictamente científicas; y ningún auténtico sociólogo puede aceptar la calificación de "sociológicos" para los ensayos socio-políticos de los autores de las TLL, pues para calificar algunos ensayos como tales no basta que ellos traten de lo social, sino que lo social-religioso sea estudiado con el rigor del método sociológico, el cual es esencialmente inductivo, aposteriorista y empírico, basado sobre el estudio de los hechos concretos, mientras que los mencionados autores escriben lo que se les antoja y como se les antoja, y parece que tienen por principio no respetar ningún método. Las mencionadas obras de las TLL no son ni teológicas, ni sociológicas; simplemente son ensayos político-religioso-sociales; y deberían ser tratados como tales, es decir sin comprometer ni a la teología ni a la sociología. Hay que tratarlas como expresiones de las opiniones arbitrarias de sus autores. El uso que éstos hacen del nombre de "teología", es un simple abuso. El juicio del teólogo Juan Gutiérrez sobre la obra de GG *Teología de la liberación*, que es la

de muchísimos teólogos, como Yves Congar, Armando Bandera, Robert Spaemann y otros.

"evaporación de la teología", debería extenderse a casi todas las mencionadas obras de las TLL.

LAS TLL NO SON LATINOAMERICANAS

Las pretendidas "teologías latinoamericanas de la liberación" tampoco son "latinoamericanas". Este calificativo lo recibieron primero de parte de los críticos europeos, los cuales hablando de ellas les dieron este adjetivo en el sentido puramente geográfico, pues aparecieron primero publicadas en América Latina y por autores latinoamericanos. En el sentido de una calificación del pensamiento como genuinamente latinoamericano, original, propio de la Iglesia en América Latina, parece que por primera vez así las llamó el P. Vekemans [30] en su libro *Teología de la liberación y cristianos por el socia-*

[30] "En la historia de la teología, escasos son los fenómenos propiamente latinoamericanos. La «teología de la liberación» sí es latinoamericana". Y más adelante agrega: "La Teología de la Liberación es latinoamericana, no sólo de hecho, sino primordialmente por voluntad deliberada, casi se podría decir por nacionalismo continental" (p. 84). Dice en seguida: "Hugo Assmann titula la primera parte de su libro «Hacia una teología política latinoamericana»" (p. 84). Pero el P. Vekemans no se fijó en que se trata del título solamente y nada más, pues el contenido de ese capítulo está basado sobre el pensamiento alemán, lo que el mismo HA reconoce y lo que se confirma por las citas de los autores alemanes. Menos se puede compartir la opinión del P. Vekemans respecto del origen latinoamericano de la pretendida "teología de la revolución" (ob. cit. p. 85), pues esta última, con su enfoque anticristiano, empieza con los escritos y las actividades de Tomás Münzer, en los tiempos de Lutero, e inspira el pensamiento marxista al respecto, como lo reconocen los mismos escritores marxistas del siglo xx, encabezados por Ernst Bloch y su libro *Thomas Münzer als Theologe der Revolution.*

lismo, pero el hecho de que la mayoría de los autores de las TLL son latinoamericanos todavía no justifica esta calificación, porque todos ellos, sin excepción ninguna, tienen formación europea, sea por los estudios en las universidades europeas, sea por el pensamiento europeo sobre el cual se basan. Ni Karl Marx, ni Friedrich Engels, ni Herbert Marcuse, ni Louis Althusser son latinoamericanos; tampoco lo son Karl Barth, Karl Rahner, J. B. Metz, O. Cullmann o Bultmann, para sólo mencionar a los autores más citados en las mencionadas obras. Las raíces de las TLL están en la "teología política" europea de postguerra y en las anteriores corrientes del pensamiento de algunos católicos franceses promarxistas. A pesar de que el P. Vekemans las considera "innegablemente latinoamericanas", el material bibliográfico que él mismo proporciona [31] comprueba más bien lo contrario.

Prácticamente las TLL son solamente unas nuevas formulaciones de la antigua trampa marxista, que consiste en llevar a los cristianos a la revolución marxista. De eso los marxistas ya se preocupaban al final del siglo XIX (para que los cristianos se caven su propia tumba) y las obras de muchos de ellos, incluso las de Engels, tenían esa finalidad. Cuando Engels insiste en que el verdadero (¡sic!) cristianismo, el de los primeros siglos, hasta la época constantiniana, es lo mismo que el comunismo marxista del siglo XIX, tiene en la mente la conquista de los obreros cristianos para la judía revolución marxista. Es sabido que estos esfuerzos de los marxistas del siglo XIX han dado resultados muy satisfactorios, pues les trajeron a las filas de la Segunda Internacional (en esa época completamen-

[31] Ob. cit. pp. 221-281.

te dominada por los marxistas) a muchísimos cristianos, especialmente a los protestantes, hasta el punto de que varios pastores protestantes entraron en su plana mayor.[32] Cuando Karl Barth se vincula con el marxismo e incluso traba una estrecha amistad personal con Lenin, en Suiza,[33] sólo sigue el ejemplo de los muchos pastores protestantes que lo preceden. Este acercamiento de los cristianos a los marxistas se extiende al clero católico, especialmente en Francia y Bélgica, casi inmediatamente después de la primera guerra mundial. La Cruz de Cristo, vinculada con el emblema comunista de la hoz y del martillo; eso que nos escandaliza tanto hoy en día en América Latina, ya aparece en la portada de una publicación "católica" de Francia varios años antes de la segunda guerra mundial. Es el caso de la revista abiertamente marxista-comunista *Terre Nouvelle*.[34] Las drásticas e inmediatas medidas de la Santa Sede en los tiempos de las Papas Pío XI y Pío XII, ponen freno al entusiasmo de algunos clérigos por la revolución marxista; pero después de la segunda guerra mundial hay un nueva brote del filocomunismo "católico" en Euro-

[32] Friedrich-Wilhelm Marquardt. *Theologie und Sozialismus, Das Beispiel Karl Barth.* München, 1972. Eduard Thurneysen, *Christoph Blumhardt*, Stuttgart, 1972. H. Kutter, *Sie müssen.* Jena, 1910, H. Kutter, *Die Revolution des Christentums.* Leipzig, 1908.

[33] F. W. Marquardt, ob. cit.; Georges Casalis, *Théologie et socialisme, l'exemple de Karl Barth*, en *Etudes théologiques*, 1974, nº 2.

[34] Es muy sintomático que actualmente en América Latina haya también varias revistas, publicadas por distintas corrientes "católicas" de extrema izquierda, bajo el mismo título. Hay también en Montevideo una editorial de este nombre, y que publica con preferencia las obras de los "cristianos" marxistas. El libro de IIA está publicado por esta editorial.

pa, esta vez manifestado por un seudo-personalismo del comunistoide Emanuel Mounier y su revista *Esprit*, casi abiertamente fomentado por PAX, una organización fundada con este propósito por la policía secreta política del gobierno comunista de Polonia, con el apoyo de la NKVD de la Unión Soviética.[35] La oportuna denuncia al respecto, hecha por el Cardenal Primado de Polonia, el arzobispo de Varsovia Stefan Wyszynski —en un memorándum secreto trasmitido a la Santa Sede y por ella comunicado al Episcopado de Francia, por el cual fue divulgado— dificulta, por algún tiempo, la colaboración de los católicos franceses con la revolución marxista. Las abundantes publicaciones de PAX en Polonia [36] se encuentran con el casi unánime repudio por parte del clero y los laicos polacos; pero estos mismos escritos, divulgados en Francia, tenían bastante influencia, especialmente desde que sus ideas están acogidas por la muy leída revista ilustrada *La Vie Catholique* y después por la promarxista *Les Informations Catholiques Internationales*, ambas dirigidas por el simpatizante del marxismo Georges Hourdin.[37] Hay que recordarlo,

[35] Véase: *Espionaje soviético en la Iglesia Católica.* Textos y documentos publicados por la revista *Itineraires.* Madrid, 1955.

[36] Una larga serie de los artículos y ensayos sobre estos temas se empieza, en las publicaciones de PAX en Polonia, ya en 1949, en su mayoría escritos por Janusz Zablocki, y una parte de ellos se publica después en forma de libro: *Na polskim skrzyzowaniu dróg*, Warszawa, 1972.

[37] Los vínculos existentes, tanto ideológicos como financieros, entre esta prensa "católica" de Francia y el Partido Comunista francés, la embajada soviética en París y... el diario *Le Monde*, lo demuestra, con lujo de detalles, el gran escritor francés Jean Madiran en sus libros *Ils ne savent pas ce qu'ils disent* (1953) y *Ils ne savent pas ce qu'ils font* (París, 1955).

porque precisamente de este ambiente salen los futuros autores de las TLL.

Al leer los escritos de los autores de las TLL se nota también la importante influencia de un grupo de pastores protestantes marxistas checoslovacos, especialmente las obras de Hromadka, Machovec, Gardavski.[38] Los GG, HA, Juan Luis Segundo y otros en realidad presentan el mismo pensamiento de algunos seudoteólogos europeos marxistas, sólo que en una nueva forma y bajo un nuevo enfoque, y de esta manera elaboran su propia seudoteología marxistoide y la ponen al servicio de la revolución marxista en América Latina; y lo hacen de manera muy parecida a la labor de sus compañeros y consejeros europeos, los cuales, en el mismo tiempo, la presentan bajo el nombre de la "teología de la revolución", o de la "teología de la violencia", o de la "teología política", o de la "teología de la política", como los comunistas-marxistas-leninistas confesos y declarados Paul Blanquart, fraile dominico y profesor de la Universidad Católica de París, quien no cree en Dios ni en el alma inmortal,[39] y J. Girardi, fraile salesiano, en su tiempo profesor de la Universidad Gregoriana de Roma y después de la Universidad Católica de París.

Además, durante la elaboración de sus TLL, estos autores han estado asesorados no por el clero latinoamericano, sino por el europeo, canadiense y norteamericano. Es sabido que la elaboración de

[38] V. Gardavski, *Dios no ha muerto del todo*. Salamanca, 1972. J. Hromadka, *El evangelio para los ateos*. Montevideo, 1970; M. Machovec, *Vom Sinn des menschlichen lebens*, 1971.

[39] "Je ne crois pas en un Être métaphysique en dehors de l'histoire, ni a une survie personnelle après la mort". Citado por la revista francesa *Introibo*, Nº 20, p. 2.

estas TLL se ha efectuado, durante un período de más de diez años, en muchísimos encuentros, jornadas y seminarios, organizados con ese propósito en distintos lugares de América Latina y de Europa.

Pero ante todo las TLL no son latinoamericanas por el hecho de estar basadas en el pensamiento marxista, es decir no latinoamericano, sino judío-europeo, el cual –siendo formulado en relación con algunos problemas judíos y sociales de la primera mitad del siglo XIX– nunca llegó a tener dimensiones universales, y es ajeno por completo a la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos. Esta es también la principal razón por la que estas TLL no llegan a insertarse en la realidad latinoamericana. Tampoco son originales, pues, como lo demostró el interesante estudio del padre jesuita H. Bojorge,[40] ya hay una "teología de la liberación" en el blasfemo y anticristiano libro de Strauss *Das Leben Jesu*, del año 1835 (que tanto impactó a Marx y sus compañeros), donde se habla de la liberación política por la liberación teológica, es decir, por "liberar" a la religión de la Revelación. Esta idea pasa después a Marx y se manifiesta en uno de sus primeros escritos: *Zur Judenfrage* (1843/4), donde también plantea su "teología de la liberación" (sin usar esta expresión), es decir la liberación política de los judíos por la liberación de la religión.

[40] *Revelación, interpretación bíblica y teología de la liberación"*, en la revista brasileña *Perspectiva teológica*, Nº 20, abril 1978, publicada por la Facultad de Teología Cristo Rei, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

LAS TLL NO TRATAN DE LA LIBERACIÓN

Las TLL, en realidad, no tratan de la liberación, en el sentido que esta palabra tiene para los cristianos.

Las TLL no tratan de la liberación en el sentido cristiano-teológico, como liberación del hombre de la esclavitud del pecado, una vez y para siempre efectuada por la Pasión y Muerte de Jesucristo. Pues según la teología cristiana, Dios ha creado al hombre como un ser plenamente libre, dotado de razón y libre voluntad. Es por la tentación de Satanás por lo que el hombre cae en el pecado de orgullo y desobediencia, perdiendo su libertad y convirtiéndose en un esclavo de Satanás.

Este estado de pecado hace del hombre un esclavo de Satanás y, en consecuencia, un esclavo de sus propias debilidades (las cuales también son consecuencias del pecado), y genera toda clase de corrupciones, de dependencias y esclavitudes intelectuales, morales, sociales, económicas y políticas.

Jesucristo, el Hombre-Dios, un nuevo Adán, plenamente libre pues es sin pecado, es decir sin dependencia de Satanás, por su Pasión y Muerte en la Cruz libera al hombre del pecado y, en consecuencia, de la esclavitud, como dependencia de Satanás, y de sus propias debilidades humanas, consecuencias del pecado. Pero se trata de una liberación que no se realiza "mecánicamente", pues no afecta la dignidad humana, sino que la respeta y afirma, permitiendo a cada hombre personalmente hacer efectiva la liberación efectuada por Jesucristo, aplicándola conscientemente a su propia vida, por la cooperación con la gracia divina. El ser humano integrado por el bautismo en el Cuerpo Místico de Cristo tiene la posibilidad de conquistar

su propia libertad interior por el trabajo y la lucha, independizándose del poder de Satanás y entregándose en las manos de Dios. Esta conquista de su propia libertad tiene que desarrollarse ante todo en el plano intelectual, pues, según la expresa enseñanza de Cristo, es la Verdad la que nos hará libres; la Verdad, que es el mismo Cristo.

Pues bien, en las TLL no hay ni la más remota alusión a esta liberación del pecado, como base y principio de cualquier liberación humana.

Tampoco las TLL tratan de la liberación en el sentido derivado de lo anterior, es decir, de la liberación del pecado. A pesar de que para cada cristiano todas las ilegítimas y abusivas dependencias entre los hombres, es decir las que le quitan su libertad o la limitan, tienen sus raíces en esta única dependencia del pecado, dependencia de Satanás. El hombre, siendo creado por Dios como un ser sociable, a raíz de su naturaleza esencialmente sociable entra necesariamente en relaciones con los demás, lo que lleva a algunas dependencias que por sí solas son legítimas y no contrarias a la libertad, pero que pueden degenerar en esclavitudes, pues esta naturaleza sociable humana está corrompida por el pecado. De ahí la necesidad de distinguir entre las dependencias legítimas y las ilegítimas; las que no menoscaban la dignidad y la libertad humanas, y las que degeneran en esclavitudes. Eso se ve ya claramente en la sociedad familiar. La mutua interdependencia de los esposos, como también de los padres e hijos y más todavía de los domésticos, hasta donde se desarrolla en el ambiente de mutuo respeto y de amor, excluyendo el pecado (ante todo el abuso del poder paternal o la desobediencia de los hijos), no solamente no es contraria a la libertad, sino que la afirma y per-

fecciona. Analógicamente se pueden analizar otras formas de la vida social, todavía más complicada, pues la sociabilidad humana, siendo sociabilidad del ser razonable y libre, lleva a una socialización de la vida cada vez más extendida, profunda y multiplicada, facilitando la formación de dependencias en las cuales se hace cada vez más difícil respetar adecuadamente la dignidad de la persona humana y su plena libertad.[41] Sin embargo, para los cristianos es posible salvar la libertad en estas difíciles situaciones sociales, siempre que tomen en cuenta las consecuencias sociales del pecado (como dependencia de Satanás) y de la Redención (como liberación del hombre de la esclavitud que implica depender de Satanás), cooperando con la gracia divina.

En realidad, tampoco las TLL tratan el problema de la liberación ni siquiera en el plano desacralizado, laico, secularizado, temporalista y terrenalista, en el cual ellas mismas conscientemente se sitúan, pues, colocándose en el plano puramente materialista, se vinculan, conscientemente y por principio, con la corriente ideológica más esclavizante que hubo en la historia: con la ideología marxista, la cual aboga por una esclavización total, pues suprimiendo la propiedad privada y estatizando toda la vida social, económica, cultural y política, impone un régimen en el cual el hombre está reducido a la condición de animal o de insecto, siendo sacrificado completamente a la sociedad, al Estado.

Por el mismo hecho de que todas las TLL, unas

[41] Este problema está ampliamente tratado en la encíclica *Mater et Magistra*, del Papa Juan XXIII, en el capítulo "Socialis vitae processus".

parcial y otras totalmente, se vinculan con el marxismo materialista, ateo y totalitario, y se acoplan al carro de la satánica revolución marxista, ya se ponen del lado de la esclavitud total. Es difícil creer que los autores de las TLL sean hasta ese punto ingenuos y desinformados, que no sepan adónde quiere llevar a todos la revolución marxista. Hablar de la liberación y verla en la revolución marxista es una contradicción.

¿QUÉ SON, ENTONCES, LAS TLL?

Son ensayos político-religiosos profundamente impregnados por el temporalismo. Es un nuevo brote de este antiquísimo mal que ya cegaba la vista espiritual de los judíos a lo largo de la historia bíblica; el mismo temporalismo que tanto caracterizaba a los inmediatos discípulos de Jesucristo y que les impedía comprender su espiritual misión de Redentor de la humanidad; es el mismo temporalismo que en los ojos de los judíos de los tiempos de Jesucristo colocaba el Reino de Dios —anunciado ya por los profetas, recordado por San Juan Bautista y predicado por Cristo— sólo aquí en la tierra y sólo en forma de una sociedad puramente humana; es el mismo temporalismo-miopía que no permite ver nada más allá de la tumba; es el temporalismo de los saduceos, para los cuales todo se termina en el sepulcro.

Es un temporalismo tan ciego, tan miope, que ni siquiera permite a los autores de las TLL darse cuenta que, planteando el problema de la liberación del hombre de la esclavitud del régimen económico-social, llamado por ellos mismos "capitalista", lo que le oponen es también el capitalismo, pero

en su forma más odiosa y más inhumana, pues es nada más que el capitalismo de Estado; y que la relativamente pequeña dependencia del trabajador respecto del empresario que se da en el régimen capitalista de la propiedad privada, la quieren trocar por la total y absoluta dependencia que hay entre el hombre y el Estado dentro del régimen comunista-marxista.

Algunas corrientes de las TLL abogan abiertamente por poner a la Iglesia al servicio de la revolución marxista, y en la práctica sólo a eso reducen la función de la "teología de la liberación", fingiendo que se olvidan de la principal finalidad de la revolución marxista, planteada ya por Marx y afirmada por Lenin, que es la destrucción de todo lo cristiano.

Parece que los estrategas de la revolución marxista se esfuerzan por aprovechar la dinámica de la Iglesia para dar más vigor al proceso revolucionario en América Latina.[42] Cuando hoy en día, en Europa, el marxismo está abandonado casi por todos y especialmente por la juventud,[43] algunos trasnochados católicos-temporalistas de América Latina sólo ahora descubren en el marxismo algo atractivo. ¡Qué ridículo y vergonzoso es todo esto!

Que el marxismo, odiado por todos los que lo conocieron en carne propia, fracasado, desmitificado

[42] En casi todos los partidos políticos de izquierda europea ya se ha abandonado al marxismo como base ideológica y doctrinaria; en Inglaterra y en Francia lo rechazaban siempre; en Alemania lo hicieron muy solemnemente durante el congreso de Bad Godesberg, en noviembre de 1959. Recientemente lo ha hecho también el partido socialista obrero español.

[43] Véase al respecto el estudio de C. Northcote Parkinson, *Left Luggage - From Marx to* Wilson. London, 1967.

por sus propios ex-dirigentes,[44] desesperadamente busque el apoyo de la Iglesia a la que tanto odia y pretende destruir, es fácilmente comprensible, pues se da cuenta de que, comprometiendo a los cristianos en su proceso revolucionario, más rápidamente destruye a la Iglesia. Pero que, para esta tarea destructora, encuentre entre el clero colaboradores, dispuestos, como Judas Iscariote, a vender sus servicios, es algo tan horroroso y tan doloroso como el crimen del traidor de Cristo. ¿Acaso estos autores de las TLL no se dan cuenta de que con sus "teologías" ofrecen un excelente "apoyo logístico" a la anticristiana revolución marxista,

HACIA UNA AUTÉNTICA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

No hay mal que por bien no venga. Quiera Dios que estas marxistoides TLL, tan destructoras y deformadoras en sí mismas de todo lo cristiano-teológico, contribuyan a despertar, entre los auténticos teólogos, el deseo de elaborar una verdadera teología de la liberación. Y parece que ya empezamos a caminar en esa dirección, pues en realidad en las críticas publicadas de las TLL ya se perfilan cada vez más las ideas concretas al respecto, de manera que quien realmente se interesa por este tema puede en esas críticas encontrar un material riquísimo. Me refiero a las críticas de Teodoro Ignacio Jiménez Urresti,[45] de Juan Gutiérrez,[46] de Maximiliano

[44] Las obras al respecto llegan a varios centenares; para los latinoamericanos la más interesante es, tal vez, la de Eudocio Ravines, *La gran estafa.*

[45] *La teología de la liberación: antecedentes, causas y contenidos,* como también *La teología de la liberación, del*

García Cordero, [47] de Nicolás López Martínez,[48] de Wilhelm Weber,[49] de Cándido Pozo,[50] de José Antonio Aldama,[51] de Armando Bandera,[52] de Fernando Moreno,[53] de R. Vekemans,[54] del Dr. Carmelo E. Palumbo,[55] de José Galat Noumer y Francisco Ordóñez Noriega,[56] de Clodovis Boff,[57] de la Conferencia Episcopal Colombiana,[58] de monseñor Franz Hengsbach,[59] de Ives Congar,[60] de Gastón Fessard,[61] para mencionar solamente algunos ejemplos.

Pero el material más precioso se encuentra, fuera

Vaticano II. Ambos estudios en *Teología de la liberación,* Conversaciones de Toledo (junio 1973), Burgos, 1974.

[46] *Teología de la liberación - evaporación de la teología,* ob. cit.

[47] *Teología bíblica de la liberación,* en *Teología de la liberación,* ob. cit.

[48] *Encarnacionismo y escatologismo: dos tendencias a la raíz del problema.* ibidem.

[49] *La actual controversia sobre la teología política,* ibidem.

[50] *La teología de la fiesta, ¿ocaso de la teología de la liberación?* Ibidem.

[51] *La teología de la liberación y la secularización,* ibidem.

[52] *La Iglesia ante el proceso de liberación,* ob. cit.

[53] *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación,* ob. cit.

[54] Una serie de artículos en la revista *Tierra Nueva* y en el libro *Teología de la liberación y los cristianos por el socialismo,* cit.

[55] *Teología de la liberación,* ob. cit.

[56] *Liberación de la liberación,* ob. cit.

[57] *Teología e práctica,* ob. cit.

[58] *Identidad cristiana en la acción por la justicia,* del 12 de noviembre de 1976.

[59] *Befreiung durch Christus, wovon und wozu?* en *L'Osservatore Romano,* Nº 51/52, 1972.

[60] *Liberación y salvación,* en *Teología de la liberación,* ob. cit.

[61] *La Théologie de la Libération.* Ed. Kyrios, 1973.

de la Biblia, en los textos litúrgicos, en la patrística y en los documentos del Magisterio.[62]

La Iglesia necesita una sólida teología de la liberación, no solamente como un complemento lógico de toda la teología cristiana, sino también para poder motivar teológicamente su perenne lucha, a lo largo de la historia, por la plena y verdadera libertad humana; una teología de la liberación como reflexión científica, a la luz de la Revelación, sobre las miseriosas palabras de Cristo: *Veritatis liberabit vos* y *Ego sum Veritas*, que tan claramente nos indican que sólo por la Verdad, que es Cristo, podemos alcanzar la auténtica libertad.

[62] Sólo del Papa León XIII hay tres encíclicas que directamente se refieren a este tema: *Libertas, In plurimus* y *Ecclesiae Catholicae*.

LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA *

Análisis del libro homónimo de Juan Luis Segundo. Lohlé, Bs. As. - México. 1973.

Carlos Saraza

El libro que tenemos entre manos resonó como un estampido en el momento de su aparición. Si bien han transcurrido ya algunos años desde ese momento, sin embargo su influjo sigue propagándose, por lo cual consideramos un deber salirle al paso y desenmascararlo. Porque se trata de un libro disolvente de la fe católica y de la disciplina eclesiástica.

1. HACIA LA DESTRUCCIÓN DE LA "TEOLOGÍA ACADÉMICA"

El P. Segundo hace en este libro una requisitoria contra la teología que él llama "académica", es decir aquella que se enseña en los Seminarios y Universidades Católicas. Propugna, para su relevo, una

* Este trabajo apareció en forma de recensión bibliográfica, en la Revista Mikael. Nº 17. Año 6. Segundo cuatrimestre de 1978, pp. 119-136.

teología "liberadora" o "histórica", basada en interrogantes que surgen del presente, y "no arrastrando preguntas metafísicas o universales pasadas de generación en generación por la tradición" (p. 48).

Según el A. la teología clásica presenta a un Dios inmutable, impasible, eternamente suficiente y satisfecho en su inaccesible perfección, a tal punto que la buena o mala suerte de los hombres en modo alguno puede alterar su felicidad. ¿Por qué habremos hecho un Dios así? No le echemos la culpa a la filosofía griega —"pieza de museo" (p. 53)— sino a otra cosa mucho más profunda. En torno a Dios se cristalizan las tendencias del hombre; el hombre construye a Dios con los materiales de su triunfo social. Ahora bien, la sociedad moderna es una sociedad de competencia económica, que premia el éxito, un éxito basado en el dolor ajeno, un éxito que desemboca en impasibilidad y satisfacción. El hombre exitoso proyecta su éxito en Dios, hecho a medida de los opresores de una sociedad injusta (cf. pp. 55-56). Era menester sacralizar la dominación, aunque ello no sea siempre consciente. "Los teólogos son —¿por qué no?— actores con un papel designado por una cierta sociedad para sus propios fines. Ellos lo desempeñan, como dice Verón, sin ser conscientes de las leyes organizadoras de su propio papel. Y, por supuesto, esas leyes tienen mucho que ver con el contenido mismo de su obra teológica, aunque ellos puedan ser tan ingenuos que crean, como Schillebeeckx, que ese contenido les viene directamente dictado por la revelación" (pp. 66-67).

Tal tipo de teología debe desaparecer. En vez de pasarse años y años definiendo lo qué es el socialismo y atacándalo, hubiera sido mejor "determinar qué tipos de dogmas podrían convertirse en

vehículos de un consenso social que apoyara al socialismo, para luego investigar si ese tipo de dogmas no estaría más de acuerdo con las fuentes cristianas" (p. 60). Así, la teología debe deshacerse lo más posible de su contenido ideológico "y volverse arma efectiva en la lucha social de los oprimidos" p. 71).

Para esta concepción de la teología el A. cree encontrar apoyo en los últimos documentos emanados del Vaticano, desde la MATER ET MAGISTRA hasta la OCTOGESIMA ADVENIENS; más que doctrina "social" de la Iglesia son en verdad doctrina "política" de la Iglesia (cf. p. 84). Según Segundo, el mismo Cristo nos habría dado ejemplo de ello, ya que la opresión concreta a la que se enfrentó en su tiempo, aun cuando no aparecía como "política", sino más bien como "religiosa", era de hecho política por más que emanase de autoridades supuestamente "religiosas", como eran los escribas y fariseos (cf. p. 84). Más aún: "Jesús destruyó el fundamente de tal estructura opresora del poder al enseñar al pueblo a despreciar sus fundamentos teológicos. Ello constituyó hasta tal punto una amenaza política, que las autoridades de Israel se valieron de la autoridad romana para terminar con un peligroso adversario político. Porque eso, y no otra cosa era Jesús" (p. 128).

Un ejemplo de la nueva actitud que propugna, cree el A. encontrarla en el famoso "Mensaje de obispos del Tercer Mundo" donde entre otras cosas se dice: "Teniendo en cuenta ciertas necesidades para ciertos progresos materiales, la Iglesia, desde hace un siglo, ha tolerado al capitalismo con el préstamo a interés legal y sus otros usos, poco conformes con la moral de los profetas y del Evangelio. Pero ella no puede más que *regocijarse al*

ver aparecer en la humanidad *otro sistema social menos alejado* de esta moral... Los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental" (cit. pp. 85-86).

No nos engañemos, asegura Segundo, toda teología es política, aun la que no habla o piensa en términos políticos. Hay que aceptar consciente y explícitamente sus relaciones con la política, introduciendo en su propia metodología el análisis ideológico, situado en las fronteras entre sociología y política. Será la mejor manera de romper la "imparcialidad" de la teología académica (cf. p. 88).

La teología que propone Segundo debe destruir también las falsas dicotomías sustentadas por la teología "metafísica". "En la teología y en la espiritualidad católica estos dos planos recibieron el nombre característico de plano *sobrenatural*, el de los valores eternos, y plano *natural* el de los valores temporales" (p. 159). Hay que hacer desaparecer la "teología de los dos planos": temporal-eterno, profano-sagrado, laico-sacerdote, Estado-Iglesia, natural-sobrenatural, etc. (ib.). Según el A., se va en esto por buen camino ya que, en base sobre todo a las teorías elaboradas por Karl Rahner y aceptadas por el Concilio "la Iglesia católica abandonó oficialmente la teología de los dos planos y dio paso a una teología: la de la liberación, incompatible con aquélla" (p. 161).

Sin embargo, no hay que engañarse, prosigue diciendo Segundo, con los progresos de la teología "europea". Hay que elaborar una teología latinoamericana propia nuestra, y de hecho se está haciendo, en una seria crítica a la teología académica. En cambio "la teología política aparecida en Euro-

pa no tiene mayormente que ver con nuestro planteo, puesto que deriva la política de las fuentes teológicas" (p. 95).

Conclusión: hay que acabar de una buena vez con la teología a la que nos han acostumbrado en los seminarios, que en última instancia no es sino una cómoda "profesión liberal". "Ante esta alternativa teológica de ser o profesión liberal o actividad revolucionaria, confieso que comprendo mejor al que se rehúsa a hacer teología o a interesarse en ella por considerar que no tiene sentido o influencia para la liberación, que a los que la practican como una profesión liberal" (p. 36). La teología supone un compromiso, "es decir, una *parcialidad* conscientemente aceptada, y no ciertamente por criterios teológicos, sino humanos" (p. 18).

2. MÁS ALLÁ DE LA "TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN"

Obviada la teología académica se pregunta el A. cuál es la teología que la debe suplantar. Según él, si bien el *Concilio Vaticano II* ha dado algunas pautas que molestan el raciocinio teológico tradicional, sin embargo sus textos no han logrado constituir un todo homogéneo; en algunos párrafos el Concilio da piedra libre para la teología de la liberación, en otros restringe la misión propia de Cristo y de la Iglesia a lo religioso (cf. pp. 151-152).

Un paso más serio en favor de la teología de la liberación se dio con Medellín. En una conferencia que el A. de este libro pronunciara en el famoso Encuentro de El Escorial, 1972, y que se incluyó en el libro *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Ed. Sígueme, Salamanca 1973). Se-

gundo reconoce que el impulso hacia esta nueva teología está como localizado en los documentos de Medellín, momento clave de autocomprensión de la Iglesia latinoamericana, donde la misión cristiana quedó formulada en términos socio-políticos y se fijaron los términos de la lucha real por la liberación. Pues bien, el A. piensa que Medellín, a pesar de todos sus méritos, cometió un grave error porque se quedó en el ámbito de las palabras. Lo que había que cambiar era el contenido de los conceptos teológicos. El quid, el meollo del asunto, es que Medellín "reformuló la misión como si ello pudiera hacerse sin reformular a su vez —y, lo que es más, corregir— todas las nociones teológicas populares lógicamente unidas con la vieja formulación. Y entiendo por "populares" las que llegan a las ideas, y sobre todo, a las imágenes y al lenguaje de los cristianos comunes o aún, entre aquellas que no llegan, las que están determinando, como un todo coherente, la pastoral del cristiano común. En otras palabras, imaginó a un cristiano volcado hacia la liberación política, con el mismo concepto de *Dios*, con el mismo concepto de *pecado*, con el mismo concepto de *sacramento*, con el mismo concepto de la *pertenencia a la iglesia*, correspondientes a una iglesia centrada en la búsqueda de la salvación ultraterrena" (op. cit., p. 204).

Antes de lanzar al cristiano a las luchas por la liberación, era menester cambiar el contenido de la fe. Utilizando el lenguaje marxista, el A. piensa que Medellín se quedó en la "infraestructura", y dejó de lado la corrección del Credo, que para él no es sino "superestructura". Leamos sus palabras: "Digámoslo en otros términos que pueden chocar pero que tal vez tengan la virtud de calar más hondo en el proceso que estamos estudiando. No es

un secreto para nadie que el análisis de la realidad latinoamericana hecha por los obispos de Medellín utilizó elementos que, aunque no sean de exclusiva proveniencia marxista, están estrechamente vinculados al marxismo: clases sociales, colonialismo interno y externo, monopolios, etc. Pero no es posible, lógicamente hablando, detenerse en el análisis de una parte de la realidad socio-política, *la que atañe a la infraestructura*, sin analizar también los fenómenos de la *superestructura* correspondiente. Entre los cuales, por supuesto, están los conceptos teológicos, como aquellos a que aludimos (Dios, pecado, sacramento, unidad de los cristianos). Al poner en tela de juicio la sociedad latinoamericana, pero no los conceptos teológicos, con que los cristianos comprenden esa sociedad y trabajan en ella, Medellín da pie para un comentario —irónico— de un sacerdote panameño: «los obispos recetan remedios mucho más enérgicos para la sociedad que para la propia iglesia»..." (ib. p. 205). Había que corregir el Credo —que es superestructura—, la cual se presta para disfrazar y justificar las estructuras sociales de los opresores.

Tal es la dificultad que sienten en carne propia los teólogos de la liberación. Fueron lanzados por Medellín, tienen cierto apoyo general de una Iglesia que se ha comprometido con la liberación latinoamericana, pero les falta el apoyo más táctico de una Iglesia que no se ha liberado ella misma de su "ideología". Aquí radica el grave error: "tener una iglesia masiva profundamente ideologizada y querer volcarla, sin desideologización previa, hacia la liberación" (ib. p. 212). El "sistema" es demasiado fuerte y masivo para que basten algunas declaraciones liberadoras... Concluye el A., esta vez en el libro que nos ocupa: "Muchos cristianos sinceros en

América Latina se devanan los sesos tratando de comprender cómo se puede citar tan copiosamente el *Vaticano II* y Medellín y sacar luego tan opuestas conclusiones. Les haría un gran bien saber que esas conclusiones vienen de otra teología que precisamente se mantiene oculta porque no concuerda con la tendencia mayoritaria en ambos eventos de la Iglesia Católica" (p. 157).

Hay, pues, un evidente desfasaje entre las declaraciones reiteradas y la supervivencia de la teología tradicional, que no se resigna a desaparecer, y que en el fondo sigue siendo decisiva para las autoridades de la Iglesia y sus estructuras.

No basta entonces una "teología de la liberación". Dentro de algunos lustros nada quedará de dicha teología si no aprende a "liberarse de la misma teología". De ahí el título del presente libro. No se trata, dice el A., de negarle méritos a esa teología. Gracias a ella, "innumerables cristianos se han comprometido en una nueva y radical interpretación y experiencia de su fe. Y ello no como personas aisladas, sino como grupos importantes y poderosos en la Iglesia" (p. 7). Tal proceso es irreversible, sin duda; el acento ya no se pone más en la salvación individual y extraterrena sino en el influjo social. Sin embargo, mucho queda en palabras; incluso la teología más "derechista" recurre al vocabulario de la liberación, diluyendo así el contenido revolucionario de la misma. Por otra parte, si la teología de la liberación persiste en echar mano a los medios tradicionales de hacer teología: la interpretación bíblica y la tradición dogmática, en continuidad con la teología erudita de los seminarios, corre el peligro de resultar inocua. No nos quedemos, pues, con la teología de la liberación. ¡Propugnemos desde ya la liberación de la teología!

3. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

Surge aquí el problema central. ¿Cómo echar los cimientos de esta nueva teología? Empezando justamente al revés que la teología tradicional. Esta partía de la revelación divina para llegar a la realidad presente. El nuevo teólogo "sospecha" que todo lo que tiene que ver con las ideas está en íntima relación con la presente situación social. Por aquí se empieza. La nueva teología requiere una metodología especial, que el A. llama "círculo hermenéutico", del que nos ofrece una primera definición: "el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de la realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente" (p. 12).

Consiguientemente las preguntas deben surgir del presente y nos deben obligar a cambiar nuestra concepción de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la política y del mundo en general. Lo importante es no frenar el círculo: "Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras" (p. 13).

El círculo hermenéutico, para que se cierre debidamente, debe abarcar cuatro momentos: "*Pri-*

mero: nuestra manera de experimentar la realidad que nos lleva a la sospecha ideológica; *segundo*: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la súper estructura ideológica en general y a la teología en particular; *tercero*: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y *cuarto*: nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición" (pp. 13-14).

El A. ofrece luego diversos intentos de "círculo hermenéutico"... varios de ellos fallidos por no haber llegado hasta el fin. Analiza ante todo el pensamiento de Harvey Cox en su *La Ciudad secular*. Luego estudia la crítica religiosa de Marx. "Aunque, por supuesto, es difícil incluir a Marx entre los teólogos, y él sería el primero en protestar ante esa inclusión, no puede caber duda alguna sobre la influencia de Marx en la teología contemporánea, y muy en especial en la más imaginativa y creadora" (p. 19). Según el A., así como después de Aristóteles todos los que pensaron filosóficamente en Occidente son aristotélicos, así "siempre será cierto que no hay pensamiento social actual que no sea, en una u otra medida, «marxista», es decir, profundamente deudor a Marx. En este sentido la teología de la liberación de América Latina es ciertamente «marxista»" (p. 19). Pues bien, Marx comienza correctamente su círculo hermenéutico llegando al tercer punto del círculo: la religión, bajo la sospecha ideológica, aparece, por un lado, como una determinada interpretación de la Escritura impuesta por la clase dominante para mantener su explo-

tación; y por otro, como una posibilidad que se abre al proletariado de hacer, mediante una nueva y más fiel interpretación de la Escritura, de la religión, un arma para la lucha de clases. Pero ¿qué ocurre aquí con Marx? Detiene el movimiento de su círculo: en vez de estudiar posibilidades concretas de la religión y la teología para la liberación final, descalifica lo religioso en general, no sospechando siquiera que la ideología puede haber deformado la mente de los teólogos que interpretaron la Escritura, haciéndolos servir, a sabiendas o no, a las clases opresoras; ni parece tener interés por ver si cabe una nueva interpretación en la dirección misma de la lucha del proletariado. Marx se frenó en el tercer punto, que es tan importante en el círculo hermenéutico. "Para comprender bien lo que el tercer punto significa en el círculo hermenéutico de la teología, es menester comprender que es la repetición del primero, pero en el reducido campo de la teología. Si el primer punto suponía un compromiso de cambiar el mundo, el tercero supone un compromiso de cambiar la teología" (p. 24).

Sin embargo el A. no quiere ser injusto con Marx; tuvo al menos el mérito de mantener el círculo en movimiento, juzgando la interpretación bíblica desde la realidad presente, y en este sentido merece ser llamada liberadora. "Porque, al menos, libera de su atavismo a una teología académica, fría, encerrada en su torre de marfil, y le mueve su propio cimiento: el creerse una simple, eterna e imparcial interpretación o traducción autorizada, de la palabra de Dios" (p. 25).

El último intento que analiza Segundo es el de James Cone, en su libro *Teología negra de la liberación*. Cone comienza bien su círculo; parte de la comunidad negra oprimida y relaciona la lucha

por la liberación con el evangelio, juzgando que la única razón de ser de la teología es traducir a lenguaje ordenado la acción de Dios en el mundo, de modo que la comunidad de los oprimidos reconozca cómo su impulso interior hacia la liberación no sólo armoniza con el evangelio, sino que *es el evangelio* (cf. p. 35). Escribe Cone: "En el momento de la liberación, no hay verdades universales; la única verdad es la de la liberación misma, verdad que los oprimidos definen, por sí mismos, en la lucha por la libertad" (cit. p. 35). Cone se separa de Marx al afirmar que la base de la explotación no está en la diferencia económica que constituye las clases sociales, sino en algo más profundo como es la diferencia racial. Cone reacciona contra la "teología blanca", aunque comprende que no puede distanciarse repentinamente de ella; sin embargo, advierte que en la lucha ideológica el arma más poderosa del adversario es una ideología *sin color*; el opresor construye un edificio ideológico donde la *causa* del dolor del oprimido no es mencionado: "Un Dios sin color no tiene cabida en la teología negra, ante una sociedad donde los hombres sufren precisamente por su color" (cit. p. 38).

Cone llega de este modo al tercer punto del círculo hermenéutico con una nueva experiencia de la teología, con la decisión de ponerla al servicio de la comunidad negra. Y pasa decididamente al cuarto momento: "las fuentes y las normas de la teología negra deben estar en consonancia con las perspectivas de la comunidad negra" (cit. p. 39). Así los teólogos negros deben destruir la influencia corruptora del pensamiento blanco; porque los blancos no pueden decir nada relevante sobre la liberación por Dios de los oprimidos. "Para ser cristia-

na, la teología blanca debería dejar de ser teología blanca y transformarse en teología negra, renegando de la blancura como forma adecuada del existir humano y afirmando la negritud como la intención de Dios para la humanidad" (cit. p. 40).

Cone comenzó, pues, no por la Escritura, sino por la experiencia negra, la historia negra y la cultura negra; no ignorando el riesgo de que por esa vía se pierda la sustancia del Evangelio, como él mismo dice citando a Tillich. Se rebela así contra lo que llamaba el "literalismo" de la Escritura. ¿Acaso no dijo San Pablo: Esclavos, obedeced a vuestros amos?, ¿acaso Cristo no dijo que hay que presentar la otra mejilla? "No son argumentos que convengan al negro (...). No podemos usar las acciones de Jesús en la primera centuria como guías de nuestra conducta en el siglo veinte... La Escritura no es una guía que toma decisiones por nosotros" (cit. p. 41). Basta de blanquitud. "El pueblo negro está harto de oír hablar acerca de Dios. Quiere, en cambio, saber lo que Dios tiene que decir acerca de la condición negra. O, en términos todavía más apremiantes, qué hace Dios a este respecto, cuál es su participación en la lucha contra las fuerzas del mal que buscan la destrucción del ser negro" (cit. pp. 41-42).

De esta manera Cone desemboca en el cuarto punto del círculo: mediante un acto de voluntad impuesto al quehacer teológico, llega a una nueva interpretación de las Escrituras en base a nuevas y decisivas preguntas. Pero entonces ¿no deja Dios de ser *universal*? "La primera respuesta —escribe Cone— consiste en negar que en verdad existe un «Dios universal», en el sentido corriente del concepto" (cit. p. 44). ¿Qué pretende Cone indicar con esta frase?, se pregunta Segundo. "Si no me

equivoco, significa que la ortodoxia no tiene en sí misma un último criterio, porque ser ortodoxo no significa poseer la verdad final. Sólo se llega a esta última por la ortopraxis, y así la ortopraxis se vuelve el criterio último de la ortodoxia, no sólo en la teología, sino también en la interpretación bíblica (...). «Hacer la verdad» es la fórmula revelada de esta prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia, cuando se trata de la verdad y de la salvación" p. 44).

El A. no acepta todo lo que afirma Cone, pero entiende que es un excelente ejemplo de círculo hermenéutico, o de metodología teológica. "Si comprendemos este círculo comprenderemos también una cosa muy importante para la teología latinoamericana de la liberación. Cuando se la ataca de parcialidad, puede tranquilamente responder que justamente es parcial porque es fiel a la tradición cristiana y no al pensamiento griego. Más aún, puede responder que quienes la atacan por ello son aún más parciales sin saberlo, puesto que hacen de una parte de las Escrituras, no sólo la palabra de Dios para ese u otros momentos semejantes, sino para todos los momentos, llevando así su parcialidad a amordazar la palabra de Dios" (p. 45).

Terminemos este análisis, ya demasiado largo pero medular para comprender el pensamiento de Segundo, resumiendo sus ideas sobre el círculo hermenéutico. Según él, una teología seria debe brotar no de un interés científico o académico, sino de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar el mundo. La teología en vigor, en lugar de pasar del borrador al limpio la palabra de Dios, es un inconsciente portavoz de las ideas de las clases dominantes. Sin una sensibilidad comprometida en hacer de la teología un arma al servicio

de la ortopraxis, es decir, de una praxis liberadora, "un falso concepto cuasi-mágico de la ortodoxia disuelve la teología en conceptos universales y ahistóricos" (p. 47). Es menester rescatar la soberana libertad de la palabra de Dios para poder decir en cada situación lo que es liberador en dicha situación. "Y sobre todo, tal vez haya quedado claro que lo único que puede mantener indefinidamente el carácter liberador de una teología, no es su contenido sino su método. En éste está la garantía de que cualquiera que sea el vocabulario usado, y cualesquiera que sean las tentativas del sistema para reabsolverlo, el sistema mismo va a continuar apareciendo en el horizonte teológico como opresor" (p. 48). Lo que importa es el *método liberador.*

4. FE E IDEOLOGÍAS

Lo dicho anteriormente conduce al análisis de las ideologías y de su relación con la fe. Para Segundo, ideología es "el sistema de fines y medios que es condición necesaria para la opción y acción humanas" (p. 116). En tal sistema de ideas se oculta y justifica una determinada relación de producción (cf. una de las ponencias que presentó en El Escorial: op. cit., p. 285). Según el A. parecería haber algo de cierto en la afirmación de aquellos que sostienen que las ideologías no le cobran "cuentas anticipadas" a la revolución, sino que se adaptan a sus necesidades históricas; en cambio cuando sin saberlo la ideología se basa en una fe, adquiere caracteres absolutos, forzando la historia (cf. p. 117). La fe parece dar respuestas dotadas de una

garantía absoluta, y se siente la necesidad de aplicarlas literalmente a la realidad.

Plantéase así el problema: ¿Qué relación existe entre la fe y las ideologías? Segundo cita diversas frases que se oyen aquí y allá: "la fe no es una ideología", es un lugar común en las exhortaciones de la jerarquía eclesiástica; "la fe no es una ideología y precisamente necesitamos una ideología", dicen muchos jóvenes cristianos desorientados "por no hallar en el Evangelio —al cual se les dice que han de recurrir siempre— la orientación suficiente para su compromiso liberador" (p. 117); "la fe no es ideología, y por eso tenemos una fe cristiana y una ideología marxista", tal es la actitud de crecientes grupos de cristianos.

Nace así la "sospecha" de que una fe previa a la ideología necesaria para el compromiso histórico tiene una influencia conservadora (cf. pp. 117-118). Al parecer la ideología se caracterizaría por su no pretensión a un valor absoluto objetivo; en cambio la fe se caracterizaría por su pretensión a un valor absoluto objetivo. Sin embargo para el A. es un absurdo pretender, como muchas veces insiste en hacerlo la jerarquía eclesiástica, "mantener, no sólo la distinción, sino la separación entre fe e ideologías, para proteger mejor aquélla (...). La fe no es una ideología, es cierto, pero sólo tiene sentido como fundadora de ideologías" (p. 124). Aunque la fe cristiana tiene un valor absoluto, no está capacitada para medir la vida histórica de los fieles según estándares preestablecidos. Entre la fe y las opciones históricas hay un bache que llenar; hay que cubrir con algo ese espacio; por cuanto no se puede evitar el riesgo de las ideologías (cf. p. 125).

Lo que pasa es que estamos acostumbrados a concebir la fe como un plano de certidumbres eter-

nas cuando es más bien la aceptación de la existencia histórica, debiendo así expresar el espíritu de la libertad para lo histórico, de la apertura hacia lo provisional y relativo (cf. p. 125). La verdad revelada debe ser concebida "no como una verdad *final*, por más absoluta que sea, sino como un elemento fundamental para la búsqueda de *la verdad*" (p. 126). Por elevada que sea la fe "siempre está al servicio de la solución histórica de los problemas" (ib). En otras palabras "la fe es un proceso liberador, y se convierte así en libertad para la historia, esto es, libertad *para las ideologías*" (ib.).

La misma revelación bíblica nos enfrenta con este problema. El Antiguo Testamento, pero sobre todo el Éxodo —lugar teológico predilecto para la teología de la liberación— nos presenta un Dios liberador y el proceso político de liberación que conduce a Israel desde la esclavitud de Egipto a la tierra prometida. En cambio, a partir del Exilio la literatura sapiencial se vuelve individualista, en gran medida apolítica. Y más aún el Nuevo Testamento parecería olvidar el tema de la liberación con respecto a la opresión política. Para explicar esta evolución quizá haya que recurrir al "sensus plenior" de los teólogos pero interpretándolo de otro modo. Cuando Pablo al hablar de Moisés y su ley a la luz de Cristo descubre que con Cristo el hombre deja de estar sujeto a la ley, el nuevo sentido se vuelve corrección del antiguo. ¿Quiere decir que se corrige la revelación divina? "La primera respuesta de esta teología al problema planteado consiste en volver a la idea de una continuidad de toda la revelación, distinguiendo en ella dos elementos: uno permanente y único: la *fe*, y otro mutable y variado según las diferentes cir-

cunstancias históricas: las *ideologías*" (p. 133). La revelación nunca se presenta pura, sino encarnada en ideologías históricas.

Tal teoría supone, siempre según el A., un vacío entre la concepción de Dios (que recibimos en la fe) y los problemas concretos que nos vienen de una historia siempre en proceso de cambio. Debemos tender un puente entre esa concepción y los problemas históricos. Llamamos *ideología* a ese puente, o sistema de medios y fines. En ello consistiría la continuidad entre ambos Testamentos, en una sucesión de ideologías religiosas, cada una relacionada con su contexto e inteligible sólo en relación a él. Se necesita creatividad y "los cristianos se dan cada vez más cuenta de que si hay que pensar cuál sería el Evangelio hoy, la imaginación e inventiva *seculares* son más apropiadas y ricas" (p. 135).

Por eso hay que rechazar aquella concepción de la teología clásica que "habla de la revelación como de un «depósito» cerrado con la muerte del último testigo de la doctrina de Jesús" (p. 138). Según S. Juan la revelación está destinada a continuar, como lo dijo el mismo Jesús al despedirse de sus discípulos: "Aún tengo muchas cosas que deciros, pero *ahora* no las podréis sobrellevar. Cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda verdad..." (Jn. 16, 12-14). Comenta Segundo: "¿Podemos, en ese caso, sustituir el nombre de cosas por el de *ideologías*? Ya hemos mostrado que las respuestas concretas dadas por Israel o la comunidad cristiana en cada momento «pedagógico» constituyen necesariamente ideologías. Pues bien, aquí tenemos exactamente el mismo cuadro. Hay cosas que Jesús *no puede decir*, porque no cuadran con la situación histórica en que viven los discí-

pulos: no las podrían sobrellevar *ahora*. En el momento, pues, que sean *dichas* por el Espíritu, se convertirán automáticamente en ideologías ligadas a una situación histórica que las hace comprensibles y útiles" (p. 138).

Cristo es sustituido por el Espíritu, pero el Espíritu no es un revelador visible. Se requiere, entonces, un *déutero-aprendizaje*, un aprendizaje de segundo grado que, después de Cristo, no dependerá de ningún maestro exterior. "Este se desarrollará desde dentro, enfrentando la realidad con nuevas ideologías. En otras palabras, Jesús da por terminada una etapa del proceso pero promete que el proceso puede seguir caminando por sus propios medios, y esos medios no son otros que la sucesión de ideologías frente a los problemas históricos. En resumen, después de Cristo la historia misma es la encargada de continuar el proceso; el Espíritu de Cristo, es decir, el resultado dinámico e interno del proceso de educación reveladora asegura el proceso que conduce a la verdad completa" (p. 139).

Así para Segundo la fe no consiste en una suerte de adhesión intelectual a un cierto contenido revelado como solución definitiva para los diversos problemas "sino en la libertad para aceptar un proceso de educación que llega a su madurez y abandona al pedagogo para aventurarse en lo relativo y provisional de la historia. La fe no es, pues, un contenido resumido, universal y atemporal, de la revelación una vez que se ha desembarazado a ésta de las ideologías. Por el contrario, es la madurez para las ideologías, es la posibilidad de desempeñar plena y conscientemente el cometido ideológico del que depende la liberación real de los hombres" (p. 140).

Tal concepción de la fe influye evidentemente

en la pastoral. Porque según el A. en las ciudades latinoamericanas la Iglesia ya no puede confiar a la sociedad la tarea de trasmitir el cristianismo de una generación a otra. Ya no hay más "pueblo cristiano", a pesar de las ingenuas declaraciones de diversos episcopados que exaltan el "tesoro" de la religiosidad popular. Ya no se puede convencer a una persona a través de su ambiente. Hay que llegar a la persona misma. ¿Cómo hacerlo sino por las ideologías? "Los posibles consumidores están mucho más interesados en ideologías viables que en la fe" (p. 145). Lo que hay que hacer es dejar que la fe se encarne en ideologías humanas y provisionales (cf. pp. 146-1467).

Cerramos este apartado con una tajante afirmación de Segundo: "Si lo que expusimos en el capítulo anterior es verdadero, la fe constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta. Sin embargo, al estar destinada a una función que no es ella misma, aun la verdad revelada y la adhesión a ella en la fe constituye algo *relativo*. En otras palabras, lo absoluto en el plan de ese Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución. Ahora bien, esta solución, como ya vimos, esta constituida por una ideología, esto es, por un sistema histórico de medios y fines en relación con el problema de que se trata" (p. 175).

5. PRIMERO LAS OPINIONES HUMANAS. LA TEOLOGÍA VIENE DESPUÉS

Según lo expresado más arriba, una especie de círculo vicioso amenaza toda la pastoral de la Iglesia en América Latina. Por una parte se insiste en

que la fe debe ser una opción personal. Se advierte luego que ningún ambiente puede vehicularla como antes. Y entonces brota una especie de pánico porque se descubre, a la vez, que lo que realmente interesa son las ideologías relacionadas con la fe. La respuesta más común es descubrir las ideologías que dividen, para acentuar la fe que unifica. Pero eso supone darle a la fe un valor autónomo, independiente de las ideologías que es capaz de generar. Y lleva a hacer cada vez más difícil la trasmisión de una fe descomprometida. El A. recuerda con ironía una declaración del Episcopado Chileno que para mostrar que se ponía por encima de los partidos declaró: Nosotros elegimos a Cristo resucitado. "O, lo que es lo mismo, no elegimos nada concreto en la historia", comenta (p. 169).

Para romper este círculo vicioso Segundo propone otra solución, muy en consonancia con sus afirmaciones anteriores. La Iglesia no puede conocer el contexto de su acción deduciéndolo enteramente de la revelación. Lo primero que se conoce es el contexto y luego uno se pregunta qué se debe hacer en tal contexto. "Las opciones humanas dependen del conocimiento del contexto y deben ser tomadas antes de que las certidumbres científicas de la teología tengan nada que decir" (p. 89). Para Segundo la aceptación de la teología, como de la misma revelación, supone, una previa opción sólo concebible a la luz de un contexto. Únicamente a partir de esa opción contextual comienza la teología a ser relevante. "En otras palabras, la teología no es elegida por razones teológicas. Por el contrario, el único verdadero problema es determinar si sitúa mejor al hombre para optar y cambiar políticamente al mundo" (p. 90). En este sentido, la teología viene *después*... Cuando Jesús

curó al hombre de la mano seca en día sábado, los fariseos lo objetaron a la luz de la metodología teológica académica; en cambio Jesús niega la posibilidad de comenzar un juicio concreto —curar a este hombre— a partir del nivel teológico, revelado: en sábado no se puede trabajar. En la metodología teológica de Jesús la teología viene después, y *antes* en la de los fariseos (cf. pp. 91-92). "El único problema es dejarse invadir por lo humano en todas sus dimensiones y, desde esas opciones fundamentales, formular preguntas a la revelación" (p. 94).

Más aún, Segundo se pregunta si es posible conocer el mensaje liberador del Evangelio sin un compromiso liberador previo. No hace acá sino aplicar su teoría del círculo hermenéutico al plano concreto. A este respecto adelanta una extraña proposición, aunque lo hace con dudas: el Evangelio nos muestra que cuanto menos certidumbres teológicas tenían los contemporáneos de Jesús, tanto más fácil les fue reconocer a Dios en sus obras y doctrinas, como si las certidumbres teológicas previas cerrasen el corazón y el entendimiento. Los mejor informados de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento dejaron pasar a Jesús sin reconocerlo.

Pero a esta altura de la exposición surge un problema: si todo esto es así, ¿son los cristianos capaces de ofrecer una contribución específica al proceso liberador de nuestra sociedad? Sí, responde Segundo, pero deben renunciar a conocer cuál deba ser ese aporte, antes de comprometerse concretamente con los problemas de la liberación histórica. Cuanto menos sepan los hombres de cristianismo tendrán una mejor garantía de entrar en un auténtico proceso de liberación y de descubrir, desde

él, el verdadero mensaje evangélico. Es decir que para tener una verdadera educación cristiana hay que sustituir tal educación por un compromiso liberador, dentro del cual hallaremos la clave para descubrir y trasmitir el cristianismo sin deformaciones (cf. p. 96).

Existe una teología ingenua de la liberación que cree poder *deducir* del Evangelio todo su contenido para cualquier situación. Segundo denuncia tal teología subrayando que no es posible conocer el aporte cristiano por el solo recurso al Evangelio "pues la interpretación de éste variará según se lo mire desde afuera o desde dentro del compromiso político liberador" (p. 98). No son los llamados "valores evangélicos" los que dan sentido a la praxis social, sino a la inversa. Los cristianos no deben concretar la praxis social comenzando desde el Evangelio sino, al revés, hallar la significación histórica del evangelio partiendo de la praxis social. "Ello es tal vez fácil de decir, pero choca con la tremenda realidad de la praxis eclesiástica. En efecto, mucho antes de que un cristiano decida si va o no a engrosar las filas de los grupos liberadores, ya ha estado recibiendo por todas partes una determinada imagen de Cristo y de su mensaje" (p. 99).

En la exégesis europea Segundo ve una contribución para corregir la equivocada línea de la teología clásica. Tal exégesis, comenzada por los protestantes y seguida por los católicos, declara que es imposible llegar al Jesús *histórico*, en el sentido científico de la palabra. Los Evangelios, más que testigos de lo que Jesús realmente fue, hizo y dijo, son testigos de la fe post-pascual de la primitiva comunidad cristiana. "Podemos ir más allá y afirmar, con Bultmann, que la primitiva comunidad

cristiana vio a Jesús destacado sobre el telón de fondo de la mitología propia de la época: cielo-infierno, intervenciones de Dios en la historia por medio de milagros, voces, resurrección de Jesús entre los muertos, etc." (p. 100). Por eso sería exacto decir, con Cone, que todo literalismo es esencialmente conservador. "Jesús no es un monumento histórico. De haber vivido y actuado hoy, hubiera dicho cosas muy diferentes de las que dijo hace veinte siglos" (p. 101).

¿Cuál sería, pues, el aporte específico cristiano a la liberación? Aquí Segundo parece seguir a Hugo Assmann, según el cual el compromiso normal del cristiano con la izquierda no hay que concebirlo como algo que se realizaría entre "cristianos revolucionarios" por un lado, y los "demás revolucionarios" por otro. No hay ese tal "aliado cristiano" con su especificidad, con su aporte propio. Pero entonces, se objeta el A., si el cristiano no tiene nada específico con qué contribuir a la liberación, ¿para qué ser cristiano? Y responde con Assmann: "Eso no anula para nada un sentido válido de la expresión «aporte cristiano»". Lo que sí queda superada es la *manera tradicional* de plantear ese problema, que consistía en concebir el "aporte cristiano" como una especificidad "alienante y frenante" porque la especificidad cristiana era "pensada como una especie de *a priori* doctrinario que se anteponía y oponía a los *hechos* revolucionarios" (cit. p. 105). Por tanto, continúa Assmann, nada de cuentas ideológicas cobradas anticipadamente, como algo definido "antes" y "fuera" del concreto proceso revolucionario, según intentaron algunos "tercerismos", finalmente instrumentados por la reacción. En otras palabras, comenta Segundo, "los cristianos que comenzaron simpatizando con la revo-

lución, pero poniéndole condiciones «evangélicas», terminan, en nombre del mismo Evangelio, luchando en las filas anti-revolucionarias" (p. 106). Y critica a la Democracia Cristiana de Chile: "sus reglas fueron, ya deducidas de la revelación, ya fundadas en un supuesto derecho natural basado a su vez en una eterna ley natural de las cosas" (p. 106).

6. LO RELATIVO Y LO ABSOLUTO

Las diversas "sospechas" de Segundo han introducido una alta cuota de relativismo en su pensamiento. "En nuestro vocabulario lo relativo estaba identificado con las ideologías, lo absoluto con la fe. Pero después de nuestra discusión en este capítulo la pregunta puede volver: ¿acaso todo no es relativo?" (p. 200).

Señala ante todo el A. *el carácter relativo de la fe.* "Si todo contenido concreto de la fe, todas las creencias concretas que la encarnan dependen del contexto —relativo— en que tienen lugar, ¿cómo es posible llamar *absoluta* a la fe? O *¿cuál es esa fe* absoluta cuyo contenido, por cierto que sea, es siempre relativo? Ya lo hemos dicho un poco antes (...) que nuestra libertad centra todo el ser en un valor, declarándolo incondicionado, esto es, absoluto (...). Como no existe posibilidad de verificar previamente si dicho valor realizado será satisfactorio y "valdrá la pena" que su realización importa, estamos aquí frente a una absolutización *subjetiva* y, por ende, ante un acto de confianza y de entrega que lógicamente debe llevar el nombre de fe. aunque no siempre lleve consigo la creencia en Dios o en una determinada tradición reli-

giosa" (p. 201). Se trataría de una *fe* común a cristianos y no cristianos.

No puede haber fe absoluta sin una garantía igualmente absoluta, escribe el A. Y esa garantía sólo existe en la medida en que existe Dios. "Ahora bien, tal vez podamos resumir el estado actual del problema de la existencia de Dios, sosteniendo que el valor de las pruebas de tal existencia depende, *primero*, de la suposición –inverificable– de que nuestros mecanismos de conocimiento trabajan igualmente bien fuera que dentro de la existencia sensible donde podemos controlar su eficacia; y, *segundo*, de la suposición –igualmente inverificable– de que, cuando nuestros mecanismos de conocimiento y de deseo, aun trabajando dentro de los límites de la experiencia, no pueden explicarse sino suponiendo la realidad de un fin infinito para el conocimiento y el deseo, hay que dar por descontada la existencia real de tal entidad" (p. 191). Los argumentos racionales sólo pueden mostrar que la fe no es irracional, y eso es todo.

Más aún: la fe presupone un encuentro histórico con ese Dios que revela lo que se ha de creer. Y "no disponemos de criterios absolutos en lo que se refiere a dicho encuentro" (ib). Cada Iglesia se nos presenta ambigua y relativa, con valores y errores. Para decir cuál es la Iglesia verdadera habría que basarse en la revelación divina. Pero es justamente para hallar tal revelación para lo que necesitamos distinguir entre las Iglesias. Hay, pues, un círculo vicioso, que se hace aún mayor cuando se tiene en cuenta que la revelación de Dios depende de la Iglesia porque sólo la Iglesia fija, entre los innumerables libros humanos, el canon de los libros que han de ser aceptados como vehículos

de la revelación. "Tal vez no nos demos cuenta a menudo del impacto relativista que esto supone: elegimos la tradición de una Iglesia porque esa misma Iglesia seleccionó entre las escrituras humanas unas escrituras divinas que la acreditan, y ello por un procedimiento del que ella misma no se acuerda ya" (p. 192).

Y si pasamos a Cristo y su revelación divina, aun independientemente de la bruma en que se mueve el Jesús histórico tras las diferentes interpretaciones, "¿qué criterio podemos tener de que en él reside la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad? ¿Tenemos signos que nos permiten afirmar, por ejemplo, que Dios habló en la historia a través de Jesús y no a través de Sócrates? (...). Jesús no considera haber ofrecido a su generación ningún signo celestial. Menos aún a nosotros, por lo tanto. El juicio que sobre él pudieron tener sus contemporáneos dependió de la capacidad que tuvieron, capacidad por cierto muy vaga y relativa, para apreciar sus acciones liberadoras" (p. 192). Si Cristo quiso dar como signo su resurrección, es claro que fracasó. Los testigos son interesados, los relatos son incoherentes. "La dificultad, admitida, de reconocer al resucitado y el mínimo interés de éste, por no decir completo desinterés, en hacer de su resurrección un argumento para que se admitiera la validez absoluta de su doctrina, son otros tantos puntos recuperados por la relatividad de todo lo histórico" (p. 193).

Decir que tenemos fe en Jesús cuando no tenemos rastro directo de su vida y palabra, significa que al fin tenemos fe en los que lo conocieron, interpretaron y nos dieron su versión de él. Así cierra Segundo esta "lista de relatividades que aparecen como base lógica de una fe que se pretende

absoluta" (ib). Con ello juzga haber atacado el problema de raíz, mostrando "que no sólo la aplicación de la fe a los problemas históricos y concretos de la moral supone una aceptación de lo relativo, sino que el mismo dogma teológico está sustentado en la misma relatividad" (p. 194). Aun cuando agrega que al dar esta lista está lejos de su intención minar los cimientos de la fe o quitarle su valor absoluto. (!)

Segundo sostiene asimismo con toda claridad *el carácter relativo de la moral.* Así como nadie discute que a veces es buena la nacionalización, la congelación de salarios, y otras veces no lo es, ¿por qué entonces, lo que es obvio en el plano de la ética social no lo es en el de la ética personal? "Como prueba, basta sustituir los términos sociales: nacionalización, (...) congelación de salarios bajo condiciones inflacionarias, por otros tantos términos relativos a la moral "personal": aborto, relaciones sexuales anteriores al matrimonio..." (p. 198). ¿Por qué algunos se escandalizan ante dicha actitud? "Prescindiendo del escándalo farisaico, existe una razón sincera. Las exigencias de la moral social o internacional son exigencias que se perciben vagamente, pero, sin lugar a dudas, nuevas. En cambio las exigencias de la moral personal se vienen repitiendo desde el tiempo del Evangelio. Son exigencias "eternas", mientras que las otras, por más importantes que sean, no pueden pretender tal status, dado que las ha traído la historia" (pp. 198-199).

El mismo Decálogo ha sido absolutizado. En realidad los mandamientos no aparecen como exigencias de una moral interna "sino como el conjunto de conductas necesario para el mandamiento de un determinado pueblo en una determinada situa-

ción histórica" (p. 188). Algo semejante sucede con el Evangelio. Para poner un ejemplo, la parábola del Buen Samaritano no es un precepto material; si hacemos de ella una regla material y externa para todas las ocasiones similares "no tendremos como resultado amor, sino una increíble dispersión de energía y una irreparable pérdida de tiempo para un amor real y eficaz" (p. 180). Así en ocasiones se requerirá la violencia; no debe temerse a veces su empleo ya que la violencia es un medio, no un fin, y un buen fin justifica los medios. "Es el fin para el que es empleado el que le da valor, o por lo menos un valor moral, diferente de su mera y neutral instrumentalidad. Podemos decir que, por definición, el fin justifica los medios" (p. 195).

Relatividad de la fe, relatividad de la moral. Relatividad total, por consiguiente. ¿Qué queda, pues, de absoluto? El *proceso*. "Una opción cristiana absolutiza, no un valor ni una doctrina, sino un proceso educativo de valores" (p. 203). He aquí el nuevo absoluto: "Absolutizamos así, por la fe, un concreto proceso histórico educador por encima de cualquier otro... Y absolutizar ese proceso es decir que Dios, el Absoluto, lo dirige de una manera especial" (ib).

Según el A. tal ha sido la actitud tradicional de la Iglesia: el acto de fe es un acto libre de la voluntad a un proceso revelador. La dificultad comienza cuando se trata de definir el contenido de ese proceso. La primera interpretación hace de Dios, el contenido único del proceso. La segunda supone que el proceso se concentra en su fin: el Evangelio como culminación del Antiguo Testamento y el consiguiente dogma proclamado por la Iglesia. La tercera interpretación, que es la de Segundo, con-

siste en aprender a aprender con la Biblia, según las nuevas experiencias históricas de un pueblo. "Descartamos que el dogma sea la traducción del resultado del proceso educativo... El aprender a aprender no tiene fin. Lo hemos comenzado en un proceso histórico dirigido por un educador absoluto. A partir de un momento dado, continuamos aprendiendo con el desarrollo de la misma historia" (p. 205).

Por lo que concluye el A.: "La fe encarnada en sucesivas ideologías constituye un continuo proceso educativo en el que el hombre aprende a aprender, dirigido por Dios. Por ello no podremos jamás reducir la fe a un determinado libro o página de la Biblia, a un determinado Credo, a un determinado dogma. Todos estos elementos muestran el *camino* de la fe, pero no pueden darlo por recorrido" (ib).

7. NECESIDAD DE UN CAMBIO RADICAL

Sostiene Segundo que si lo que él afirma se sigue como consecuencia lógica de la teología aceptada en Medellín, "se necesita un nuevo tipo de autoridad en la Iglesia, una nueva estructura eclesial, un nuevo tipo de pastoral de la fe y un nuevo papel para el laicado, aun en la definición de la auténtica fe cristiana" (p. 111). Sin duda esto planteará problemas "peligrosos por lo menos desde el punto de vista de las autoridades de la Iglesia y de sus estructuras" (ib).

Según el A., la actual pastoral está viciada de raíz. Los pastores de la Iglesia están siempre buscando mejorar sus métodos pastorales. Pero se basan en lo cuantitativo, solicitando ayuda a la "sociología religiosa que, confinada en su propio campo,

sabe cuántas personas van a misa, pero no puede saber cómo se traduce la misa en comportamientos o en mentalidades políticas, por ejemplo" (p. 59). Los obispos se engañan llenándose la boca con declaraciones sobre "el catolicismo del pueblo"...

Tal desenfoque pastoral se manifiesta nítidamente en la *práctica sacramental.* En la ponencia leída en el Encuentro de El Escorial, retoma el A. algunos aspectos del libro que comentamos. Dice allí que en la práctica la actividad pastoral se centra en los templos donde se distribuyen los sacramentos. Ahora bien, la característica más evidente de toda esta actividad es su inmutabilidad histórica. Fuera del sermón, todo el resto es inmutable. "Una misa, una eucaristía, fue y es exactamente, el mismo rito bajo la presidencia de Alessandri, de Frei y de Allende. Quien hubiera estado en estado de hibernación desde 1961 hasta hoy, creería, al asistir a una misa dominical, que no ha ocurrido nada decisivo en Chile, por lo menos en lo que toca a la función de la iglesia" (op. cit. p. 206). Y lo mismo sucede en los demás sacramentos. ¿De dónde les viene su importancia como para que la Iglesia vuelque en ellos lo mejor de su actividad? No ciertamente de su relación con la historia, porque son impenetrables a ella, sino de una "eficacia propia", ajena a la conciencia histórica. "El concepto de sacramento que se filtra a través de la práctica concreta de la Iglesia, constituye la imagen, o más bien el ídolo, de una eficacia sagrada *a-histórica*" (p. 49). La Iglesia, comprometida verbalmente con la liberación, mantiene un concepto ideológico del sacramento, es decir, el de una eficacia decisiva que prescinde de la liberación histórica. Se trata de una "infiltración ideológica del dogma" (p. 48). "Intentad vosotros que la iglesia comience por el

comienzo, si cree que es *realmente* su misión la liberación y que relativice la práctica sacramental y la misa dominical, y veréis hasta qué punto prima la noción ideológica de sacramento y eficacia sacramental sobre la de la liberación" (op. cit. p. 207). La actual concepción representa "el polo opuesto de una religión basada en la sensibilidad histórica" (p. 49).

Según el A., una de las causas de la invariabilidad de los sacramentos se debe al hecho de que su significación está dada por el sacerdote y es recibida pasivamente por lo que se llama la "comunidad". "Si la significación del sacramento se diera *dialogalmente*, la eucaristía de hoy sería totalmente distinta de la eucaristía de ayer" (op. cit. 207). Para la generalidad de los cristianos a Dios le interesan más las cosas intemporales que la solución de los acuciantes problemas históricos.

Pareciera que para los ritos se buscara el lenguaje más intemporal posible. Hay oraciones de la Misa que tienen más de diez siglos, sin relación alguna con la inédita situación histórica de América Latina, por ejemplo. Unos sacramentos así se acomodan perfectamente a los intereses de las clases dominantes y constituyen un poderoso factor para mantener el statu quo. No parece que tal actitud tenga respaldo en las Escrituras. En la carta a los Hebreos se dice que Cristo se ofreció de una vez para siempre; "desde el Nuevo Testamento mismo, toda eficacia religiosa de cualquier rito, culto o asamblea queda abolida, en la medida misma en que esa ceremonia suponga que la gracia de Dios no fue dada de una vez para siempre, sino que tiene que ser conquistada una y otra vez por ritos religiosos. Precisamente Cristo, descalificando toda tentativa de apoderarse gradualmente de la

gracia divina, liberó para siempre a su Iglesia para su compromiso y su funcionalidad histórica" (p. 50).

Segundo propone algunas maneras de *traducir* en compromiso histórico las palabras que rodean los sacramentos. "Cuando se bautiza a un niño, el ritual prescribe unas oraciones para echar al demonio de la criatura. Molesta tanto eso que yo conozco sacerdotes que suprimen esos exorcismos o los dicen en latín para que no se entiendan. ¿Por que, en una comunidad cristiana viva y real no ensayar una tercera posibilidad: nombrar, con nombre y apellido a ese demonio que se pretende expulsar? ¿Por qué no, si se trata de un demonio histórico? ¿De una fuerza que lucha históricamente hoy y aquí con la fuerza del amor que Cristo trae? Si se trata de una criatura pobre, por ejemplo, ¿por qué no decir: "Sal, espíritu inmundo del capitalismo, de este niño para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más"? Y si se trata de un rico, ¿por qué no decir: "Sal, espíritu inmundo del lucro, de este niño para que en adelante pueda tener relaciones humanas y no cosificadas con los demás hombres"...? Y, por supuesto, atenerse a las consecuencias. Simples ejemplos de la manera como un sacramento puede y debe ser, en una iglesia nueva, desideologizada, una celebración y una preparación de la liberación histórica" (op. cit. p. 208).

Otro tema que molesta al A. y en relación al cual propugna un cambio radical, es el de *la unidad de los cristianos*. Porque, advierte, si bien es cierto que la Iglesia congrega en sus ceremonias a personas tan diferentes es porque sistemáticamente se usan términos que no apuntan a ninguna realidad histórica discutible. Sólo se mantiene la unidad

—aparente— minimizando las oposiciones históricas radicales que separan a sus miembros, silenciando el color, la clase social, la ideología, etc., y enfatizando por otra parte los valores que se suponen comunes a todos los miembros. "En una palabra, la Iglesia tiene que pagar, para su unidad, el precio de declarar los resortes del sufrimiento, de la violencia, de la injusticia, del hambre y de la muerte, menos decisivos que las fórmulas o los ritos religiosos" (p. 51).

Y así todos creen ser hermanos. "Todo el mundo asiste tranquilo, porque se habla de «gracia», de «demonio», de «salvación» o aun de «liberación» (sin definirla demasiado). ¿Qué ocurriría si a alguien se le ocurriera traducir «gracia», «regalo de Dios» por «camino al socialismo»? No pretendo que sean sinónimos. Doy meramente un ejemplo. Alguien podría pretender que «gracia» estaría mejor traducida históricamente por «democracia representada», ¡qué sé yo!" (op. cit. p. 208). Señala Segundo que cualquier traducción histórica concreta de esos términos intemporales vaciaría la mitad del templo. Pero tal es el camino, agrega. Hay que romper esa falsa unidad, y la Iglesia debe decidirse por alguien, entrar en una lucha y fijar sus adversarios. No se puede pretender la iglesia llena al precio de no traducir históricamente, conflictivamente, sus palabras liberadoras.

La respuesta es típica: "la Iglesia no opta", "unidad de los cristianos ante todo", "lo que los une es más fuerte que lo que los separa". Pero ¿qué es lo que une a los cristianos? se pregunta Segundo. Una serie de ideas, el credo. Cristianos de izquierda y de derecha estarían de acuerdo en que Cristo es verdadero hombre y verdadero Dios, es uno en tres personas, etc. Pero si siguiéramos la

encuesta y preguntáramos hasta qué punto cambiaría la existencia de los presentes si la Jerarquía declarase, por ejemplo, que en Dios hay cuatro personas, se vería que los cristianos toman nota del cambio dogmático sin trastorno para sus vidas. "Por el contrario, ¡qué trastornos si se decide que la traducción concreta de "gracia" es "unidad popular", o que "pecado" es no colaborar con ella! Ahora bien, ¿cómo se puede decir entonces que lo que une a los cristianos es más fuerte, más hondo, más decisivo que aquello que los separa?" (op. cit. p. 209). La fe en Dios, por ejemplo, no es en modo alguno común. "No existe una fe común en la Iglesia; lo único común es la fórmula usada para declarar la fe. Y puesto que la fórmula no identifica nada, ¿no hay razón acaso para hablar de una fórmula *vacía*, frente a las opciones históricas decisivas?" (ib).

Concluye Segundo afirmando que la tan mentada "unidad de los cristianos" contiene un claro elemento ideológico. El ideal de la unidad *para* la liberación se ha convertido en el ideal de la unidad para cubrir los conflictos, minimizarlos frente a otra cosa declarada más importante y servir así, de una manera indirecta, al mantenimiento del statu quo (op. cit. p. 209).

Hay que romper esa unidad conservadora y opresora para tender un puente con todos los que se comprometen —cristianos o no— en la liberación histórica. Quizá hay más diferencias entre católicos y católicos que entre algunos católicos y algunos marxistas. Según el discurso de Segundo en El Escorial, el problema no se plantea tanto en el terreno de la *ortodoxia* cuanto en el de la *ortopraxis*, siendo hoy la praxis, más que las fórmulas mismas, criterio de verdad de la "doxa" que la funda.

"Es un hecho que existe una afinidad mucho más profunda (como sistema global de pensamiento operativo) entre ateos, protestantes y católicos que entre los católicos mismos" (op. cit. p. 289). La común preocupación por la liberación une a los hermanos más que los viejos problemas teóricos. "De hecho, la liberación plantea problemas de tal magnitud que los cristianos de cualquier denominación se sienten más cercanos entre sí cuando han optado por lo mismo en la historia, que con sus propios hermanos de denominación" (p. 171). Y no sólo con los cristianos de cualquier denominación, sino con todos los que han optado bien. Es lo contrario lo que se hace: "la Iglesia, que ha minimizado las divergencias entre cristianos y no cristianos, exagera las que separan a cristianos de marxistas" (art. cit. p. 210).

A fin y al cabo, sostiene el A., el marxismo no es una ideología que subordina la sociedad al ateísmo sino al revés, el ateísmo a la construcción de una sociedad más justa, "constituyendo así un desafío para una fe cristiana que dice tener el mismo cometido: subordinar el sábado al hombre y la fe a la solución de los problemas históricos" (p. 150). El marxismo sacude al cristiano comodón, ya que la religión es para Marx "al mismo tiempo una expresión de sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real" (cit. p. 70). Lo único importante es la liberación, todo lo demás es relativo. "Poco importa quién libera al hombre, si es verdad que el hombre es efectivamente liberado. Porque, directa o indirectamente, detrás de toda liberación está Dios" (p. 92).

8. LA LABOR DE UNA ÉLITE

La pretensión de la Iglesia de ser liberadora por un lado, y de seguir contando con la adhesión de las masas por otro, se resolvió prácticamente por la segunda opción. Incluso algunos teólogos de la teología de la liberación han intentado una defensa de esta opción. Entre otros, Segundo cita la tentativa de Büntig, quien en su ponencia de El Escorial sostuvo que cierto catolicismo popularizado está arraigado en las entrañas del pueblo, y ha de ser situado en el proceso incontenible de nuestro continente, dentro del cual los católicos deben tener un papel protagónico. Sin embargo, advierte el A., Büntig no confía demasiado en ese catolicismo popular con sus gestos sacrales, sino más bien en el pueblo mismo que se expresa en esos gestos; tienen más importancia los valores de ese pueblo pobre y oprimido que los valores rescatables que existen en los mismos gestos sacrales. Toca a la Iglesia dinamizar, como lo ha hecho el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, la avanzada de ese proceso popular (cf. pp. 222-225). Anota Segundo que este recurso al "pueblo" es un fenómeno muy argentino; gracias al hecho peronista se ha intentado una "teología del pueblo", subsumida bajo la orientación general de la "teología de la liberación". No olvidemos que Perón dijo en un discurso a los Sacerdotes del Tercer Mundo: "Por primera vez coincide la acción masiva de los pueblos con el Evangelio" (cf. pp. 264-265).

Sin embargo, para el A., la "religión de masas", expresión de claro sentido peyorativo, no mejora mucho si se le cambia de nombre y se la llama "religión popular". La función "desinstaladora" sólo será comprendida por quienes se animen a

"desinstalarse" del sistema reinante; y éstos son sólo una minoría. "Es una contradicción in terminis sostener la posibilidad de una religión masiva o universal, y, al mismo tiempo, desinstaladora" (p. 211). Fueron élites de poder las que ideologizaron el cristianismo, no serán las masas las que lo desideologicen. "La desideologización, tarea de autocrítica (...) pertenecerá siempre a otra élite, consciente y concientizadora, por lo menos como germen" (op. cit. p. 204). La cosa es clara. "Una teología liberadora no puede ignorar este problema: la relación entre un relativismo creador y conductas necesarias *minoritarias*, así como la relación entre una absolutización rutinaria y conductas *masivas*" (p. 208).

Se trata, pues, de una revolución dentro de la concepción cristiana tradicional, que exige del cristiano no sólo un compromiso político arduo, sino que "ya al nivel religioso requiere una desinstalación de las certidumbres y seguridades acostumbradas" (p. 215). Por ello, esta opción prende en grupos pequeños; ni es una coincidencia que en Medellín se haya tomado al mismo tiempo "la opción por la liberación y la opción por las comunidades de base" (ib). Es cierto que ingenuamente se esperó que tales comunidades fueran un *complemento* de la pastoral en vigor; de hecho se volvieron críticas de un "cristianismo" aliado con la injusticia de las estructuras "y le discutieron a una Iglesia de masas sus pretensiones a llamarse «cristiana» (...) Esta alarma se valió, para designar a estos grupos de cristianos, del término peyorativo de *secta*" (ib).

9. CRÍTICA DEL LIBRO

Hemos citado ampliamente para dar una idea cabal del pensamiento de Segundo. Juzgamos que el A., es un hombre intelectualmente muy dotado, pero, sin prejuzgar sus intenciones, estamos ciertos que ha empleado su inteligencia para demoler a la Iglesia.

La sola exposición de su pensamiento habrá, sin duda, suscitado la reacción, aunque sólo fuere "instintiva", de los lectores de este trabajo. Su pensamiento choca con nuestra fe. Refutar punto por punto sus ideas implicaría escribir otro libro. Por otra parte, ya está escrito. Es el Magisterio de la Iglesia, condensado en los aborrecidos "manuales", de los que tanto abomina el P. Segundo y donde la denigrada teología "académica" ha respondido ya con antelación a sus dislates, viejos como la historia de la Iglesia.

Sin embargo, refutemos brevemente sus errores más centrales. Ante todo, su *concepto de la teología*. La teología del P. Segundo no es ya la "fides quaerens intellectum", la fe que se pone en busca de una penetración en el misterio, sino que es la inteligencia que orgullosamente se pone a inventar su fe. Y por eso no se parte de Dios, de los ojos de Dios, sino del mundo, de los ojos del mundo. Primero las opciones teológicas, dice, luego la teología. Las "sospechas" de Segundo recaen en la revelación, en la teología heredada, no en las corrientes históricas, que para él son lo único absoluto. De ahí su concepto de una revelación aún no terminada (la doctrina católica enseña que la revelación quedó cerrada con la muerte del último Apóstol; lo que viene después es una profundización en esa revelación); la fe no es un "depósito",

sino que su contenido se continúa ampliando en la historia. Es, en el fondo, la posición modernista. Por eso en su pensamiento todo queda relativizado, la moral, incluso el dogma; lo único absoluto es el "proceso". Y la verdad es precisamente lo contrario: a partir de Dios, eternamente joven, y de su revelación, siempre extendida por el apostolado de la Iglesia, el fiel es capaz de "juzgar" del proceso y de revertirlo si el juicio resulta negativo. Es Dios quien juzga a la historia, no la historia la que juzga a Dios. La "sospecha" recae sobre la historia, no sobre Dios ni su santa Iglesia. Con lenguaje típicamente marxista, Segundo llama "superestructura" a las nociones teológicas que explicitan las verdades de la fe: el pecado, la gracia, etc. Últimamente el Credo todo es "superestructura".

Otro aspecto gravemente objetable es su simplismo en la consideración de la *historia*. Segundo no pone en duda que el actual proceso histórico liberador va hacia el bien. Le convendría releer —¿o leer?— "De Civitate Dei", de San Agustín, para ver hasta qué punto la historia es ininteligible si no se considera en ella la coexistencia —polémica— de dos antagonistas: Cristo y Satanás. La historia está solicitada por ambos; la parte que sigue a Cristo funda la Ciudad de Dios, la que sigue a Satanás la ciudad del mundo. En ningún momento Segundo alude a la ambivalencia del "mundo", cosa fundamental para entender el sentido y el misterio de la historia. Por eso su rechazo de lo que él llama "falsas dicotomías", una de las cuales es la de Iglesia - Estado o, podríamos decir, Iglesia - mundo. ¿No será que para Segundo el mundo se identifica con la Iglesia o la Iglesia debe sumergirse —y perderse— en el mundo? No queda claro el aporte específico del cristianismo a la historia.

Finalmente objetamos en el A., su *preeminencia de la praxis sobre la contemplación*. Al A. no le interesa la "verdad aceptada", sino "la verdad puesta al servicio de la historia". Tal concepción implica una grave tergiversación. La verdad —últimamente— es Cristo. Para Segundo no está la historia al servicio de la Realeza de Cristo, Señor de los tiempos, sino Cristo al servicio de los proyectos históricos de liberación. Una concepción de total horizontalismo, sumergida en este mundo. Por eso su alergia al tema de la salvación de las almas, del destino supratemporal del hombre, del carácter individual de la santidad, único fundamento serio de la transformación de las estructuras sociales. No concibe los sacramentos como la prolongación de la presencia salvífica de Cristo entre los hombres, no acepta los sacramentos como comunicadores de gracia con una eficacia propia, "ex opere operato", sino como meros instrumentos de liberación humana. El *Concilio Vaticano II* nos ha recordado que toda la vida sacramental es para la glorificación de Dios y la santificación de los hombres. Eso no le interesa al A. Asimismo el tema de la unidad de los cristianos es tratado con gran ligereza; no parece entender el dogma de la "comunión de los santos", fundada en la unidad de fe, esperanza y caridad, sino que piensa en otro tipo de unidad, sociológica, temporal, y por eso juzga que un marxista y un católico pueden unirse realmente, en cambio dos católicos con diversas opciones temporales no tienen nada en común sino fórmulas huecas de contenido. En fin, en Segundo no parece haber lugar alguno para la contemplación; todo se reduce a la praxis revolucionaria.

A pesar de que este libro cuenta con el Imprimatur del Obispo y el Nihil Obstat del Provincial

de la Orden a la que pertenece el A., estamos ante el proyecto de una *"nueva religión"*, resultado de un contubernio de pelagianismo, protestantismo, racionalismo, modernismo, marxismo, progresismo. Se trata de una nueva religión, con un nuevo dogma y una nueva moral, ajena a la Iglesia de siempre. Legítima, oportuna y valiente, es pues, la prohibición que de este libro ha hecho Mons. León Kruk para los fieles de su Diócesis y que debería ser extendida a los católicos de todo el país.

En el Nº 48 de la hojita semanal "Comunidad", publicación de la Diócesis de San Rafael, se dio a conocer, el 10 de agosto de 1975, la siguiente prohibición:

SE PROHÍBE LA LECTURA DE UN LIBRO EN LA DIÓCESIS DE SAN RAFAEL

"Considerando que en el día de mi consagración episcopal hice el juramento de «conservar con toda su pureza e integridad el depósito de la fe que la Iglesia ha recibido, trasmitido y conservado desde la época de los Apóstoles», que además el canon 336 del Derecho Eclesiástico vigente impone al obispo «velar para que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica... y procurarán que se conserve la pureza de la fe y de las costumbres en el clero y en el pueblo»; y teniendo muy en cuenta el reciente pedido del Santo Padre de que insista sobre la necesidad de una mayor fidelidad a Dios, a través de la Iglesia, por parte de todos; [1]

[1] Se hace referencia a la audiencia que el Papa Pablo VI concediera a Mons. Kruk el día 12 de mayo de 1975, oportunidad en que el Santo Padre le dijera: "Dígale a sus sacerdotes, dígale a sus religiosos y religiosas, dígale a todos los hijos de esa Diócesis que sean fieles a la Iglesia a tra-

cumplo con mi obligación de advertir sobre el peligro que entrañan muchas publicaciones y señalar de un modo particular y expresamente prohibir la lectura del libro titulado LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA, de Juan Luis Segundo, por considerar que no sólo enseña cosas erróneas sino abiertamente contrarias al «depósito de la fe que la Iglesia ha recibido, trasmitido y conservado desde la época de los Apóstoles», y en el reciente *Concilio Vaticano II* lo propone nuevamente como materia de fe".

Mon. León KRUK

---

vés de su obispo unido al Papa. Ser infiel no es sólo oponerse, «contestar» a la autoridad legítima, sino el no cultivar la fidelidad hoy es infidelidad".

TERCERO MUNDO *

Pbro. Leonardo Castellani

Ciertamente no es por mi gusto que leí ese paquete que me mandaron de literatura terciomúndica, y menos escribir sobre ella; pero quien manda, manda y no hay nada que hacerle. Antes a los que preguntaban "¿qué es eso del Tercer Mundo?", yo les respondía: "Yo no sé porque soy del cuarto"; pero ahora alguien que puede hacerlo me recordó que Geoffroy des Fontains dijo que peca mortalmente el doctor en teología que consultado por un pobrete no responde; porque para eso le paga la Sorbona si es catedrático; o le dan limosnas si es religioso.

Primero hay que distinguir —porque quien mucho distingue no hace potingue— entre el *movimiento* o partido del Tercer Mundo atacados de viruela boba, que andan diciendo que no hay án-

* El presente trabajo apareció publicado en la Revista *Tiempo Político*, Nº 4, del 28 de octubre de 1970. Su inclusión en estas páginas, a diez años de haber sido escritas, tiene el carácter de homenaje, y revelan una vez más, la agudeza con que Castellani supo expresar los más difíciles problemas religiosos.

geles ni demonios, muchísimo menos que no es pecado lo que antes llamaban pecado porque son desahogos naturales de la naturaleza, que no es obligación oír misa los domingos y que hay que leer mucho los Evangelios pero sabiendo que la mayor parte son "midrash"... Cosas así. Esos me dicen han existido siempre pero calladitos y ahora se ha abierto no se sabe qué portillo y han salido revoloteando. Estos han perdido la fe, si alguna vez la tuvieron, ¿y por eso me voy a afligir yo? Si me encuentro con un mahometano o un judío, ¿me aflijo yo por ventura? Dejémoslos pasar como la fiera —Corriente del gran Betis...— Pero es que éstos llevan sotana y engañan a la gente... No es verdad: ni llevan sotana ni engañan sino al que quiere.

El Tercer Mundo es algo más difícil: es un *movimiento* como ellos se llaman, o partido político como ellos no quieren los llamen, aunque usan los procedimientos de los antiguos partidos, como ser asambleas, elecciones, comités y proclamas. Son 400 sacerdotes, según dice el libreto *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, firmado por los Pbros. Bresci y Concatti, de 160 páginas, sin pie de imprenta y con una prelusión de Mons. Antonio Devoto, obispo. Son 31 *documentos*, o sea proclamas precedidas de una breve crónica y seguidos de una "Reflexión Teológica" a cargo del Pbro. Lucio Gera. Todas son respuestas, exhortaciones y admoniciones a los obispos, sobre todo al actual gobernante de la Arquidiócesis; y al inactual general Onganía, pues con Levingston todavía no han empezado. Su lenguaje es el de los políticos, mezclado con el de los pastores protestantes; y han hecho ya más proclamas que Balbín. La autoridad invocada son los Evangelios; la bandera enarbolada es la liberación

de los pobres; la meta es la reforma de la Iglesia o si acaso la fundación de otra nueva; la Carta Magna es Medellín.

Si esto no es política, que venga Dios y lo diga; no otra cosa dicen y hacen los socialistas. Lástima que la doctrina de ellos sea mala; pero así y todo, prefiero antes que a Lucio Gera a Leónidas Barletta, que al menos sabe escribir. Una de esas proclamas dice netamente que lo que ellos quieren es un *socialismo* auténtico. Se atribuyen al menos oscuramente el don de profecía, evocan la futura revolución y citan al voleo a San Basilio, Medellín, Paulo VI y diversas conferencias episcopales.

Para no ser mero panfletario, aquí habría que detenerse a alabar las buenas intenciones, las algunas verdades enunciadas, la preferencia evangélica por los menesterosos, y el amor a Córdoba, a Tucumán, la América Latina y Reconquista, mi pueblo natal. Pero el triste caso es que no dispongo aquí del espacio (29 páginas) de que dispone Lucio Gera en la revista *Víspera*, uruguaya, y *Cristianismo y Revolución*, Nº 25, de Buenos Aires, para su caudaloso *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*.

Este es el más letrado y entitulado de los escritores de ambas caudalosas revistas que son una sola. Para entrar en el fiero y fosco follaje de estos *Apuntes*, ahí sí que no alcanzan ni el espacio ni el tiempo ni las ganas. Suerte que la cosa se puede arreglar con una palabra: "No sabe lo que se pesca".

El núcleo íntimo de la disertación es la decadencia de la Iglesia. Ahora bien, él no puede saber si la Iglesia está en decadencia; segundo, si lo estuviera, él no sabría ni la causa ni el remedio; y tercero, la Iglesia no está en decadencia.

Él está en decadencia y es una lástima, siendo

un muchacho muy bien dotado. Si usted lo lee con atención, verá que en el fondo no dice nada, de modo que el artículo oriental-argentino viene a ser un vacío mal envuelto; envuelto en un lenguaje confuso, abstruso y pedantesco, que parece mal alemán mal traducido. "En razón de este elemento nuclear vital, interno de la Iglesia, la *comunidad creyente* se torna portadora de una estructura institucional y sujeto de acontecimientos. Cuando el núcleo místico de la fe (Iglesia-Misterio) se manifiesta en su *sacramentalidad*, la *experiencia interior*... se torna *epifanía*... la vivencia contemplativa se dobla en acción creativa de la historia..." dice por ejemplo en la parte V, capítulo 10, *Marco teórico de las contradicciones*. Esto sí que no puede destruir la Iglesia Constantiniana, pero puede destruir si acaso la lengua de Cervantes.

Para saber si esta realidad inmensa que es la Iglesia está o no en "decadencia", éste tendría que ser Francisco de Sales y Francisco Javier en uno. Haber gobernado una diócesis 50 años, haber recorrido el mundo y tanteado por todos lados. Pero los dos Franciscos se limitaron a convertir a cuantos protestantes o idólatras toparon dentro del círculo de su acción; y todos los abusos y "contradicciones" que topaban, dejárselas a Dios que podía más que ellos.

Pero todas las revistas judaicas de la Argentina dicen que la Iglesia Católica está en decadencia. Es verdad. Podrían nombrarlo a Lucio Gera Director-Fundador Honorario de *Primera Plana* y *Panorama*.

Una cosa es predicar y otra cosa es dar trigo. Estos predican bien; pero; ¿dan trigo? Nunca lo he visto. Al contrario, conozco dos de ellos que en vez de distribuir trigo, atrojan.

Segundo, la trabajosa definición de esa decadencia se sitúa en lo administrativo, organizativo y nada vivo, sino meramente en lo mecánico, en la mecánica accidental de la Iglesia externa. La causa no puede estar allí: la causa tiene que ser *moral*. Es como si Jesucristo hubiese predicado que el Sanedrín debía constar de 53 miembros en vez de 40, la elección de Sumo Sacerdote hacerse más democrática y el sacrificio matutino volverse vespertino cambiando todo el ritual de hebreo a arameo; y además echar cuanto antes a los romanos.

Jesucristo gritó contra la ambición y la soberbia religiosa que hoy llamamos *fariseísmo*. Si hay males hoy en la Iglesia, de allí han venido siempre.

Y lo más curioso es que no hay decadencia. Conocemos un firme frente de curas de 30 a 50 años que sin hacer la menor alharaca siguen cumpliendo día tras día y año tras año esa cantidad de cositas prosaicas, fastidiosas, fútiles en apariencia que constituyen el deber del párroco; el cual eleva a Dios sus manos cada día implorando auxilios para su múltiple oficio, que comprende desde basurero a médico; unificado todo por una sencilla, invisible cosa que es creer en Dios y creer a Dios.

Estos buenos párrocos son el Cuarto Mundo que ha de venir, no por obra de los curas politicantes sino por obra del Creador del único Mundo conocido. Porque todo este barullo de tercer mundo, curas progresistas y democracia cristiana es pura política, mezclar religión y política o querer usar la religión para arramblar votos.

¿Y todo este bochinche acabará? Ciertamente acabará. ¿Y cuándo? Eso sí que no lo sabe ni Gera ni yo, ni Monseñor Aramburu ni los ángeles del cielo.

PROGRESISMO Y ATEÍSMO

EL CRISTIANISMO NO RELIGIOSO DE JOHN A. T. ROBINSON

ALBERTO CATURELLI

I

En la segunda parte de *Los hermanos Karamásovi*, Dostoyevski narra los terribles momentos en los cuales Cristo, que acaba de resucitar a una niña, es puesto en la cárcel. Tras Él va el Inquisidor y le pregunta sin esperar respuesta: "¿Eres Tú? ¿Tú?". Y agrega: "No contestes; calla. Además ¿qué podrías decir? De sobra sé lo que dirías. Y tampoco tienes derecho a añadir nada a lo que ya dijiste. ¿Por qué has venido a estorbarnos?" En efecto, ¿qué podría decir, hoy, el autor de las Escrituras? El "teólogo" secularizado, los teóricos de un Cristianismo no religioso o de un Cristianismo "ateo", saben de sobra lo que el Señor diría y, además, le negarían de plano todo derecho a añadir nada. Y, sin embargo, el Señor que ha venido "de lo alto", que acaba de hacer un milagro, no puede menos que *estorbar*. Quizá por eso, el Gran Inquisidor, más adelante, le dice: "Tú objetaste que el

hombre vive no sólo de pan. Pero ¿no sabes que en nombre de ese mismo pan terrenal se sublevará contra Ti el espíritu de la tierra y luchará contigo y te vencerá, y todos irán tras él, exclamando: «¿Quién es semejante a esa bestia, que nos ha dado el fuego del Cielo?» ¿Sabes que pasarán los siglos y la humanidad proclamará, por la boca de su saber y de su ciencia, que no existe el crimen, y por consiguiente tampoco el pecado; que sólo hay hambrientos?"

Dostoyevski parece haber intuido no solamente que la verdadera imagen del Señor sería alterada por la rebelión del espíritu de la Tierra (es decir, por la secularización), sino que *Él mismo* sería repudiado, porque el hombre que viva entera y auténticamente en la edad moderna —como dice Robinson— no puede no ser ateo. En semejante mundo en el cual ya no podemos decir quién es Dios, porque sólo mentarlo es reducirlo a categoría mitológica, el Señor, si volviera (y ha de volver seguramente) sería *el que viene a estorbar*. Y en efecto Él es el Gran Estorbo, en un mundo autosuficiente no religado a nadie.

a) *El Dios "en lo alto" o el Dios de "ahí fuera"*

Sin someter a crítica al inmanentismo moderno ni preguntar por las verdaderas causas de su desarrollo, los "teólogos" del ateísmo "cristiano" se limitan a partir del *hecho* de la secularización, en cuyo seno, claro está, no se puede ser sino ateo. Esto es cierto, pero es menester, antes de *aceptar* el hecho, interrogarse por qué, *sin entregarse* a él. El obispo anglicano Robinson se limita a partir del hecho en cuyo seno él mismo reconoce que no es

posible ni el concepto "antiguo" de Dios, ni la visión "tradicional" del Cristianismo; sin preguntarse previamente por los motivos profundos de su propia crisis religiosa, a priori decide que el secularismo, la ciencia, la técnica, nos imponen otra imagen del mundo y, en consecuencia, el Evangelio aparece hoy contaminado por una imagen "superada" del mundo. Esto supone la necesidad de superar el mismo lenguaje teológico de manera que nuestro actual modo de hablar de Dios sea comprensible para todos (una nueva imagen de Dios mismo) y, por consiguiente, será menester cambiar también la imagen de Cristo, de su relación con los hombres, de la Iglesia y la liturgia. La "antigua" concepción del Cristianismo, inmersa en un ambiente sobrenaturalista, deberá ser ahora secular; y la supuesta heteronomía de la ley moral tendrá que ser ahora autónoma y situacional. Meditemos este planteo básico a partir de las ideas centrales de Robinson que (de entre sus varios libros) tomo principalmente de aquél que le dio fama: *Honest to God*, que cito por la traducción española *Honesto para con Dios* (HD).[1]

Esta aceptación, sin más, del hecho del secularismo, pone en duda todo el edificio de la Iglesia "establecida". Por eso confiesa Robinson: "Empecé a

[1] John A. T. Robinson, obispo de Woolwich, ha publicado varios libros. Para los fines de este breve ensayo me ha parecido más que suficiente el que sigue siendo su libro principal: *Honest to God*. SCM Press. London, 1953, en su traducción española *Sincero para con Dios*, 223 páginas, trad. de E. G. Forsyth y E. Jiménez. Prólogo de Jean de la Croix Kaelin, O. P., Ediciones Ariel, Barcelona, 1967. Robinson se explayó más quizá en *The New Reformation?*, SCM Press. London, 1967, y en *Exploration into God*, ib., 1967. Hay traducción castellana por la misma editorial Ariel, de ambos libros de Robinson (1969).

descubrir que estaba poniendo en duda todo un conjunto de presuposiciones y que me sentía inclinado hacia otro conjunto diferente que lo sustituía" (HD, 45). Nos toca a nosotros analizar si el conjunto de nuevas nociones con las que piensa reemplazar las antiguas "presuposiciones" (como él dice) son tan válidas como las anteriores y aptas para llevar el mensaje del Evangelio al hombre de hoy. La primera no podía ser otra que la noción misma de Dios. Desde hace dos milenios, es evidente que el mundo cristiano ha venido viviendo de un imagen "mitológica" de Dios, difundida hasta por el mismo San Lucas que, al describir la Ascensión del Señor, lo hace "utilizando unos términos tan toscos —dice Robinson— como los de «haber sido elevado al cielo» y de estar allí sentado a la diestra del Altísimo" (HD, 31). Es decir que la imagen de Dios está ligada a las acciones de "subir" y "bajar". Si en el paganismo este subir y bajar situaba al dios "ahí fuera" pero en un "fuera" físico, nosotros, los cristianos, habríamos aceptado a "un Dios que se halla «afuera» en un sentido espiritual o metafísico" (HD, 34). Esta concepción de Dios, que Robinson, con notable carencia de penetración psicológica llama "burda", supone el empleo de un "lenguaje mitológico" que, por el otro extremo, ponía el infierno "debajo": este lenguaje ha sido desvalorizado por la ciencia y la técnica, y es menester comenzar a pensar si semejante imagen no nos conduce a una negación de Dios; quizá sea necesario abandonar un ídolo semejante (el Dios de "ahí fuera") precisamente para que el cristianismo tenga algún significado en el próximo futuro. En esta encrucijada, Robinson, al darse cuenta de que no es él solo sino que son muchos los que han dejado de sentirse pecadores por pensar de esta manera, o por haber

dejado de encontrar en la plegaria la enseñanza adecuada, cree que ya puede lanzarse a cambiar esta fastidiosa imagen del Dios que "sube" y que "baja", que nos mira desde "lo alto"; por eso, en su obra confluyen las influencias de Paul Tillich (Dios como "el fondo de todo ser"), de Dietrich Bonhoeffer (un "cristianismo sin religión") y de Rudolf Bultmann (demitologización del lenguaje evangélico y abandono de un orden sobrenatural que invade nuestro mundo). Si es así, entonces corresponde desarrollar "una teología genuinamente laica" (HD, 53) que acoja la inevitable transformación de la manera habitual de pensar en Dios. Y aunque Robinson declara que nunca ha dudado de la verdad fundamental de la fe cristiana (enseguida veremos si realmente es así) lo que hay que cambiar es la *expresión* de la fe que posibilitará una "revolución copernicana" en teología. También corresponderá que, por nuestra parte, nos preguntemos si son independientes la fe y el modo de expresión de la fe. Si lo son, entonces ya creo saber de antemano adónde conducirá esta "honestidad para con Dios" que consiste en seguir la argumentación "a dondequiera que me lleve" (HD, 55).

Ante este ser mitológico (el Dios de "ahí fuera" y en "lo alto"), es menester reconocer que las clásicas vías para demostrar la existencia de Dios, *presuponen*, para Robinson, que debe existir un ente que ya estaba "ahí fuera". Dejando para el final mostrar que Robinson ya está aplazado en filosofía, para él es necesario proceder a la inversa. Dios, en efecto, es la "realidad última", pero no como lo creía la "teología tradicional", es decir, como "el Ser más alto" y externo a los demás seres, como la "parte más importante" (teología sobrenaturalista), sino como el fondo de nuestro ser (Tillich). Ro-

binson atribuye esta imagen "esencialmente mitológica de Dios y de su relación con el mundo", a la Patrística, y por cierto a la misma Biblia, y de "eso" en realidad hemos vivido hasta hoy. La misma presencia histórica de Cristo es "objetivada" en una suerte de "operación supranatural" (HD, 66). Precisamente esta visión es mitológica porque es *religiosa*. Trátase de un Dios "suplefaltas", un "parachoques" típico de la actitud "religiosa" que nada tiene que ver con la actitud cristiana. El Dios de Robinson —que es el Dios de Bonhoeffer y de Freud— nos hace saber que podemos vivir como hombres que logran vivir *sin* Dios, es decir, al menos sin la hipótesis Dios (HD, 72). De este modo es posible concluir —como de hecho lo hace un pastor anglicano— que nada puede ser verdad si lo es como aquel "Dios" en quien nos hicieron creer en nuestra infancia: "la verdad es que toda esta manera de pensar es errónea, y que si un Ser así existiera, no sería sino el mismo Diablo" (HD, 77). Por eso, aunque no sepamos bien con qué hemos de reemplazar este hueco, es necesario convenir que "la vieja doctrina de la trascendencia no es más que la afirmación de una visión anticuada del mundo". Menos mal que Robinson aclara: "No tenemos, pues, el menor propósito de cambiar la doctrina cristiana de Dios, sino procurar precisamente que no desaparezca junto con esta visión anticuada" (HD, 79).

b) *Del "fondo de nuestro ser" a la "santidad" del mundo*

Para esta visión no-sobrenaturalista de Dios, desde la correcta, ortodoxa, pero "conceptualmente

inadecuada" definición de Calcedonia, la figura de Cristo sugiere la convicción de que "Jesús era en realidad el Dios omnipotente paseándose sobre la faz de la tierra bajo un disfraz de hombre"; es decir, Él también "venía de fuera" sugiriendo la idea de cierta sustancia divina "sumergida en la carne para que ésta la recubra cual chocolate o papel plateado" (HD, 114-5). Quizá convenga afirmar que la "visita" de Dios a la tierra, por medio de "su Hijo", es mítica como un cuento de hadas. Una tal imagen de Cristo sólo podría sobrevivir como mito. Aunque "la armazón mitológico-metafísica" puede proporcionarnos una cristología ortodoxa, la verdad es —según Robinson— que el Nuevo Testamento "nunca dice, pura y simplemente, que Jesús era Dios" (HD, 120); claro que, por la Resurrección "Dios se entregó plenamente, completamente en el hombre Cristo Jesús" (HD, 123). Y aunque Jesús lleve a Dios en plenitud, nunca dice que *es* Dios. En verdad, repitiendo a Tillich, cuando Jesús ama hasta el fin, se une *al fondo de su ser* (HD, 125), donde Él y el Padre son uno y uno está en el otro. A su vez, este ser (Cristo) *enteramente para los demás* ("el hombre para los demás") *es* la verdadera trascendencia, al menos la trascendencia no-mitológica. Y así Cristo no es una "mezcla" de natural y sobrenatural (dice Robinson, con una torpeza teológica apenas creíble) sino el *más allá* en el centro y fondo de nuestra vida (HD, 129); entonces la Redención no es una suerte de "transacción" y "rescate" mitológico (el de un Ser que "descienda" de "arriba" como un *deus ex machina*); desgraciadamente, el lector de Robinson se queda sin saber en qué consiste. Al menos se entera de que la unión-en-el-amor como Fondo de nuestro ser, es el *cielo*; y la unión-en-la-alienación con el

Fondo de nuestro ser, es el *infierno* (HD, 132-3). Pero todo esto sólo tiene sentido en la *secularización* total del Cristianismo y fuera de la equívoca y mitológica esfera de lo religioso. Luego es menester afirmar un Cristianismo no religioso.

En tal caso, "lo religioso", que siempre se presenta como lo contrario al "mundo", a lo "secular", es mitológico y no-cristiano. Esto cambia, para Robinson, totalmente el sentido del culto por un lado y de la plegaria privada por otro. El lugar sagrado, lo religioso, es lo que no es común (profano); en la Eucaristía, dominada por esta actitud religiosa, no es comida sagrada sino "servicio religioso", a espaldas de la comunidad y del mundo. En cambio, el culto cristiano no es un retirarse desde lo secular a la esfera de lo religioso, sino un abrirse a Cristo en lo común, en lo profano, en el mundo (HD, 143). Tampoco la liturgia es un rito "religioso", sino la proclamación de lo sagrado en lo común. No hay, pues, un venir de "fuera" o un "bajar" desde "lo alto", sino un abrirse-para-los-demás; no es trascendencia mitológica, sino trascender *en*, es decir, en la línea de la inmanencia del "mundo". Tal es un culto sin religión (Bonhoeffer) que ha de suprimir todo cuanto separa al santuario de la sociedad dejando que toda la liturgia "hable el lenguaje del mundo que ha de ser transformado" (HD, 146). Por eso, si la Iglesia quiere salvarse de su total ruina, "debe descubrir y establecer una concepción diferente del culto «en una ausencia total de religión»" (HD, 148).

Tampoco debemos acudir a la Iglesia para "hallar" en ella a Dios, ni debe pensarse en la plegaria privada como mera des-vinculación del mundo. Aunque superficialmente y con muchas aclaraciones, Robinson no desecha todo el bien que puede

hacer la oración contemplativa; en realidad declara no ser un "experto" en plegaria, y manifiesta el complejo de inferioridad que sentía ante los que saben orar que, para él, son expertos en oración. Como él no es del "tipo orante", ve el Seminario como un "verdadero laboratorio para la plegaria" (HD, 151), de lo que hemos vivido porque nada era propuesto en su sustitución; ahora que se percibe la insatisfacción, ha llegado quizá la hora de una "espiritualidad laica", algo "más terrestre", algo "nuevo", ya no "medieval"; esa oración no ha de ser posiblemente un "camino de perfección", sino una *penetración en el mundo* para que, a su través, nos dirijamos a Dios, y no una "retirada" del mundo para "subir" hasta Él que está "en lo alto". Tal sería el ritmo de la vinculación-desvinculación en la cual privaría el *hacer* sobre la contemplación. En verdad, la ineficacia de esta última sería sustituida por este vago "salir al encuentro"; en todo caso, el "retiro" vendría después, no antes, de la plegaria. Así, la plegaria que viene desde el Fondo de nuestro ser es *disposición*... Con una vaguedad enervante, Robinson cree que la "meditación" puede ser una suerte de "experimento de laboratorio" (HD, 164); por eso la plegaria debería partir nada más que del "instante de gracia" que nos induce a rezar (HD, 165), momento de "liberación" en total ausencia de religión.

c) *El "amor" y una nueva "ética de situación"*

En semejante perspectiva, así como debe desecharse la imagen de Dios como el que viene "de arriba" y "desde afuera", del mismo modo debe considerarse la moralidad como dependiente de

normas que "nos bajaron ... del cielo". Esta moralidad que viene de "lo alto" (Moisés recibiendo las Tablas de la Ley y nosotros, por eso, recibiéndolas de segunda mano) ya ha entrado en crisis, según Robinson; y la revolución que conlleva ya ha estallado. Y como esto es un hecho que Robinson no discute, "el vendaval de semejante revolución se ha trocado en un temporal. Nuestra única tarea consistirá, pues, en fijar correctamente su relación con la revolución" (HD, 172). Robinson no se arredra ante las advertencias de los partidarios de la objetividad moral, a las que llama "consternación vocinglera", y afirmado más fuertemente que nunca en la secularización de Bonhoeffer, declara que hoy el cristianismo se identifica con la "vieja moralidad tradicional", lo cual no tendría importancia *si* esa moralidad fuera cristiana. Es decir que Robinson, sin prueba alguna, sin citar textos ni fuentes de ninguna especie, declara que la moral enseñada tradicionalmente por los doctores de la Iglesia no es ni ha sido nunca cristiana porque ha sido supranaturalista, normativa y objetiva, con objetividad de valor universal. Es evidente que Robinson no conoce las fuentes de la moral en los doctores cristianos pues, si las conociera, no podría afirmar que "la relación suprema de esta manera de pensar es, sin duda alguna, el *corpus* de la teología moral del catolicismo romano, magnífico en su consistencia monolítica. Pero es una manera de pensar que informa e incluso enturbia la totalidad de la enseñanza ética de la Iglesia" (HD, 173). Porque lo que Robinson exige es la anulación de una moral asentada en la noción de bien que "nos viene" de Dios; la de la ley natural como una norma objetiva e inmutable en su esencia y, sobre todo, sobrenaturalista. Rechazados estos caracteres de una moral

supuestamente no-cristiana, es menester reinterpretar tanto la indisolubilidad del matrimonio, por ejemplo, como la inmutabilidad de las leyes de Dios. Respecto de lo primero, para Robinson, la tradición piensa que tras las relaciones empíricas "existen realidades invisibles", y a esa categoría pertenece el matrimonio, cuya esencia "es una realidad metafísica o cuasi física, constituida por el sacramento, que perdura con absoluta independencia de la calidad real de la relación personal que une a los esposos..." (HD, 175). Esto sería la consecuencia de la visión "sobrenaturalista" de la vida, y hace imposible el divorcio. El matrimonio, sostiene aviesamente Robinson, no sería meramente indisoluble, sino "indeleble". Volveré sobre esto.

No conforme con esta afirmación, Robinson pretende que la indisolubilidad del vínculo matrimonial no tiene base alguna en el Nuevo Testamento. Por otra parte, esta posición "sobrenaturalista" y, por tanto, dependiente de una visión "mitológica" de Dios, se funda "en el carácter absoluto de los mandamientos o ley de Dios". Pero estas razones sobrenaturalistas han sido ya suprimidas, "carecen de fuerza" y de significación *para todo el mundo*. En consecuencia... esta ética sólo destinada al hombre "religioso", tergiversaría las enseñanzas de Cristo, y quienes sostienen la indisolubilidad (y toda la visión sobrenaturalista) son "legalistas", es decir, los *fariseos* de hoy. Los moralistas cristianos que "aplican" la norma al caso particular, son los fariseos, para quienes vale más "la ley" que el hombre concreto. Este sofisma supone que la moral católica, por ejemplo, es heterónoma porque deriva "de fuera" sus principios, como hacían los fariseos (HD, 178, 181, 187). Entonces hay que buscar, con Tillich, en el fondo de nuestro ser —es decir, den-

tro– una ética no reservada solamente a los cristianos y a los "religiosos", ética que se hunde en la *situación* concreta singular, para la cual la única norma es el *amor*. Esto permitiría una "neocasuística" que repudia todas las prescripciones ... menos el amor. Esta moral de situación radical aventa el hecho de que pueda haber cosas que siempre sean malas, pues el único mal es "la falta de amor". Para esta "nueva moralidad", el único mandamiento es el del amor, interpretando con grave agravio para San Agustín su célebre frase, *dilige et quod vos fac* (HD, 190) porque sirve para justificar que basta *sentir* esa interna "teonomía" para ser enderezados a lo trascendente "en un mundo sin religión". Este camino es el encuentro con el otro y es, también, la necesaria aparición de una Iglesia cada vez más *laica* (HD, 217).

II

a) *La imagen de Dios*

Lo primero que parece repugnar a Robinson es la "imagen" de Dios como viniendo de "lo alto", elevándose al Cielo, "bajando" para salvar al hombre, existiendo después "a la derecha" del Padre; este lenguaje sería, para él, un verdadero estorbo, y aunque por una suerte de abstracción los hombres siguen viviendo de esta imagen aunque saben que no tiene sentido físico, sino "espiritual y metafísico", es menester terminar en lo posible con este lenguaje mitológico y antropomórfico; de todos modos, esta noción de un Dios "fuera" es derribada de hecho por la ciencia y la técnica. Robinson pone de manifiesto una ignorancia inconmensurable de la

naturaleza del hombre, pues en virtud de la unión sustancial de alma y cuerpo, la actitud religiosa del hombre no puede ser sino *figurativa*; y cuando, por un deseo arbitrario de "espiritualizar" (que en realidad es deseo de "intelectualizar" abstractamente) la imagen de Dios, se trata de eliminar toda figura sensible, se cae en abstracciones religiosamente nulas. Del mismo modo, si se pretendiera una imagen de Dios estrictamente identificada con un ente material, se caería en un fetichismo muy primitivo. Ni angelismo ni animalismo. Toda imagen de Dios (y la historia de las religiones corrobora lo que digo) supone una *representación sensible* por medio de la cual el mundo sensible se carga de significación espiritual. A su vez, esta imagen sensible, por lo ya dicho, es simbólica, y muestra que la relación del hombre con Dios es relación del cuerpo y del espíritu, de la totalidad del hombre. Por eso, aun cuando en el Antiguo Testamento se prohíbe la representación de Yahvé que se comunica con el hombre por la palabra, como dice Brunner, "tampoco se debe olvidar que la palabra está esencialmente ligada a lo sensible y que no puede prescindir de expresiones figuradas. Si se pretendiera eliminar totalmente el lado sensible, nos veríamos reducidos al silencio".[2] Por otra parte, en el Cristianismo, la Encarnación del Verbo, como anota el mismo Brunner, ha resuelto la peligrosidad de la imagen (que tiende a identificarse con la mera materia) manteniendo su absoluta necesidad, pues la representación del Señor —verdadero Dios y verdadero hombre— permite, en virtud de su humanidad, la representación "antropomórfica" sin que sea, por ello,

[2] *La Religión*. Traducción de A. Ros, Herder, Barcelona, 1962, p. 165.

mitológica. Por consiguiente, en virtud de la encarnación del espíritu del hombre, será siempre imposible no pensar y representar a Dios como "en lo alto" y aun como siendo "fuera". Por otra parte, lo de "fuera" como imagen, como enseguida veremos, en modo alguno suprime, sino que reafirma el modo de íntima presencia de Dios en la creatura. ¿Acaso el mismo Señor, por ejemplo, no dice a Pilato que no tendría poder alguno "si no te hubiese sido dado "de lo alto"? (Jn. 19, 11). El Señor utiliza pues lenguaje "mitológico" (como dice Robinson) porque es hombre, y de otra manera nadie lo hubiese comprendido. Está bien decir que Dios está "en lo alto", como está igualmente bien juntar las manos para orar, elevar los ojos al Cielo (como hizo también el Señor) y así sucesivamente. Robinson manifiesta una casi increíble ignorancia de la naturaleza humana, una utilización puramente "material" de las expresiones simbólicas y, en todo, una superficialidad total, quizá proveniente de un ingenuo empirismo.

El fin del "teísmo" proclamado por Robinson y el progresismo contemporáneo, no es sustituido con nada, porque, eliminadas las representaciones simbólicas de "lo alto", de la "diestra" y otras semejantes, en virtud de la encarnación del espíritu humano que requiere la representación sensible, solamente se le ofrece un *vacío*. Por eso, la contraposición de "lo religioso" y de lo cristiano es también absurda e imposible: ante todo, porque lo religioso es una dimensión constitutiva del hombre (dependencia y religación del hombre con la Causa Suprema), y lo cristiano no es sino la Persona de Cristo (esencia del Cristianismo), que supone la naturaleza humano-religiosa. Aunque, como sabemos, no todo lo religioso es cristiano, la *religatio*

natural ha sido supuesta por Cristo Salvador. Luego lo cristiano contiene eminentemente la religiosidad humana y la lleva a su plenitud; precisamente porque no existe Gracia sin naturaleza, y porque la Gracia cura a la naturaleza también en cuanto naturaleza, lo religioso logra su plenitud en lo cristiano. Contraponer religión y cristianismo equivale a contraponer naturaleza y Gracia. Por fin, aclaremos con respecto a un Dios que viene de "fuera", que la expresión "de fuera" es invento de Robinson, y no ha sido utilizada jamás en las Escrituras.

b) *No mas "El que es", sino "el Fondo de nuestro ser"*

Desvalorizada la imagen tradicional de Dios, rechazada la idea de trascendencia pues el "más allá de" es también un exteriorismo mitológico, y rechazado también el valor de la argumentación metafísica en la Teología, los caminos que quedan son muy pocos y muy pobres. Ante todo: la filosofía y la teología especulativa son presentadas como la "armazón mitológico-metafísica" y, por consiguiente, el obispo Robinson —que pone en evidencia una ignorancia casi total de la metafísica y la teología tradicionales, a las que, sin conocer, rechaza— no tiene con qué sustituirlas. Por eso su "teología" debe resolverse (y disolverse) en una utilización primaria de las Escrituras; es una suerte de "escriturismo", si se me permite la expresión. Por esa razón la distinción que Robinson hace entre la fe y la "expresión de la fe" casi carece de sentido, porque la *expresión*, hasta ahora inadecuada, debe acudir a conceptos filosóficos, y en este caso de una pobre o pésima filosofía. Dicho en otras palabras,

es ineludible un modo de expresión de la fe y, por consiguiente, cierta "armazón" racional. Lo que Robinson rechaza, debe volverlo a introducir por la ventana.

Esta "ruptura con el pensamiento tradicional" que supone el abandono de una teología tradicional y su creencia de un "cielo localizado", le hace caer en puerilidades metafísicas, particularmente respecto de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Estas pruebas suponen que "Dios tanto podría existir como no existir" (sostiene Robinson) y que semejante Dios, al cabo de la argumentación, aparece como "un ente o ser «fuera»" (HD, 59). Tal ente no sería Dios, sino un mero "pedazo de existencia". Entonces lo mejor es decir (con Tillich) que Dios es *el Fondo de nuestro ser*. Robinson ignora que las pruebas tradicionales no suponen que Dios podría existir o no, sino que la contingencia del ser participado pone a la inteligencia en el horizonte del *Ipsum esse subsistens* y que esto no es un "fuera de", sino lo más íntimo del ser finito en cuanto *efecto*. Por tanto, al cabo del argumento no aparece Dios como un ser "fuera", sino como la causa *in causando* del *esse* mismo del efecto, y, por eso, no "fuera de" sino produciendo lo más íntimo del ente finito. Dios en cuanto causa es, sí, el *fondo* de todo ser finito, siempre que por tal se entienda la presencia de la causa agente en el efecto, que, precisamente por su modo de presencia, no se confunde ontológicamente con él. ¡Es, pues, innecesario comentar la expresión de que el Dios al que llegan las cinco vías es "un pedazo de existencia"!...

Eliminado así el Dios de Moisés y de los metafísicos (*El que Es*) por su carácter mitológico, por su reducción a la categoría de ídolo, es menester

sustituirlo con algo. Y, en efecto, el tal algo no es otra cosa que el vago, impreciso y pretendidamente sugeridor *Fondo de nuestro ser* de Tillich. No se me pida que precise lo impreciso, que aclare lo que de por sí es oscuro y que distinga lo indistinto: el llamado "Dios en profundidad" no es un Ser totalmente otro (HD, 85), sino cierta "infinita profundidad y el fondo inagotable de todo ser". La "infinita profundidad" no dice absolutamente nada, y mucho menos si equivale al "fondo inagotable de todo ser", porque semejante "fondo" sería inagotable precisamente porque ningún ente —en cuanto participado— agota el acto de ser; y si no lo agota el ser lo trasciende y la totalidad del ente es causado. Luego el "fondo inagotable" menta al ente en cuanto efecto, y por eso remite al Ser que es su propio acto de ser que es, precisamente, el ídolo que Robinson, Tillich y Bonhoeffer acaban de expulsar. Imposible mayor incongruencia, que se presenta como una serpiente que se come a sí misma por la cola. Y entonces, la palabra Dios (para Robinson) significa "la profundidad última de nuestro propio ser", con lo cual caemos en la cuenta de que no podemos decidir si semejante Dios se distingue ontológicamente de la creatura. Este "fondo" que sustituye al Dios de Moisés y de los filósofos cristianos viene a comportarse como un ídolo sustitutivo. Quienes acuden a la mitología no son la Escritura, ni los Padres, ni San Agustín, ni Santo Tomás, sino Tillich, Robinson y los progresistas, porque nada más seguro, para caer en la mitología y la mitomanía, que intentar la sustitución de las verdades esenciales de la tradición. Quienes tenemos formación filosófica debemos hacer un esfuerzo doloroso para no reaccionar frente a expresiones como

la "categoría de Dios", "experiencia en profundidad" y otras semejantes.

Ahora, gracias a la *Teología Sistemática* de Tillich y a los libros de Robinson, entre otros, nos hemos venido a enterar de que Dios no ha sido ni es "íntimo", sino "exterior"; que la representación sensible y simbólica de Dios (normal en el hombre en cuanto hombre) de veras nos muestra a un Dios que "sube" y que "baja", siempre "fuera" o de por "fuera". Semejante Dios de "fuera" y semejante interpretación de la doctrina tradicional no resiste el menor análisis. Estos "teólogos" confunden el contacto de la cantidad dimensiva, propio de la presencia de un ente físico, con el contacto virtual propio de la presencia de un ser espiritual. Cuando tal ser supone una virtud infinita (en cuanto Causa agente infinita) entonces es presente en todo ente, y no es "fuera" de todo ente. Si Dios es la Causa agente en cuanto creador del *esse* del ente físico finito, Él está íntimamente unido con el efecto. Como lo ha dicho Santo Tomás: "puesto que Dios es el Ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio (...) Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven (...) síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es *lo más íntimo* de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que (...) es principio formal de cuanto en ellas hay. Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas".[3] Esta presencia ontológica de Dios a su creatura (no de "fuera", sino íntimo) no

[3] *Suma Teológica*, I, 8, 1; cf. *Contra Gentes*, III, 68.

supone una presencia noética o cognoscitiva, y por eso, porque Robinson no lo sabe, no comprende las vías para probar su existencia; las vías o pruebas de la existencia de Dios *deben* demostrar su existencia "a posteriori", y aunque "a posteriori" lo sepamos, lo que sabemos, ya en el plano metafísico, mucho más, como veremos, en el plano sobrenatural, es que Dios no es "de fuera", sino *illud quod es magis intimum cuilibet*. Entonces ¿contra qué ídolo combaten Tillich y Robinson, Combaten contra un ídolo inexistente, y proponen, en lugar de Dios trascendente-íntimo, un verdadero ídolo fabricado por su pésima filosofía.

c) *Jesús ¿es Dios?*

Como los "instrumentos conceptuales" para explicar y exponer el dato de la fe son inadecuados, como declara Tillich, es necesario que los representantes de un Evangelio sin cristianismo (tradicional) y de un cristianismo no-religioso ni sobrenaturalista utilicen otros instrumentos conceptuales en sustitución de los antiguos. Por eso, ante el misterio de las dos naturalezas de Cristo, a Robinson no se le ocurre nada mejor que decir que la insistencia en el tema de las dos naturalezas ha producido la impresión del agua y del aceite con predominio de uno y otro alternativamente (HD, 113). De modo que, dejando sin explicar lo que la Teología había expuesto doctamente con "instrumentos conceptuales inadecuados", Robinson está huérfano de instrumentos conceptuales, que son menos que inadecuados porque no existen. Y así cae nuevamente en la ingenuidad de decir que el Cristo en el cual creemos (nosotros los "beatos" religiosos) "viene

de fuera", como quien hace un "viaje por el espacio y llegó a nuestro planeta en forma de hombre" (HD, 114). Claro, así la imagen de Cristo se vuelve mitológica por obra de Robinson, no de la tradición; y es lógico que este buen representante del progresismo no-teísta termina por preguntarse quién es Cristo, no para todo hombre, sino *para nosotros* (es decir, para él). Quizá la mejor respuesta sea la afirmación de Robinson de que el Nuevo Testamento "nunca dice, pura y simplemente, que Jesús era Dios" (HD, 120). Cuanto más, "Jesús era la expresión completa, el Verbo, de Dios" (HD 121). Dios reivindicó a aquel hombre por la resurección; "Dios se entregó plenamente, completamente en el hombre Cristo Jesús" (HD, 123); pero lo cierto para Robinson es que "Jesús nunca pretende ser Dios en persona". Como se ve, el problema se pone cada vez más grave, ya que Robinson, suavemente y sin estridencias, produce la impresión de que puede dudarse de que Cristo sea Dios; en cuyo caso (y me eximo de ello para no repetir lugares comunes de la investigación escriturística) habrá simplemente que citar los numerosos textos en los cuales hay una explícita declaración de que Jesús es Dios.[4] También aquí se desliza un gravísimo problema respecto de la Trinidad, pues si Jesús era solamente "la expresión" de Dios-Padre, y por eso quienes lo rechazan, rechazan al Padre (HD, 123), se debe

[4] Aunque sea completamente innecesario para los conocedores de las *Escrituras,* los principales textos en los cuales Jesús se presenta a Sí mismo como Dios son los siguientes: *Cristo uno con el Padre e igual a Él:* Mt. 11, 27; Lc. 10, 22; Jn. 1,1; 5,8, 10,30; 14,9; 16,15; 17,10; 20,28; Flp. 2,5 ss; Tit. 2,13; Hech. 1,8; I Jn. 2,23; 5,10; *Dios unigénito:* Jn. 1, 18; *Dios que rescató a su Iglesia por la sangre:* Hech. 20,28, etcétera.

pensar que Cristo no se *identifica*, es decir, no es *uno* con el Padre.

Entonces, ¿quién es Cristo? Muy simple: ahora, en sustitución de los misterios negados y de la expresión de los mismos en la Teología tradicional (la "armazón teológica metafísica"), debemos esperar que la respuesta a semejante pregunta sea más profunda, más rigurosa, más evangélica. Cristo es el "hombre para los demás". Robinson agrega: "y esta «nueva vida en el ser para los demás debido a la participación en el Ser de Jesús» *es* la trascendencia" (HD, 127). De pronto, el Obispo anglicano parece afirmar —por fin— que Cristo es Dios cuando agrega: "Cristo es hombre perfecto y Dios perfecto —no como una mezcla de aceite y agua, de natural y sobrenatural—, sino como la personificación, por la obediencia, del «más allá en el centro de nuestra vida», de la trascendencia del amor" (HD 129). La desilusión del lector es máxima después de cuanto había esperado: un Ser, aunque sea el mismo Cristo, *no es* Dios sólo porque sea personificación —por obediencia, no por unicidad ontológica— de aquel vago "Fondo de nuestro ser"; para colmo, la trascendencia es eso mismo, y consiste, también, como en algunos existencialistas, en el ser-para-los-demás. Lo cual es un modo de decir que la trascendencia es la inmanencia y, por eso, si Cristo es "el hombre para los demás", en cuya virtud es Dios, entonces ese vago ente de que habla Robinson ni es Cristo ni es Dios. Después de leer estos lamentables textos, nos quedamos con una imagen vaga, empobrecida y blasfema de Cristo que nos hace recordar algunos textos de los gnósticos. Un nuevo mito ha sido formulado en sustitución del misterio cristiano: el del Hombre-para-los-demás. Todo lo cual implica, como es claro, que la distin-

ción fundamental entre natural y sobrenatural ha desaparecido, pues lo "supra-natural", como dice Robinson en lenguaje confuso (porque lo supranatural no es lo sobrenatural en estricto lenguaje teológico) es el verdadero origen de nuestro lenguaje simbólico-mitológico. Se ha llegado aquí a una confusión máxima, resultado, sin duda, de esta autotilada "teología genuinamente laica" (HD, 53).

d) *De la negación de la oración a la ética de situación*

¡Qué paradoja! Combatiendo la imagen mitológica de un Cristo que viene de "fuera", que "baja" de lo "alto" para salvar a una suerte de insecto caído en un recipiente con agua del cual lo extrae con un dedo ... hemos venido a dar a una idea de Cristo verdaderamente extrínseca, pues no se ve cómo realizar, en concreto, este ser-para-los-demás. Previamente al acto de trascendencia hacia los demás es preciso que Cristo sea interior, sin confundir su "venida" (como hace Robinson) con un modo de presencia por contacto de la cantidad dimensiva (como enseña Santo Tomás, y propio de los seres puramente corpóreos); sin duda que Cristo *viene* al hombre, pero no por modo de exterioridad corpórea sino por modo de inhabitación en él por la Gracia; de ahí que San Agustín dijera: "En el hombre interior habita Cristo, y en el hombre interior será renovado según la imagen de Dios".[5]

Con semejantes supuestos, es lógico que en esta interpretación del misterio cristiano sufren una alteración sustancial la liturgia y, en general, la ora-

[5] *In Ioannis Ev.*, t. 18,10.

ción y la vida moral. Respecto de la primera, cuando el culto se libera de lo religioso, pasa a ser una suerte de "escenificación" con "atuendo cristiano"; la oración, tomada en general, no puede ser "retiro" del mundo y contemplación sino lo contrario, es decir, compromiso con el mundo y acción. Los orantes contemplativos reciben la detestable calificación de "expertos en oración", rebajando la plegaria al grado de una cierta técnica. La "espiritualidad laica" de Robinson manifiesta una incomprensión total de la plegaria cristiana y sugiere una primacía del hacer, desde el momento en que la mejor oración no será otra que el abrirse al ser para los demás. Esto supone la eliminación del "espacio sagrado" de la oración y una primacía de la acción que ya nada tiene de evangélico. Esta confusión total pueda comprobarse en muchos textos como el siguiente: "Mi experiencia personal es que estoy rezando de veras por la gente, agonizando con Dios por ellos, precisamente *cuando* salgo a su encuentro y realmente les doy mi alma entera (HD, 159); en cambio, la oración contemplativa "no me parece ser precisamente demasiado eficaz en la práctica". El pobre Robinson busca acción y, sobre todo, *eficacia* mundana en la oración. Por eso Robinson cree, en todo caso, que *primero* es la acción "eficaz". Y agrega: "y no es sino *después* cuando se deja sentir la necesidad del retiro". Exactamente a la inversa del orden natural: el "después" aparece como una *consecuencia* de la acción, lo cual equivale a sostener un absurdo: que primero es la acción y después la contemplación. No existe hacer, y menos aún eficaz en el orden sobrenatural, sin la contemplación, es decir, sin la plegaria contemplativa y el retiro; solamente por eso, es decir, *después*, tiene sentido y eficacia sobrenatural el hacer concreto.

La oración supone el amor contemplativo, el compromiso total con Dios y el desasimiento simultáneo de todo. Santa Teresa, que era maestra consumada de la oración, así lo enseñaba y practicaba, y por eso estaba a infinita distancia de ser una "experta en oración". Claro que estas reflexiones suponen la distinción entre el orden sobrenatural y el natural, que en Robinson aparecen confundidos y en algunos pasajes totalmente negada. La oración, y sobre todo lo que Robinson llama "meditación", no es entonces un mero "experimento de laboratorio", ni para orar debe esperarse el *kairós* inasible del "instante de gracia que nos induce a hincarnos de rodillas" (HD, 165) ... Esperar un momento semejante sin la contemplación, a la que se ha declarado ineficaz, corre el riesgo cierto de creer sentimentalmente haberlo encontrado cuando más lejos se encuentra el alma de la oración verdadera. En el fondo, la oración contemplativa es menos pretenciosa, es humilde, se efectúa sin sorpresivos "momentos" y puede ser el resultado de una ascesis heroica, cotidiana y silenciosa. Y, sobre todo, más eficaz en el orden de la Gracia para el orante y para su prójimo.

Semejante actitud, ya tan lejana del Evangelio cuando más pretende interpretarlo, significa la ruptura necesaria con la ley moral concebida como una norma permanente y válida en todo tiempo. Aceptar que la ley de Dios y sus mandamientos (entregados a Moisés desde "arriba" por un Dios que viene de "lo alto") son eternamente válidos, significa para Robinson la invasión sobrenaturalista de un Dios mitológico. El mejor ejemplo de esta rigidez normativa mitológica la encuentra en la Teología Moral del Catolicismo, que "enturbia la totalidad de la enseñanza de la ética de la Iglesia" (HD, 173). Sólo un legalismo farisaico ha podido pensar

que en el Evangelio la ley nos viene de "fuera"; es menester que el amor encuentre el camino *en cada situación individual*. Y de ese modo Robinson, como muchos de nuestros tercermundistas, llega a una "ética de situación" absolutamente radical, "sin ninguna prescripción, excepto el amor". Luego el valor objetivo de los actos libres no tiene sentido, y los ejemplos existentes en el Evangelio (como las palabras dirigidas al joven rico: "ve y vende lo que tienes") son interpretados como si tales ejemplos no supusieran el orden moral objetivo y trascendente a la situación. Robinson no comprende que la variabilidad de la situación no elimina el valor invariable de la ley, y en este caso, la ley del amor. Precisamente porque él reduce toda norma al amor inmediato hecho uno con la situación concreta, no puede saber ni explicarnos qué sea el amor mismo como precepto, y la "neocasuística" que él propone no pasa de ser una declaración sin sentido.

Lo verdadero es que, al desaparecer tanto la permanencia de la ley como su objetividad, queda justificado un relativismo profundamente contrario a la moral evangélica. Robinson repite, una vez más después de Kant, la acusación infundada de heteronomía de la ley en el Catolicismo. Y la verdad es que es exactamente a la inversa, porque la ley natural (que es negada por Robinson) es una evidencia no heterónoma sino *interior* en cuanto conocimiento espontáneo de la participación en nosotros de la ley de Dios. Por eso es explicable que Robinson —¡no podía hacerse esperar!— niegue la indisolubilidad del matrimonio ... en nombre del amor cristiano. Y así aparece, con aspecto serio y cristiano, lo que tantas veces hemos oído a las gentes mundanas cuando nos oponemos al divorcio y a la inmoralidad: que nosotros somos "fariseos" tratan-

do de asimilarnos a los doctores de la ley, que adheridos al sentido literal de la ley antigua rechazaban el mensaje de Cristo. Lástima que el mensaje del Señor no sea otra cosa, para los teólogos no-teístas, los cristianos no-religiosos y los orantes no-contemplativos, que una pobre e inmoral ética de situación radical. Si ésta es la interpretación que hoy debemos tener de la Iglesia para que no desaparezca del mundo, no cabe duda alguna de que sería la mejor manera de eliminarla para siempre. Pero nosotros sabemos por la fe que estos intentos por hacerla desaparecer, estrechando más y más el ámbito de la "pequeña grey", es signo del triunfo final de la Santa Iglesia Católica.

El Cristo verdadero, el de los grandes santos y de los sencillos, el que se manifiesta en los Evangelios, en la Tradición y en el Magisterio, no es ni será solamente "un hombre para los demás"; pero sí será, como lo ha sido siempre, el *Gran Estorbo*. El Inquisidor de Dostoyevski así lo intuye cuando le pregunta: "¿Eres Tú? ¿Tú?", y, tenso de rabia contenida, él, que es representante de un secularizado Cristianismo, le dice en Su cara: "¿Por qué has venido a estorbarnos?"

Sigamos, pues, adheridos, por la Fe, por la Esperanza y por el Amor, al Gran Estorbo, que es la única salvación de este mundo desquiciado.

DESACRALIZACIÓN DE LA LITURGIA

P. Alfredo Sáenz

El artículo 7 de la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* dice que "toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo Sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sacra por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia". Si la liturgia es "acción sagrada por excelencia", la desacralización de la liturgia sería en estricta consecuencia, la destrucción simple y llana de la misma, así como el atentado supremo contra lo sagrado.

Vamos a dividir nuestra exposición en tres partes. En primer lugar, expondremos de manera sucinta *lo qué es la liturgia*. Luego analizaremos lo que quiere decir *sagrado*: el concepto de lo sacro. Y, finalmente, describiremos las principales *desacralizaciones* que en nuestro tiempo están afectando el ámbito sagrado de la liturgia.

I. QUÉ ES LA LITURGIA

En toda acción litúrgica encontramos tres elementos esenciales:

— signos sensibles, instituidos por Cristo o por la Iglesia;
— tales signos son eficaces de lo que significan
— y ordenados a la santificación de los hombres y a la glorificación de Dios.

A estos tres puntos sustanciales de toda auténtica liturgia aluden expresamente las palabras del Concilio en el mismo art. 7, donde se dice que "en la liturgia los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo Místico de Cristo, es decir la Cabeza y los miembros, ejerce el culto público íntegro". Y el art. 10 concluye de manera semejante: "Por tanto, de la liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia, como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienen como a su fin".

Es decir que en la liturgia Dios santifica a la Iglesia y la Iglesia glorifica a Dios. Todo ello por medio de Cristo. El culto de la Iglesia no es otra cosa que la participación de la Iglesia en el culto que Cristo, como Cabeza del Cuerpo, rinde a Dios, en el ejercicio de su sacerdocio continuado en, por y con la Iglesia.

Reuniendo todos esos elementos, el P. Vagaggini define la liturgia como "el conjunto de signos sensibles de cosas sagradas, instituidos por Cristo o por la Iglesia, eficaces, cada uno a su modo, de

aquello que significan, y por los cuales el Padre por medio de Cristo, Cabeza de la Iglesia, en la presencia del Espíritu Santo, uniéndose a Cristo, su Cabeza y Sacerdote, por su medio rinde como cuerpo culto a Dios". Definición kilométrica, sin duda, pero no por ello menos jugosa. Por eliminación de lo prescindible, podríamos quedarnos con esta breve definición: "la liturgia es el conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia".

Cristo mismo fue una "liturgia viva". Porque en Él se conjugan maravillosamente la santificación de su naturaleza humana y el culto que como hombre tributaba a Dios Padre. Según enseña Santo Tomás, en la santificación es Dios quien mira al hombre, y en la glorificación es el hombre el que mira a Dios. Pues bien, en Cristo hay una íntima compenetración de lo divino y de lo humano, de la acción divina que santifica y de la respuesta humana que glorifica. Este doble acto: santificación y glorificación, acaece en toda celebración litúrgica. En algunos sacramenos, es cierto, predomina más el aspecto santificante; en otros, el glorificante. Pero en todos coexisten ambos elementos. La Eucaristía, que constituye como la plenitud de todos los sacramentos, es el ápice de la santificación del hombre y de la glorificación de Dios. Por eso la Misa es el centro de toda la liturgia.

II. QUÉ ES LO SACRO

Decimos que la liturgia es sagrada; así hablamos de la "sagrada liturgia" o de la "santa liturgia". Hemos descrito lo que es liturgia. Determinemos ahora el sentido de la palabra "sagrado", lo sacro.

Porque, como decía el Concilio en el texto precitado, "la liturgia es acción sagrada por excelencia".

La palabra "santo" se opone a aquello que es corriente, común, habitual. Así, entre los griegos, el trozo de tierra sobre el que se edificaba el templo era un lugar entresacado del resto del terreno y dedicado a los dioses. El adjetivo latino "sanctus" proviene de "sancire", que originariamente significaba la limitación de un lugar, el señalarle los límites que lo separaban del resto. Sagrado es lo distinto, lo separado del común, lo que se distingue de aquello que se llama "profano". Profano no quiere decir malo; quiere decir lo que está situado "fuera" de lo estrictamente sagrado. Sagrada es pues la cosa que se extrae de lo corriente y se dedica a Dios, entrando en cierto modo en la esfera de las cosas divinas. No me demoro en el análisis de esta palabra porque ya lo ha hecho magistralmente Pieper en un artículo que envió a la Revista *Mikael* (Nº 2) bajo el título "Sacralidad o desacralización".

Pero ¿qué es propiamente lo sagrado? No conozco sobre ello análisis más notable que el elaborado por Rudolph Otto, autor protestante, en su libro *Das Heilige*. Tomando distancia de los errores que provienen de su cosmovisión religiosa, rescatemos lo rescatable, que es mucho, y muy hermoso.

Otto, como buen protestante, intenta acceder a lo sagrado no tanto definiendo lo qué es en sí, cuanto tratando de describir fenomenológicamente lo qué se experimenta ante lo sagrado, el sentimiento de lo sagrado. Es muy difícil expresar de una manera adecuada el contenido de dicho sentimiento. En líneas generales, lo sagrado se le manifiesta como algo "tremendum" al mismo tiempo que "fascinans", tremendo y fascinante al mis-

mo tiempo. En presencia de lo sagrado, uno siente su propia pequeñez frente a tanta grandeza, y a la vez atractico encandilante. Analicemos estos dos aspectos.

Ante todo, lo sagrado es lo "tremendum". Lo primero que sentimos frente a lo sagrado, frente a Dios, a lo sacro, es decir lo que es relativo a Dios, o es de Dios, lo divino, es un cierto temor, un temor muy especial, porque es un temor religioso; temor que ninguna cosa creada, aun la más amenazante y poderosa, es capaz de inspirar en el mismo grado.

Este sentimiento de temor dice relación con la "majestas" divina. Dios es majestuoso, es majestad, y nosotros somos pequeños, miserables. Dios es fuerza, poder, preponderancia absoluta; delante de Él no somos sino simples "creaturas". Frente a su majestad, nuestra creaturidad, fundamento último de la humildad religiosa; sentimiento de esencial dependencia de quien no es sino creatura, sensación de dependencia absoluta en relación con la soberanía absoluta. De ahí el ambiente de "solemnidad" que normalmente rodea a lo sacro, lo cual no es sino el eco del propio anonadamiento frente a la "majestad" del Todopoderoso. La solemnidad es la respuesta de la creatura que ha comparecido ante lo "misterioso", lo admirable, lo que deja estupefacto por su grandeza y majestad, por su inefabilidad.

Pero esto no es todo. El temor ante lo sacro no es sólo la actitud que brota de la toma de conciencia de la propia creaturidad. Es también el efecto de otra experiencia interior: la de saberse pecador. Porque lo sacro se manifiesta a la vez como "lo santo", lo eminentemente santo. Es lo que sentía Isaías cuando, en presencia del Señor, no supo sino

exclamar: "Sanctus, sanctus, sanctus". Frente al Sacro, al Santo, ponderamos nuestra profanidad pecadora. "Tus solus Sanctus, Tu solus Dominus", se dice en el Gloria de la Misa.

En segundo lugar, sagrado es lo "fascinans". Pues lo sagrado no sólo es aquello que provoca el temor sacro, la sensación de inefabilidad, de solemnidad, sino también lo que tiene el poder de fascinar, de atraer, de cautivar. Lo sagrado es atractivo, fascinante. La cosa no deja de ser notable: el ser creado que tiembla ante la omnipotencia de su Creador, el pecador que experimenta la infinita distancia que lo separa del Santo, se siente al mismo tiempo entrañablemente atraído hacia Él, experimentando incluso el deseo de unirse con Él. Lo sagrado seduce, rapta, se apodera del alma hasta producir en ella una suerte de embriaguez mística.

Por eso lo sagrado es objeto de deseo, de búsqueda, de posesión. Y por eso también el contacto con lo sagrado procura una felicidad inaudita, de tal naturaleza que no se puede expresar ni hacer comprender en qué consiste; sólo se la aborda en la experiencia gozosa. "Lo que ni ojo vio, ni oído oyó". Es el "entusiasmo", en el sentido original de la palabra, es decir el "en-diosamiento". Cuando el alma quiere balbucir su experiencia, se ve obligada a desechar las imágenes y sólo le resta un recurso: las expresiones negativas. Y así habla de lo "inmenso", lo "infinito", lo "inefable", lo "incomprensible", única manera de expresar, aun advirtiendo la total inadecuación de los términos, la grandeza fascinante de lo sacro. Fascinante: plenitud de sobrehumana felicidad que deja entrever la presencia de lo sagrado. cuyo contacto invade el alma de una paz indecible.

Tal sería en pocas palabras la experiencia de lo

sacro. Una rara mezcla de temor y de deseo. *Mysterium tremendum et fascinans*, repulsión y atracción, maravillosa armonía de contrastes, no exento de un elemento estético, de sublimidad estética. San Agustín lo expresó de manera admirable: «*Inhorresco et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum*». Si obviamos uno de los dos aspectos, diluimos la experiencia de lo sacro. Si para nosotros lo sacro es sólo lo temible, caemos en una actitud de tipo jansenista, de huida ante el repudio que nuestra omnímoda miseria provoca de parte de Dios; si para nosotros lo sacro es tan sólo lo fascinante, estamos de hecho rebajando lo divino, poniéndolo a nuestro nivel. Inhorresco et inardesco.

II. ATENTADOS CONTRA LA SACRALIDAD DE LA LITURGIA

La liturgia, que es, como decíamos al comienzo, "acción sacra por excelencia" sufre en la actualidad un grave atentado precisamente contra el carácter sacral que la tipifica. Lo podemos advertir en diversos niveles.

1. Contra el aspecto glorificante

Hemos dicho que la liturgia se orienta hacia dos fines esenciales: la santificación del hombre y la glorificación de Dios. Lo primordial es en ella la glorificación de Dios. Aun su capacidad de santificar se ordena a la glorificación de Dios. Ya lo decía San Ireneo: "Gloria Dei, homo vivens". La gloria de Dios es el hombre santo, el hombre que vive

movido por el Espíritu Santo. Es decir que la santificación del hombre no es algo que termina en el hombre, sino que se subordina a la gloria de Dios, es un homenaje a Dios, un canto a la gloria de Dios. Por eso la liturgia es, antes que nada, la glorificación de Dios.

Pues bien, en nuestros días se atenta gravemente contra esta ordenación primordial de la liturgia, rebajándola al plano meramente sociológico. Esto se advierte de manera peculiar en el ámbito de los sacramentos. Algunos autores y algunas experiencias tienden a diluir el aspecto vertical, glorificante, de los sacramentos, en pro de lo temporal, de lo histórico. Y así, por ejemplo, cuando se habla del Bautismo, se insiste en su aspecto de "incorporación a la comunidad", omitiéndose o, al menos, infravalorándose su carácter de "configuración a Cristo crucificado", gracias a lo cual el niño, liberado de la tiranía del demonio, se hace capaz de glorificar a Dios. Veamos cómo lo explica un autor de esta tendencia, el P. Juan Luis Segundo: "Cuando se bautiza a un niño, dice, el ritual prescribe unas oraciones para echar al demonio de la criatura. Molesta tanto eso, que yo conozco sacerdotes que suprimen esos exorcismos o los dicen en latín para que no se entiendan. ¿Por qué, en una comunidad cristiana viva y real, no ensayar una tercera posibilidad: nombrar, con nombre y apellido, a ese demonio que se pretende expulsar? ¿Por qué no, si se trata de un demonio histórico? ¿De una fuerza que lucha históricamente con la fuerza del amor que Cristo trae? Si se trata de una criatura pobre, por ejemplo, ¿por qué no decir: «Sal, espíritu inmundo del capitalismo, de este niño para que entre en la sociedad como una esperanza creadora, y no como un peón más»? Y si se trata de un rico, ¿por qué

no decir: «Sal, espíritu inmundo del lucro, de este niño para que en adelante pueda tener relaciones humanas y no cosificadas con los demás hombres»... ? Y, por supuesto, atenerse a las consecuencias. Simples ejemplos de la manera cómo un sacramento puede y debe ser, en una iglesia nueva, desideologizada: una celebración y una preparación de la liberación histórica" (Cf. *Fe cristiana y cambio social en América Latina.* Sígueme, Salamanca, 1973, pág. 208).

En el sacramento de la Penitencia, para poner otro ejemplo, se subraya excesivamente la "reconciliación con la Iglesia" mientras se deja en un cono de sombra aquello que es primario en este sacramento, cual es la reconciliación personal con Dios ofendido, a quien se glorifica con esta actitud.

La Eucaristía es considerada como un "encuentro de hermanos", reunidos en torno a una mesa común, más que como el acto supremo de la glorificación de Dios —por Cristo, con Cristo y en Cristo, te damos a Ti, Dios Padre Todopoderoso, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria—.

Todas aquellas afirmaciones, si se las entiende bien, son verdaderas: el Bautismo es "incorporación a la comunidad", la Penitencia es "reconciliación con la Iglesia", la Eucarístía es "encuentro entre hermanos". Pero pasan a ser erróneas cuando se omite el otro aspecto de la realidad sacramental, que es en el fondo el más importante: la relación con Dios, el culto y la glorificación de Dios. La verdad no admite parcializaciones. Silenciar un aspecto —y en este caso el más importante— es falsear la realidad de las cosas.

2. Contra el aspecto santificante

La liturgia, decíamos, se ordena a la glorificación de Dios pero también a la santificación del hombre. Participamos en el culto no sólo para honrar a Dios sino también para ponernos en contacto con Él, para llenarnos de Dios. Sobre todo la Misa, que es el momento culminante de toda la liturgia, constituye la fuente suprema de toda santificación.

Ahora bien, ocurre con frecuencia que el que va a Misa no lo hace con una actitud receptiva. Su disposición es más bien la del que va a actuar, a hablar, a comunicar, no tanto la de quien va a recibir. La gracia es un don que se recibe, no un botín que se conquista. Hoy predomina una suerte de pelagianismo espiritual. El influjo del espíritu prometeico, tan característico de nuestro tiempo, y que encuentra su expresión más acabada en el marxismo, se hace sentir en el interior de la Iglesia. Hoy el hombre es proclive a creerse salvador del mundo y de sí mismo; cree que gracias al progreso de la técnica va a construir el soñado paraíso en la tierra. Esta actitud contrasta con la que se requiere para tomar parte en una liturgia que implica un don que, por así decir, viene de arriba hacia abajo; la santificación. El derramarse de la gracia divina requiere una tierra bien dispuesta. El hombre moderno no parece sentir necesidad de salvación. Tal mentalidad se va metiendo en la Iglesia.

3. Contra el aspecto contemplativo

La liturgia, precisamente por ser para la gloria de Dios, exige una cierta capacidad de contemplación. El fiel se sumerge en el culto para postrarse

delante del Santo, del Sacro. La liturgia es teocéntrica, tiene a Dios por centro, por meta. No es antropocéntrica.

Pues, bien, nuestra época está signada por una definida tendencia horizontalista. Esa tendencia atenta, de hecho, contra el sentido de la contemplación, como si el hecho de adorar a Dios gratuitamente fuera el producto de un cristianismo superado, trasnochado, una especie de "opio del pueblo", que impide a los cristianos dedicarse a tareas verdaderamente "útiles". Lo importante, se dice, no es la quieta contemplación: lo importante es el telón de fondo del obrar cotidiano, se refleja también en el ámbito de la liturgia, en el marco de los ritos. Lo que hoy se propicia es una liturgia en constante evolución. Evidentemente, tal actitud de espíritu no ayuda para nada a la contemplación. El que quiere contemplar debe "repetir" las mismas cosas, volver sobre ellas, "rumiarlas", sólo así podrá profundizarlas, penetrarlas más y más. Si en lugar de ello accede al cambio, fácilmente la distracción priva sobre la contemplación. El deseo de cambio incesante, ese cierto donjuanismo espiritual, es realmente disolvente de todo proyecto de adoración o contemplación, evacuando así en la práctica uno de los aspectos esenciales del culto de la Iglesia. Si cuando voy a la Iglesia "no sé qué va a pasar", si hay allí ilimitada capacidad de cambio, entonces ¿qué podré contemplar? Contemplaré lo que se le ocurra hacer al que celebra ... pero no el misterio tremendo y fascinante, por cierto.

4. Contra el aspecto de solemnidad

Dijimos que la liturgia debe celebrarse en un ambiente de cierta solemnidad, que es como el marco de lo sacro. Un médico que efectúa una operación quirúrgica, adopta una actitud seria pero no solemne. En cambio, un hombre en adoración envuelve su gesto en una atmósfera típicamente religiosa que denominamos solemnidad. Ello acaece sobre todo en la liturgia. Quien de veras toma parte en un acto cultural se siente incapaz de hacer bromas; se experimenta mirado por Alguien que infunde profundo respecto, reverencia y sumisión; al sentirse concentrado en lo divino, toma conciencia aguda de la majestad de Dios y del poco precio de sí mismo. Para fomentar esa actitud la Iglesia ha rodeado a su culto de solemnidad: ornamentos, velas, incienso, grandeza, majestuosidad.

Ahora bien, en nuestros días se va abriendo paso una tendencia a barrer con todo resto de solemnidad en la liturgia. Se piensa que la solemnidad es algo que pertenece a épocas medievales, que no hace juego con el ambiente democrático hoy reinante. Y así irrumpe en el culto, otrora sagrado, un espíritu que no es sólo de sobriedad —lo cual no estaría mal, ya que la sobriedad no es incompatible con la solemnidad— sino propiamente de vulgaridad o chabacanería en los gestos, actitudes y vestidos. Que el celebrante sea una especie de "dirigente", que al principio de la Misa se dirija a los fieles con un saludo tomado de la vida ordinaria: ¡Hola, qué tal!, y se despida de manera semejante, al modo de un locutor de televisión: ¡Qué terminen de pasar una feliz velada! Y que no se excluyan las bromas, porque "hay que sentirse como en su casa". Conozco el caso de un sacerdote que recomendaba

ir fumando a comulgar, precisamente para que los fieles no considerasen la Eucaristía como algo temible, sino algo común, cotidiano, casero. Esto es la destrucción de la liturgia.

5. Contra el aspecto ritual

Una de las características sacrales de la liturgia es su aspecto ritual. La liturgia no es algo que se inventa, sino algo que pertenece en cierto modo a la "tradición", en el sentido más noble de la palabra: al "traditium". El ritual de la liturgia me llega de manos de la autoridad jerárquica, subrayándose así la seriedad del culto católico. El acatamiento al ritual común es lo que confiere universalidad a la liturgia. Lo sagrado pide un lenguaje sagrado, un gesto sagrado, un ritual sagrado, en cierta forma intangible.

Pues bien, la mentalidad moderna es alérgica a la disciplina de la autoridad. Se confunde acatamiento al "ritual" con "ritualismo". Se juzga que la ceremonia litúrgica debe ser más que el producto de la decisión de la autoridad competente, el fruto de la espontaneidad, el libre juego de lo que cada uno siente, un espontáneo expresarse de sí mismo, "qué me dice esto a mí"... Y así nos enteramos por las revistas —si no por la experiencia personal— de la aparición de liturgias de nuevo cuño, elaboradas a partir de puntos de vista predominantemente antropológicos y sociológicos, que poco o nada tienen que ver con el ritual que nos llega verticalmente, por decisión de la autoridad, la cual, no lo olvidemos, deja siempre cierto margen a la libre iniciativa. El Papa Pablo VI, recientemente fallecido. aludió en una de sus audiencias a este fenómeno de

nuestro tiempo: "Quisiéramos exhortar a las personas de buena voluntad, sacerdotes y fieles, a no tolerar este indócil particularismo que ofende, además de la ley canónica, el corazón del culto católico, que es la comunión: la comunión con Dios y la comunión con los hermanos, de la que es mediador el sacerdote ministerial, autorizado por el Obispo. Semejante particularismo —prosigue el Papa— tiende a formar su «iglesita», o tal vez su secta, es decir a apartarse de la «estructura» institucional, como se dice hoy, de la Iglesia auténtica, real y humana, para hacerse la ilusión de poseer un cristianismo libre y puramente carismático, pero en realidad amorfo, evanescente o yuxtapuesto al soplo «de todo viento», de la pasión, de la moda, o del interés temporal o político. Esta tendencia a separarse gradual y obstinadamente de la autoridad y de la comunión de la Iglesia puede llevar desgraciadamente muy lejos. No, como han dicho algunos, a las catacumbas, sino fuera de la Iglesia. Puede constituir, finalmente, una huida, una ruptura, y por consiguiente un escándalo, una ruina. No construye; destruye".

No nos parece oportuno, ni contamos con tiempo para ello, poner más ejemplos, algunos de los cuales no carecerían de comicidad, o, mejor dicho, de tragicomicidad, ya que se está jugando con lo sagrado. Baste lo afirmado por el Papa.

6. Contra el aspecto jerárquico

La liturgia es un acto eminentemente jerárquico. No sólo porque, como acabamos de verlo, su ritual está establecido por la Jerarquía eclesiástica, sino también porque aun dentro de la celebración se da una jerarquía. Hay alguien que preside, que oficia,

Cristo para que Él siga realizando su obra de salvación. Esto se hace particularmente claro en la Consagración de la Misa, donde el sacerdote no dice: "Esto es el cuerpo de Cristo", sino "Esto es mi cuerpo", ofreciendo sus labios para que Cristo siga pronunciando a través de ellos la fórmula benque celebra, y otros que asisten, que participan. El sacerdote no es sólo "el presidente de la asamblea" en un sentido democrático, sino el que de veras preside, el que hace las veces de Cristo, "alter zación de la liturgia suele ir así unida con la tendita inaugurada en la Última Cena. Si el sacerdote representa a Cristo, los fieles representan a la Iglesia. Cristo-Cabeza y Cristo-Cuerpo, el Cristo total.

Contra esta sacra jerarquización del acto cultural, se levantan no pocos, al menos en los hechos. Por Christus"; el que presta sus manos y su boca a influjo del protestantismo, según el cual no hay sacerdocio, o mejor, todos somos igualmente sacerdotes, se ha ido introduciendo en la Iglesia la idea de que todos celebramos igualmente la Misa. El mismo sacerdote sucumbe a veces o hasta promueve tal manera de pensar, no celebrando la Misa con ornamentos sino así nomás, a veces incluso en mangas de camisa. La tendencia a la desjerarquidencia a la desclerificación del clero. El sacerdote sería un hombre como los demás, que viste como los demás, que habla como los demás, que trabaja como los demás. Uno más, cuando en realidad es uno menos, es un hombre sagrado, o sea segregado, separado, herencia de Dios. Por desgracia es a veces el mismo sacerdote quien dice a sus fieles que celebren con él y como él, que se acerquen al altar, que lo rodeen, hombres y mujeres, contra expresas prohibiciones de la Iglesia; e incluso en

algunos lugares se ha llegado a rezar todo el Canon juntos, incluida la Cansagración.

7. Contra el aspecto sacro del espacio y del tiempo

La Iglesia siempre ha buscado para su liturgia lugares y tiempos privilegiados. Y así se habla de "lugares sagrados", "tiempos sagrados". "Santo, sacro, enseña Santo Tomás, significa algo que se ordena al culto divino". Por supuesto que Dios puede —y debe— ser adorado en todo tiempo y lugar, pero eso no obsta a que la Iglesia elija ciertos espacios especiales y los consagre, escoja ciertos tiempos particulares y los consagre, es decir, los separe de lo profano y los dedique a Dios. Dentro de la semana la Iglesia ha sacralizado especialmente el domingo, y dentro del año las principales fiestas litúrgicas; en cuanto al espacio, elige terrenos determinados, los consagra y dedica a Dios. Advertimos pues que la Iglesia reserva lugares y espacios determinados, así como se vale de ornamentos y vasos sagrados, sólo utilizables para el divino menester del culto.

El actual intento de desacralización de la liturgia ha llegado también a este nivel. Hemos conocido "experiencias" de este género. Nada de cálices o copones: vasos comunes, o latas de Coca-Cola. Nada de "templos": la Misa se puede celebrar en cualquier parte, en casas particulares, en el comité, en un club o sala de baile. Total... Dios está en todas partes. Y consiguientemente la iglesia podrá ser utilizada para cualquier fin: para cine, para huelguistas, etc. Vemos asimismo con tristeza cómo no pocos templos recientemente edificados están

como perdidos entre los edificios de la ciudad, con lo que Dios queda, a los ojos del común, disminuido o diluido en el anonimato de la urbe, a diferencia de lo que ocurría siglos atrás con esas grandes iglesias cuya imponencia material constituía todo un signo del primado de Dios sobre el mundo.

8. Contra el aspecto del silencio

El misterio es, por definición, inefable, no expresable por palabras. Con frecuencia se deja abordar mejor por el silencio que por la palabra. Por eso la liturgia, que usa y aprecia tanto la palabra, conoce y aprecia también el silencio dentro de la acción cultural. El silencio no consiste únicamente en el hecho de que uno deje de hablar. Es cierto que cuando cesa la palabra, comienza el silencio. Pero no comienza *porque* cesa la palabra. El silencio es algo en sí; forma parte de la estructura esencial del hombre. No tiene comienzo ni fin; parece provenir de esos tiempos donde todo era existencia en la quietud, el silencio de Dios. No en vano decía Plutarco: "El silencio nos lo enseñan los dioses, la palabra los hombres". Más aún: del silencio verdadero es de donde brota la palabra verdadera; el silencio es la matriz de la palabra. Máxime cuando entramos en el mundo de Dios, casi corresponde más callar que hablar. Hoy la palabra está alejada del silencio: nace del ruido y desaparece en el ruido. Y así la palabra pierde su sustancia. Por eso la Iglesia siempre ha valorado tanto el silencio en la liturgia: el silencio rodea sus palabras, permite la profundidad de lo que se oye, comunica las almas por dentro.

El mundo moderno tiende a la liquidación del

silencio. Y esta tendencia ha penetrado también en la Iglesia. En ocasiones, nuestro culto puede irse convirtiendo en una "liturgia del ruido", una liturgia que elimina el silencio, lo aborrece. Es cierto que la Iglesia nos exhorta a una "actuosa participatio". Sin embargo, no siempre la "actuosa participatio" implica un "hacer", un "hablar". Como escribe un autor contemporáneo, "también en el silencio el hombre puede elevarse a una alta acción espiritual". Hay personas que parecen considerar como el culmen de la participación en la liturgia las puras manifestaciones exteriores, como son posturas, gestos, palabras y cantos comunitarios. Buena y saludable es, sin duda, la participación común en los ritos, porque mediante ella se expresa el misterio de la comunión de la Iglesia. Pero no hay que olvidar, como de hecho se olvida, que la participación más importante es la interior; en el caso de la Misa, por ejemplo, la inmolación con Cristo Víctima. La Santísima Virgen, al pie de la Cruz, tomó parte como nadie en ese sacrificio fontal, y sin embargo no abrió la boca.

9. Contra el aspecto del lirismo

La nota de inefabilidad que caracteriza al misterio litúrgico pide que éste se desarrolle en un ambiente de lirismo, un ambiente poético. El misterio es inaferrable, indefinible, indecible. Para manifestar ese carácter nada ayuda tanto como la pintura, la música, la escultura. Pintura y escultura son artes predominantemente exteriores que nos llegan a través de la vista; en cambio la música es más espiritual, si se quiere, y nos llega por el oído. Es claro que cuando las bellas artes se introducen en la li-

turgia, deben en cierto modo abdicar algo de su normal autonomía, y hacerse funcionales. Como decía San Pío V refiriéndose a la música sacra, ésta debe ser como la servidora de la liturgia. Lo mismo las otras bellas artes.

Contra este aspecto de la liturgia, su aspecto estético, se atenta de diversas maneras. Ante todo, hemos conocido una corriente que tendía a barrer con todas las imágenes, dejando a la Iglesia totalmente despojada. Esta corriente parecía no tener en cuenta la naturaleza del hombre: espíritu encarnado, al cual se llega no sólo por la vía intelectual sino también sensible; responde a una mentalidad "angelista", y es eminentemente antipastoral. Por eso tales iconoclastas están ahora reponiendo aceleradamente las imágenes en su lugar ... porque se quedaron sin gente. Es cierto que las imágenes removidas eran a veces de un mal gusto increíble, hechas en serie, Cristos o ángeles dulzones, tipo Casa Barra; pero el espíritu con que se hizo ese cambio era negativo. No se trataba de cambiar esas imágenes por otras mejores, sino simplemente de eliminar la imagen cultural.

Algo semejante aconteció con la música. Debemos reconocer que antes del Concilio se entonaban no pocos cantos de mal gusto, melosos, insípidos, sin sustancia teológica. Pero frecuentemente tales cantos han sido reemplazados por otros de peor factura estética, o de contenido francamente deplorable. Sobre este tema he escrito un largo artículo en la Revista *Mikael* (Cf. Nº 9, pp. 9-64). Resumiendo lo que allí digo: se ha producido una desacralización sobre todo de las melodías. Se entonan en la liturgia cantos propios de otros ambientes, de la radio, de la televisión: música ligera, música scout, música bailable. Y algo semejante, aunque

quizá más grave, sucede en el ámbito de las letras. Hay letras triviales, como por ejemplo la de este canto: "Alegría, alegría, alegría y buen humor, que sí, que no, si tú, si tú quieres ser feliz, no le busques sombra al sol, da y recibe con amor"; o también: "¡Abuelitos, abuelitos! Qué contentos los veo pensar, que ahora tienen nuevos nietos, nietos que los quieren de verdad". Hay asimismo letras horizontalistas, que insisten de manera descompensada en el amor al otro, un amor más filantrópico que caritativo: "Si los hombres tendieran sus brazos, y abrieran sus manos en vez de luchar, qué bonito sería este mundo, rodeado de amor, de ternura y bondad"; o aquella otra: "Dios al hacerse hombre nuestra vida transformó; ya no hay que mirar p'arriba para encontrar al Señor"; o también: "Cha, cha, cha, con el jaleo del tren, cha, cha, cha, dónde estará el inspector; que se pare el tren, que me quiero bajar en la próxima estación..... Si tú robas con descaro, o lo haces con disimulo, te mandarán al infierno de una patada en el..." Este último canto figura en el cancionero de una diócesis del Gran Buenos Aires en cuya tapa se lee: "uso exclusivo en el templo". Más aún, hay cantos con textos subversivos, por ejemplo uno en que se exhorta a desalambrar, porque el alambrado es el símbolo de la propiedad privada; u otro que reza así: "Donde murió Camilo nació una cruz, pero no de madera sino de luz. Lo mataron cuando iba por su fusil; Camilo Torres muere para vivir. Dicen que tras las balas se oyó una voz: era Dios que gritaba "revolución". Lo clavaron con balas contra una cruz; lo llamaron bandido como a Jesús. Revisad la sotana, mi general, en la guerrilla cabe un sacristán..."

COROLARIO

De la resacralización de la liturgia a la resacralización del mundo

El proceso de desacralización de la liturgia corre paralelo —aunque al tratar de esto nos alejamos un poco del tema— al dramático proceso de desacralización del mundo. A partir de fines de la Edad Media se va dando un firme y progresivo proceso de secularización. Sabemos que la Edad Media fue una época sacral, es decir en la que todas las actividades humanas estaban iluminadas por la Fe. El hombre medieval pecaba fuertemente, es cierto, pero se arrepentía en serio, porque tenía el sentido de Dios y consiguientemente el sentido del pecado. Desde el declinar de la Edad Media comienza un proceso desacralizante, con diversos pasos que no vamos a exponer acá porque lo suponemos tratado por otros conferencistas. Lo que quiero destacar ahora, y que tiene mayor atinencia con mi tema, es que ese proceso de desacralización del mundo coincide en estos últimos años con un proceso de desacralización de la liturgia. Es decir que hasta hace poco lo que se desacralizaba era más bien las actividades humanas, el arte, la cultura, la política. Ahora se desacraliza directamente lo sagrado, se pone la mano en el santuario mismo, en el Sancta Sanctorum. De ahí la gravedad del proceso de desacralización de la liturgia. Podemos pensar que está en connivencia con el gran movimiento de apostasía que va de mediados del siglo XIV al siglo XX.

Está de algún modo en nuestras manos la posibilidad de contribuir a la reversión de este terrible

proceso. Siempre me ha impresionado el método seguido por ese gran Papa que fue San Pío X. Este Papa tuvo por lema de su pontificado "Instaurare omnia in Christo". Programa grandioso, a la vez que arduo. Pues bien, uno de sus primeros documentos fue sobre la música sacra, donde insistía en la necesidad de eliminar todo lo profano que contaminara la casa de Dios. ¿No será éste el método? ¿Comenzar, en cuanto está de nuestra parte, por la reconquista de la sacralidad de la liturgia para lanzarnos desde ahí a la "consacratio mundi", la consagración del mundo? Al fin y al cabo la Misa, que es la acción sagrada por excelencia, está en el comienzo y en la cumbre de todas las actividades del católico. A partir de la Sacra Misa, sacralicemos el mundo, hagámoslo Cristiandad.

FRACASO DE LA PASTORAL PROGRESISTA

P. Ramiro Sáenz

"Como la mujer que va a dar a luz se retuerce y grita angustiada, así éramos en tu presencia, Señor: concebimos, nos retorcimos, mas sólo viento hemos dado a luz; no hemos dado la salvación al país, no le nacieron habitantes al mundo".

Isaías 26, 17-18.

"Pero se enojan contra mí aun si con una sola seña doy a entender que se deben reprochar estas cosas. y me mandan que ponga la mano en mi boca diciendo que soy monje a quien no toca juzgar a los obispos. Ojalá que también me cerraran los ojos para que no viera estas cosas que me prohíben contradecir. "Si no quieren que dé voces por él (pastor), ¿no me será permitido balar por mí?"

San Bernardo: "De las costumbres y oficios de los Obispos".

LOS PRONÓSTICOS

No había terminado aún el *Concilio Vaticano II* de sesionar y ya multitud de "profetas", formados en el espíritu modernista, anunciaban una nueva era para la Iglesia. Pero el neomodernismo o progresismo, que aprovechó bien la coyuntura, supo preparar la tierra donde caería la semilla de los documentos conciliares, influyendo luego en su exégesis. Cuando se leen sus escritos se tiene la impresión de que estábamos sólo entonces en presencia del Nuevo Testamento, y todo lo anterior había sido definitivamente superado: superación del dogma, superación de la moral, expansión incontenible de la Iglesia. El pasado histórico: Papas, Concilios, doctores, santos, todos caían día a día bajo la pluma soberbia de estos "iluminados", formados no en la escuela del Espíritu Santo, sino en la del "espíritu del mundo" y de la historia. ¡Ahora empezaba la Iglesia! Manuel Useros, subdirector del instituto superior de pastoral de Salamanca y profesor, afirma que la eclesiología del *Vaticano II* es la superación de las concepciones primitivas, medieval, tridentina (que es "unilateral") y del *Vaticano I* (que es "parcial").[1] No se violentarían las palabras de San Pablo si las aplicáramos a este acontecimiento y no al Verbo Encarnado: "Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas (es decir de otros Papas, Concilios, etc); últimamente nos habló por su Hijo (el *Concilio Vaticano II*) (Heb. 1, 1-2).

Desde Europa nos decía al respecto el Cardenal

[1] Casiano Floristán y Manuel Useros, *Teología de la acción pastoral*, BAC, Madrid, 1968, p. 64.

Suenens, primado de Bélgica: "El *Concilio Vaticano II* es como la clausura de una época: todavía más, basta que sea considerado desde la perspectiva de una cierta distancia para convencernos de que este Concilio viene a ser el fin de una serie de épocas, el término de una edad. Se puede decir que, en un cierto modo, él cierra la llamada época constantiniana, la era de un cristianismo de tipo medieval, de la contrarreforma, del *Vaticano I*. Respecto a este lejano pasado el *Vaticano II* viene a significar un cambio de dirección en la evolución histórica de la Iglesia. El Concilio ha recogido y canalizado las aguas de estos movimientos (renovadores) de ideas; bajo el influjo del Espíritu ha provocado una gran crecida de aguas y las ha arrastrado mar adentro... Inaugurando la apertura de la primera sesión, Juan XXIII auguraba que el Concilio abría una nueva primavera; sus deseos y sus esperanzas han sido realizadas ampliamente".[2] Estas líneas fueron escritas en 1968.

En América, los documentos de Medellín, con más confianza en la historia que en la Gracia y el Espíritu Santo, y mixturando los cambios políticos con progresos espirituales, decían:

> "... estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuer-

[2] Cardenal Joseph Leo Suenens, *La corresponsabilitá nella Chiesa d'oggi*, Ed. Paoline, I, 1, p. 11-12. Cit. por "*Iglesia-Mundo*", Nº 161, p. 24.

> zo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esa voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente este dinamismo lo lleva hacia... un encuentro total con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano".[3]

Por su parte, el Cardenal Eduardo Pironio añade:[4]

> "La Iglesia latinoamericana está viviendo una etapa nueva y providencial de su historia" (206); lo que marca esta hora providencial de nuestra Iglesia es "una particular efusión del Espíritu de Pentecostés" (207), que se nota especialmente en "las ansias de liberación" (207). Lo que está sucediendo en América Latina no es obra de hombres, "es esencialmente obra del Espíritu Santo" (210). Parece que la Iglesia de América Latina sólo ahora "está descubriendo su fisonomía propia" (226), pues "se siente penetrada por el Espíritu de Pentecostés"; "Iglesia de la Pascua" que "va naciendo entre nosotros" (226).

Se diría que tantas proclamas de la "nueva era", del "hombre adulto", la "mayoría de edad", están anunciando algo parecido a lo que tantos hombres

[3] *Documentos Finales de Medellín*, Introducción, Nº 4.
[4] Cardenal Eduardo Pironio, *Escritos Pastorales*, BAC, Madrid, 1975.

en la historia de la Iglesia se atrevieron a afirmar. Me estoy refiriendo, claro está, a Montano (s. IV), Manes (s. III), Prisciliano (s. IV), Joaquín de Fiore (s. XII), Lutero (s. XVI), entre muchos otros. Estos sostenían que la Iglesia prácticamente comenzaba con ellos. Las promesas del "Espíritu de verdad" que nos guiaría "hacia la verdad plena", que "nos lo enseñaría todo", sólo tenían cumplimiento con sus prédicas. Incluso algunos de ellos, humildemente, decían ser la persona misma del Paráclito, como Montano. La universalizada concepción evolucionista, que abarca todos los ámbitos (antropológico, cultural, filosófico, teológico) parece dar base científica a esta afirmación, o al menos disponer los espíritus para que no resulte extremadamente chocante.

Proclamas tan desmedidas y desproporcionadas, distorsionando la verdad de las cosas, hicieron abrigar vanas esperanzas. Se creó la idea de que nada antiguo era bueno, y que todo lo reciente y actual, venga de donde viniere, estaba marcado con el sello de Dios.

De este contexto y ambiente cayó víctima el Concilio Vaticano II. De él se esperaron incontables frutos, que serían producidos "ex opere operato" por esta panacea. Sin embargo, el mismo Sumo Pontífice era mucho más medido en sus expectativas. Sabía que los frutos dependían del "ex opere operantis". En el saludo final, durante la Misa de Clausura, en la fiesta de la Inmaculada de 1965, nos decía: [5]

[5] S. S. PAULO VI, Homilía del 8 de diciembre de 1965, en la clausura de las sesiones del Segundo Concilio Vaticano.

"...la caridad es la chispa que puede dar fuego a los principios, a las doctrinas y a los propósitos que el Concilio ha predispuesto, y que pueden obrar de verdad en la Iglesia y en el mundo esa renovación de pensamiento, de actividades, de costumbres y de fuerza moral, de alegría y de esperanza, que ha constituido el fin mismo del Concilio. "¿Es éste un sueño, una utopía? No, contesta el Pontífice, porque la Inmaculada "se convierte para nosotros en un modelo espiritual, en una esperanza confortadora".

LOS HECHOS

Poco a poco comenzaron a vislumbrarse los frutos del progresismo. Como se sabe, aunque de antiguas raíces, su expansión notable fue en las últimas dos décadas, y más notablemente en el período posconciliar. Sensiblemente dolido y desilusionado, Su Santidad Paulo VI, antes de transcurridos los siete años de la finalización del Santo Concilio, decía: [6]

"También en nosotros, los de la Iglesia, reina este estado de incertidumbre. Se diría que después del Concilio vendría un día de sol para la historia de la Iglesia. Por el contrario, ha venido un día de nubes, de tempestad, de oscuridad, de búsqueda, de incertidumbre, y se siente fatiga en dar la alegría de la fe. Predicamos el ecumenismo y nos alejamos cada vez más de los otros. Procuramos excavar abismos en vez de colmarlos. ¿Cómo ha ocu-

[6] S. S. Paulo VI, 29 de junio de 1972.

rrido todo eso? Nos os confiaremos nuestro pensamiento: ha habido un poder, un poder adverso. Digamos su nombre: el demonio. (...) Creemos en algo preternatural, venido al mundo precisamente para perturbar, para sofocar los frutos del Concilio Ecuménico y para impedir que la Iglesia prorrumpiera en el himno de júbilo por tener de nuevo plena conciencia de sí misma".

El mismo Cardenal Suenens escribió en 1975:

"Llegó el posconcilio, y con sorpresa de todos un viento huracanado azotó la Iglesia de Dios. Comenzaba el Viernes Santo; era el tiempo de «la muerte de Dios», de la negación de Jesús como Hijo Único de Dios, de la contestación de la Iglesia como sacramento de salvación. Al mismo tiempo una ola de inmoralidad, fuerte como un maremoto, inundaba el mundo: los «mass media» acentuaban la grave decadencia moral, sin reacción alguna de parte de una sociedad que pretende ser permisiva, con la complicidad silenciosa de muchos cristianos preocupados en aparecer ante todo comprensivos. Toda la Iglesia local tenía sus dolores y sus problemas. Con el corazón oprimido he visto partir numerosos sacerdotes, religiosos y monjas. Con muchos de ellos las palabras de despedida fueron muy dolorosas. Había además motivos de tristeza:

— la disminución constante y universal de las prácticas religiosas después de terminado el Concilio.

— la preocupante disminución de las vocaciones.
— noviciados o seminarios que se cierran.
— padres profundamente cristianos que ven que sus hijos rompen con la religión.
— hogares que ya no se calientan con la oración en familia.
— cristianos desorientados a causa de la evolución conciliar.
— la creciente polarización de las tendencias.

Se podría continuar el elenco; añado a título personal la soledad de quien se empeña por cuenta propia en buscar aquello que cree ser el bien de la Iglesia: las incomprensiones, las interpretaciones malévolas y tantas invenciones puras y simples, que exigirían la mitad de la vida para rectificarlas o desmentirlas".[7]

No era para menos la triste realidad. Algunas estadísticas lo confirman:
— En el mundo han disminuido las religiosas, de 1970 a 1974, en un 24,6 %.[8]
— En América Latina se baja de 53.000 sacerdotes en 1967 a 31.000 en 1977.[9]
— En el gobierno del actual Prepósito General, la Compañía de Jesús ha descendido en más de 12.000, esto es, un 33 %.[10]
— Inglaterra y Gales han disminuido: de 136.350 bautismos en 1963 a 80.587 en 1974; [11] de 15.794

[7] Cardenal León J. Suenens, *Lo Spirito Santo nostra speranza*, Ed. Paoline, Roma, 1975, pp. 201-202.
[8] *"Catholic Herald"*, 9 de mayo de 1975.
[9] *"La Pensée Catholique"*, Nº 174 (1978), p. 48.
[10] *"Iglesia-Mundo"*, Nº 161 (1978), p. 10.
[11] *"Catholic Directory"*.

conversiones en 1959 a 5253 en 1974; [12] en un 25 % en lo atinente a vocaciones,[13] entre 1964 y 1974; y un 16 % en cuanto a asistencia a Misa, entre 1962 y 1974.[14]

- En Italia han disminuido las ordenaciones en un 35 % entre 1967 y 1973; [15] los seminaristas, en igual período, en un 45 %,[16] y la asistencia a Misa, entre 1956 y 1973, bajó del 53 % al 27 %.[17]
- En Estados Unidos, los bautismos descienden, entre 1962 y 1976, en un 49 %; [18] en el decenio 1966-1976, 10.000 sacerdotes y 35.000 religiosas dejaron el ministerio,[19] se cierra una escuela católica por día,[20] el 83 % de los católicos ha rechazado la Encíclica "HUMANAE VITAE",[21] y la asistencia a Misa descendió en un 30 % entre 1963 y 1974.[22]
- En Francia, los sacerdotes disminuyeron, entre 1967 y 1975, de 40.994 a 21.820, es decir en un 47 %; las vocaciones, en un 83 % entre 1963 y 1973,[23] y la asistencia a Misa en un 61 % entre 1964 y 1975.[24]

[12] Ibídem.
[13] *"The Times"*, 15 de julio de 1974.
[14] *"Catholic Education Council"*.
[15] *"Irish Catholic"*, 7 de agosto de 1975.
[16] Ibídem.
[17] *"Catholic Herald"*, 18 de octubre de 1974. P. BURGALESSI, profesor de sociología en la Universidad de Letrán, en *"The Universe"* del 14 de setiembre de 1973.
[18] *"The National Catholic Registrer"*, 12 de setiembre de 1976.
[19] *"The Times"*, 24 de mayo de 1976.
[20] Ibídem.
[21] MICHAEL DAVIES, *Pope John's Council*, pp. 302-305.
[22] *"The Times"*, 24 de mayo de 1976, sobre estadísticas del *"Catholic Directory"*.
[23] *"Irish Catholic"*, 20 de marzo de 1975, sobre cifras oficiales del Centro Nacional Francés de las Vocaciones.
[24] *"La Croix"*, 30 de junio de 1975.

Es sumamente interesante el estudio hecho por Paul Vigneron: "Histoire des crises du clergé Francais contemporain",[25] donde analiza en primer lugar las curvas de ordenaciones sacerdotales en Francia; después de superar una crisis en los primeros años de este siglo, nos dice el autor, hay un ascenso casi continuo desde 1919 en adelante hasta 1948, en que comienza el declive. Luego la caída es constante hasta 1965, en que se hace vertiginosa: 1645 ordenaciones en 1947, 601 en 1958, 646 en 1965, 161 en 1975. Si agregamos a esto el crecimiento de la población veremos que la crisis, que comienza hace treinta años, es más grave que lo que indican las cifras absolutas.

El autor analiza entonces las causas. No es el Concilio, evidentemente, ya que el descenso comienza quince años antes. El considera que cuatro principios podrían resumirlas:

- la generalizada costumbre de clérigos y militantes de echar en cara a la Iglesia sus "faltas", o sea el espíritu contestatario;
- el desprecio por las formas tradicionales de piedad, etcétera; oposición en la tarea pastoral hacia los fieles y la labor misional hacia los incrédulos, con beneficio de la segunda. Tan así, que se llega a la afirmación de que el ateo es necesariamente generoso, y el practicante obligatoriamente egoísta.
- el deseo de unirse y confundirse (perdiendo todos sus signos "sacros") con el mundo descristianizado para que, desapareciendo como la levadura, la masa devenga cristiana.
- la búsqueda de la eficacia en la acción, depo-

[25] El libro está comentado en *"Iglesia-Mundo"*, Nº 130, del 28 de noviembre de 1977, pp. 9-14, por Marcel Clément.

sitando toda la confianza apostólica en "métodos" y "técnicas" que aseguren en corto tiempo un éxito cuantitativamente satisfactorio.

Y concluye Paul Vigneron: estos principios, acuñados ya por el año 1945, "han impregnado a tantos eclesiásticos franceses entre el fin de la guerra y el Concilio, que se ha producido una auténtica ruptura en la historia del apostolado francés".

Tenemos entonces una crisis desatada o que ha hecho eclosión en los últimos treinta años, pero que obedece a principios universales, puestos ya a comienzos de siglo, para fijar un límite inicial. Allá en los principios fue denunciada y combatida por San Pío X (Encíclica "Pascendi") bajo el nombre de "modernismo". La misma herejía, y con renovados bríos, vemos extendida ahora por todo el orbe y penetrando todos los rincones de la misma Iglesia. La llamaremos "progresismo", como lo hiciera S. S. Paulo VI [26] y haciendo uso del poder que el mismo Dios diera a Adán y Eva de "poner nombre" a todas las criaturas inferiores (Gen 2, 19), como señal de ciencia y dominio.

LAS CAUSAS

Toda nueva cosmovisión o doctrina que quiera implantarse necesita criticar lo anterior para justificar su presencia novedosa. Pero hay maneras y maneras de hacerlo. Muchos aspectos lamentables tenía la pastoral y la Iglesia que inicia este siglo. No se trata de defender lo viejo y lo anterior por el solo hecho de serlo .Se podrían escribir libros enteros de rectificaciones y enmiendas que la Igle-

[26] A los Diocesanos de Milán, el 15 de agosto de 1965.

sia debía realizar. Pero es muy distinta la actitud "reformista" de San Francisco de Asís y Santo Domingo a la de los Fraticelli y albigenses; o la de San Ignacio de Loyola a la de Lutero. Los primeros, que "vieron" mucho más hondamente las lacras que los segundos (¡no se trata, por cierto, de ser ciegos!) son los que al fin hicieron "adelantar" y "renovar" la Iglesia, restaurándola con el inagotable tesoro de la tradición. Los otros, con sus novedades, son al final los que la envejecieron y la mataron, con la vejez propia del mal, el error y el pecado.

Estos buscadores de "novedades" son los que han escrito con sus pasiones no domadas y sus pecados los primeros tramos de la historia de todas las herejías. Sabemos que lo primero en la construcción será lo último en la destrucción. Si la fe es la primera virtud y fundamento positivo del edificio espiritual, se llegará a ella luego de demoler las otras virtudes. Al final de un proceso, sólo entonces, se da el paso terrible y satánico de "cuestionar la fe". Último vínculo con Dios, que hasta era capaz de mantenerse (como fe muerta o informe) aun en un alma en pecado mortal, pero que no hubiera pecado directamente contra ella. Última luz que se apaga. El paso que decíamos será construir una "nueva fe", "nueva doctrina" que es justificación de los desórdenes interiores. "Vive como piensas, o terminarás pensando como vives", dice la sabiduría popular. ¿No podríamos afirmar que el protestantismo es una expresión docta y justificación de esa mezcla de lujuria con soberbia que tenía Lutero? ¿Y el marxismo, de soberbia con envidia?

Vamos a analizar la caída de los pastores: primero en su persona, en su santidad, sus virtudes, su ser; luego, en su obrar u oficio.

1. Los mercenarios o el fracaso de los pastores

No hay pastoral sin santos, como no hay ciencia sin sabios. He ahí el primer principio. Pastores a imagen del Buen Pastor. Comentando las palabras de San Pablo a Timoteo: "es preciso que el Obispo sea irreprensible". San Jerónimo afirmaba: "El Apóstol incluyó en una palabra todas las virtudes".[27]

El pastor, por definición, no busca su propio bien sino el de Cristo y la Iglesia. Difícil tarea, ya que estamos tan interiormente desordenados que siempre caemos, y a menudo inconscientemente, en la búsqueda de nosotros mismos. Con el "yo" convertido en un pequeño Dios, salimos a buscar las almas. Por eso Cristo les da el nombre de "mercenarios", es decir, que buscan algún bien propio y no el de las ovejas por amor a Dios. No debemos olvidar que detrás de todos los pecados está el amor desordenado de sí mismo, en vista del cual se buscan todos los bienes creados (en lo cual consiste el pecado). San Agustín nos decía que "el amor de sí hasta el desprecio de Dios" construyó la "ciudad de Satanás". El verdadero pastor "da la vida por las ovejas". Sale de sí y busca sólo los intereses divinos. "Es preciso que los hombres vean en nosotros a los dispensadores de los misterios de Dios" (I Cor. 4,1).

Además, el sacerdote está en estado de santificar a los demás activamente, a diferencia de los religiosos, que están en estado de santificarse. A éstos compete el adquirirla; a aquéllos, comunicarla, lo que la supone adquirida. Esto vale para cualquier pastor, pero muy especialmente para los

[27] *Epist. ad Oceanum.*

Obispos, poseedores de la plenitud del sacerdocio y de las obligaciones pastorales.

Ante todo debe poseer humildad, virtud que nace de compararnos con Dios; de donde brotarán los sentimientos de nuestra nada y de la majestad divina. Todos los frutos apostólicos están condicionados a esta virtud de la fecundidad. Así lo enseña la Santísima Virgen, cuando confiesa que "el Señor hizo en mí grandes cosas" porque "miró con bondad la bajeza de su esclava". Dios no da frutos apostólicos al soberbio. ¿Por qué? Porque se ensoberbecería más y estaría robando, con su propia gloria, lo que Dios a nadie puede dar: la Gloria divina. "Gloriam mean alteri non dabo", dice la Sagrada Escritura. Dios cede todo, hasta a su propio Hijo; pero jamás su gloria. Por ello es que la teología católica puede hacer esta afirmación: "per superbiam homines maxime a Deo avertuntur"; los hombres, por la soberbia, es como más se apartan de Dios.[28] Ni una Gracia podrá arrancar del Señor el pastor soberbio para alimentar sus ovejas.

Hay algo más. Sabemos cuánto se necesita de la verdadera ciencia y sabiduría para conducir a los fieles a la vida eterna. Sobre todo conocimiento interior, "sabroso" por excelencia. Pues bien: este funesto vicio del alma lo aleja directamente del conocimiento "afectivo" de la verdad y de Dios, pues "al deleitarse en la propia excelencia, los soberbios sienten fastidio por la excelencia de la Verdad", como dice San Gregorio: "los soberbios perciben ciertos misterios que deben ser penetrados, y no son capaces de experimentar su dulzura; y si alguna vez entienden lo que son, no los pueden sabo-

[28] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, 162, 6c.

rear". Con razón dijo el Proverbio que "donde está la humildad está la sabiduría".[29]

Debe también ser hombre de fe. Virtud de la trascendencia, junto a la esperanza y la caridad. Las tres nos elevan en la mente y el corazón por encima de las cosas creadas y temporales, para poder luego volver a ellas para contemplarlas y dirigirlas con otros ojos, otra fuerza y otro sentido.

Por la fe creo todo lo que Dios ha revelado y que la razón no alcanza a descubrir por sus solas fuerzas, pues la superan. Cuando es viva y vigorosa, adhiere con una firmeza invulnerable a lo que Dios ha revelado y porque Dios lo ha revelado es pronta en rechazar el error, aunque sea pequeño; es penetrante respecto de los misterios más insondables de Dios y su plan de salvación. Contempla en primer lugar a Dios Uno y Trino, e inmediatamente se dirige a las criaturas, y las ve y juzga con ojos y juicio divinos. Es primeramente especulativa en razón de su objeto, pero "por extensión se hace práctica", ya que "la Verdad primera es fin de todos nuestros deseos y acciones".[30]

El apóstol debe ser hombre de esperanza sobrenatural. Esperanza no de algo que se encuentra al término de un desarrollo intramundano, sino (y bien marcado por la ruptura de la muerte) de bienes que "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente de ningún hombre" (I Cor 2,9). Esta virtud empujará y dará vigor a todas las otras que se dirigen a un bien difícil, como la fortaleza, la paciencia, la magnanimidad, la constancia. Por ella, que es como una extensión del alma, esperamos tanto poseer y gozar eternamente de Dios cuanto

[29] Ibídem, 3, ad 1.
[30] II-IIae, 4, 2 ad 3.

los medios para poder conseguirlo. El martirio será la prueba suprema del que "espera" bienes sobrenaturales, pues "al hombre que anhela cosas grandes parece pequeño todo lo que no es tan grande. Así, nada hay arduo con respecto a la esperanza para el que espera la bienaventuranza eterna",[31] incluso la muerte, por la que se pierden todos los bienes (terrenos).

La caridad debe ser la virtud suprema del pastor. Por ella se ama a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo por amor a Dios, en cuanto tiene algo de Él y puede tenerlo por la bienaventuranza. Amor también a los pecadores, "no porque queramos lo que ellos quieren o nos gocemos en lo que ellos se gozan, sino para hacerles querer lo que queremos y que se gocen en lo que nosotros nos gozamos".[32] Es más: el amor, cuando es verdadero, odia. "Porque por una misma razón se odia el mal de alguien y se ama su bien. De donde el odio perfecto pertenece a la caridad".[33] Incluso a los enemigos debemos amarlos en cuanto hombres y capaces de la vida eterna. Y cuando la caridad es perfecta, hasta le hace beneficios o le da muestras de afecto. Ama el bien del alma del prójimo más que los bienes propios del cuerpo. Busca más amar que ser amado. Cuando se ama al prójimo verdaderamente por amor a Dios, es acto más meritorio que el solo amor a Dios, pues aquél incluye al segundo.[34] La caridad mueve a misericordia por la miseria ajena, ya que, por la unión de afectos que hace el amor, la siente como suya. Busca bienes

[31] II-IIae, 17, 2 ad 3.
[32] II-IIae, 25, 6 ad 4.
[33] II-IIae, 25, 6 ad 1.
[34] II-IIae, 27, 8c.

para la persona amada, corporales y espirituales. Son las llamadas obras de misericordia.

El medioevo, tiempo de los grandes pastores y doctores, expresó la impostergable necesidad de esta virtud diciendo que "nadie es buen pastor si por la caridad no se hace uno con Cristo y así miembro del verdadero Pastor"; pues, si se requiere autoridad y caridad para conducir, "lo primero sin lo segundo no es suficiente".[35] Y también: Los Obispos se entregan a las cosas que se refieren al amor del prójimo por la abundancia del amor a Dios. Por eso el Señor preguntó a San Pedro si lo amaba antes de encomendarle la grey".[36]

La prudencia, propia de la vida activa, ya que reside en la razón práctica, no le será menos necesaria. Ella toma tanto los principios universales cuanto los datos de la realidad concreta sobre la que versa la acción moral, y traduce ese doble conocimiento, por el imperio, en una acción moral buena. La conciencia recta no es otra cosa que un acto de la prudencia que aconseja, juzga prácticamente e impera. El pastor debe ser un formador de rectas conciencias, que se ajusten tanto a la verdad de los principios (la conciencia no es autónoma) como a la verdad de las circunstancias de la acción (el acto moral no es un acto "ideal" o de laboratorio). El delicado trato con las almas le exigirá tener muy en cuenta las particularidades de cada una, como lo enseña San Agustín: "Aun cuando la misma caridad se deba a todos, no a todos se debe dar el mismo remedio. En efecto, la caridad a unos los engendra en la fe, con otros se enferma,

[35] Santo Tomás de Aquino, *In Io. X.* Nº 1398-99, Marietti, Roma, 1952.
[36] II-IIae, 184, 7 ad 2.

a otros cuida de instruirlos, a otros teme ofenderlos; ante unos se inclina, antes otros se levanta; para unos es suave, para otros enérgica; de ninguno enemiga; y para todos, madre".[37]

La fortaleza le dará el vigor necesario para "el buen combate" de que nos habla San Pablo. Hay todo un reino que no se resigna a perder sus ciudadanos: la ciudad de Satán. Ya el Apóstol lo advertía: "que no es nuestra la lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires" (Ef. 6,12). Su acto supremo es el martirio, gloria suprema del pastor: "el buen pastor da la vida por las ovejas".

Debe ser un convencido del valor insustituible de la oración y la contemplación, sobre todo teniendo en cuenta el lugar que la tradición de la Iglesia, en sus doctores y místicos, le dio en la vida del cristiano. Santo Tomás nos ha dejado al respecto fórmulas de admirable precisión: "De la plenitud de la contemplación se deriva la doctrina y la predicación".[38] Y hablando de la vida activa y la contemplativa, nos dice: "cuando alguien es llamado de la vida contemplativa a la activa, no debe hacer cambio sino adición" (non hoc fit per modum substractionis, sed per modum additionis).[39]

En resumen, el buen apóstol es el santo. Así lo exigía el documento conciliar "Presbiterorum Ordinis":

[37] San Agustín, *Tratado Catequístico (De Catechizandis Rudibus)*, Plantín, Buenos Aires, 1954, p. 74.

[38] II-IIae, 188, 6.

[39] II-IIae, 182, 1 ad 3.

"... por lo tanto, para conseguir los fines pastorales de renovación interna de la Iglesia, de difusión del Evangelio por el mundo entero, así como de diálogo con el mundo actual, este sacrosanto Concilio exhorta vehementemente a todos los sacerdotes a que, empleando los medios recomendados por la Iglesia, se esfuercen por alcanzar una santidad cada vez mayor, para convertirse día a día en más aptos instrumentos en servicio de todo el pueblo de Dios".[40]

Lo mismo repetía recientemente la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi": una palabra resume el testimonio de vida del evangelizador: "santidad".[41] Hay una obra clásica sobre este tema, y no dudamos en decir que es lo mejor que se ha escrito: "El alma de todo apostolado", de Juan Bautista Chautard.[42]

En contraste con todo esto, tenemos que decir que el progresista es, ante todo, un fracasado en la santidad. Es más: la desprecia expresamente. Aun cuando siga usando la palabra, tendrá un contenido totalmente distinto, equívoco. Hablará también de virtudes: fe, amor, humildad, etc., pero también en un sentido distinto. La "nueva santidad" o la "nueva virtud" estará en dependencia de la época, y no de la Gracia. Su nota suprema es la de ser "actual". Los factores históricos o sociológicos serán los modelos determinantes, y no Cristo, que "es el mismo ayer, hoy y siempre".

Vendrán ahora los sustitutos de las virtudes. En

[40] *Pr. Ordinis*, Nº 12.
[41] *Evangelii Nuntiandi*, Nº 41.
[42] Ed. Rialp, Madrid.

primer lugar, la pérdida de la trascendencia con las falsas virtudes teologales. Así, por ejemplo, confiesa Teilhard de Chardin: "Hoy creo probablemente más que nunca en Dios, y ciertamente más que nunca en el mundo"; y aquel otro artículo de su credo "Creo en la evolución". La esperanza será también intramundana, y también los medios para conseguirla. Sostienen en este sentido los documentos de Medellín: "Tenemos fe: en Dios, en los hombres, en los valores, en el futuro de América Latina". Fe que es más bien confianza o esperanza. Por otro lado, la caridad se hará filantropía. No verá las razones últimas de amar (que es Dios) ni las exigencias del amor (que es el bien, y el bien sobrenatural del otro).

Con este horizontalismo radical por marco, ha surgido una antigua palabra (que hasta el mismo Santo Tomás usa sin hacerse sospechoso) con un contenido nuevo dado por el pensamiento marxista: liberación. En vez de Iglesia quieren hablar de "Reino de Dios". Si bien el término es bíblico, se lo usa ahora para incluir a la Iglesia en la construcción del socialismo. Ya el modernista Loisy se quejaba: "Cristo fundó el Reino de Dios y nosotros salimos con la Iglesia" (claro que su crítica va más por el lado de un "Reino de Dios" protestante, antijerárquico, que socialista).

La ausencia de la prudencia dará origen a su caricatura: la absurda casuística de métodos y técnicas; y la multiplicación de experiencias. Así como la filosofía moderna ha acabado convirtiéndose en filología, y la exégesis bíblica en comentario lingüístico, la pastoral de hoy se agota y agoniza en métodos. El resultado, en ambos casos, es el mismo: la desconexión con la realidad. No en vano un autor moderno ha llamado a este fenómeno

"masturbación del espíritu". ¿Se puede tomar en serio a una persona que se va dos o tres años a Europa a estudiar métodos de pastoral juvenil o pastoral de las vocaciones?

La oración, signo de nuestra indigencia, será suplida por el trabajo. Claro que a éste se lo llamará "oración" de aquí en adelante.

Se podría seguir largamente. Sólo diremos que el progresista, que busca "otra santidad" más acorde a los tiempos, también apelará a otros medios de santificación que los tradicionalmente recomendados por la Iglesia,[43] como son: la devoción a la Eucaristía, la piedad mariana, el breviario, el espíritu de sacrificio, la vida de oración, etcétera.

Ahora nos hacemos una pregunta clave: ¿qué se podrá esperar de aquí en adelante de un hombre vacío de Dios? Muy fácil. Ya está el campo fértil para que se busquen "maestros conforme a sus pasiones" (2 Tim 4,3). Es más, "los hombres malos irán de mal en peor, engañando y siendo engañados" (2 Tim 3,13). Paulo VI se quejaba por la falta de fervor como el de los grandes santos y predicadores de antaño, que se notaba hoy en la "fatiga y desilusión, acomodación al ambiente, desinterés, sobre todo en la falta de alegría y esperanza".[44] En resumen: no han podido "vencer al mundo" y se han acomodado a él.

2. Los lobos o la traición en el oficio

En el orden espiritual, el "mundo" se presenta como uno de los enemigos del alma donde en cierta manera confluyen los otros dos: el demonio y

[43] *Presb. Ordinis*, loc. cit.
[44] S. S. Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Nº 80.

la carne. Pensamos que éste es el origen de todas las desviaciones de la Revolución moderna, y por ende del progresismo. Ya se lo llame "conciencia", "vida", "historia", "voluntad popular", "mayoría", "mundo", se trata de lo mismo: esa fuente cristalina y fecunda, origen de la verdad, de los principios morales buenos, del ser. Es el nuevo Dios inmanente. Con ello no sólo estamos absolutizando algo relativo y creado, sino que estamos canonizando el mal, pues la vida de los hombres está cargada de miserias venidas tanto del pecado original (¡si conociéramos bien nuestro interior, como Dios lo conoce!) como de los pecados actuales.

Evidentemente, toda relación con el mundo toca un punto central de la pastoral. Ellos son conscientes de esto: "Es claro que el problema Iglesia-mundo tiene que pasar al centro de interés de la eclesiología y de la pastoral".[45] No sería tan grave la afirmación si no se diera unida a esta otra, del profesor Useros antes citado: "El Concilio Vaticano II ha superado una concepción «moralizante», que se encargaba de subrayar los peligros del «mundo», que, con el demonio y con la carne, acechan contra la salvación de las almas".[46] La conclusión es obvia: "La Iglesia orientará su acción pastoral en el sentido de la historia, que tiene categoría de signo de los tiempos".[47]

Y para aclararnos toda duda, nos dicen qué son los dichosos y tan mentados "signos de los tiempos":

> "No se trata de una interpretación «ocasionalista» de los acontecimientos históricos, como

[45] Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit., p. 77.
[46] Ibíd., p. 586.
[47] Ibíd., p. 630.

si por ejemplo la socialización o el desarrollo de la solidaridad mundial se valorasen por la Iglesia en cuanto son ocasión favorable para que los cristianos practiquen la caridad o la fraternidad evangélicas; ni se trata de una interpretación «pietista» espiritualizante, en el sentido de que «Dios escribe derecho con renglones torcidos» o «permite males para probar la virtud de los buenos»; se trata de discernir, a la luz de la fe, lo que en estos acontecimientos, sin privarles en absoluto de su consistencia secular, hay de referencia positiva a la economía salvífica, en virtud de lo cual se especifican como signos de «tiempos de salvación» independientemente de la acción u omisión de los cristianos".[48]

Es decir que la historia o la evolución salvan (Teilhard de Chardin). ¡El Anticristo y la apostasía final van a ser como un inmenso sacramento, por el que los hombres se redimirán! ¡También el marxismo salvará a la sociedad, y el aborto y el divorcio salvarán a nuestras familias! Y no sigamos sacando conclusiones...

Pasemos ahora a cada uno de los aspectos del ministerio sacerdotal.

a) El ministerio de la predicación

El primer deber del pastor será la predicación de la verdad que Dios ha revelado y enseña la Iglesia. Con ellas dibujará a los fieles el camino de la salvación por sendas seguras. Pero la palabra

[48] Ibíd., p. 613.

no está sola. Esta se apoya y ordena al sacramento, especialmente la Eucaristía, como a una presencia superior de Cristo. Así lo enseñó el Concilio, siguiendo a Santo Tomás: "La Eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica".[49]

Lo primero que hará el progresismo será asegurarse el aislamiento de la palabra (viejo intento protestante), para que sola se debilite y muera. Opondrá entonces, maliciosamente, evangelización a sacramentalización. Equívoco fatal, como lo ha dicho recientemente S. S. Paulo VI.[50] El admirable equilibrio entre ambos, que, con mayor o menor suerte, siempre ha defendido la Iglesia, quedará roto en favor de una parte: la palabra. Esta crecerá desmesuradamente hasta ocultar el sacramento: "La esencia de la liturgia es la palabra de Dios", nos dirá uno de los especialistas antes citados.[51] En el orden práctico, es manifiesto a todos la desproporción que suele haber en las dos partes de la Santa Misa, tanto respecto a la duración cuanto a la "devoción". ¿Será también porque allí se destaca más el hombre?

El segundo corte del bisturí progresista será para aislar dos aspectos de la misma palabra o del mismo Verbo de Dios, haciéndolos entrar en pugna dialéctica: lo dogmático y lo pastoral, la teología y la fe como especulativas y prácticas, la contemplación y la acción, Marta y María. La tradición había siempre conciliado ambos aspectos llevándolos a una armonía soberana y fecunda. Hablando de la ciencia sagrada, dirá Santo Tomás que "aun-

[49] *Presb. Ordinis*, Nº 5.
[50] *Evangelii Nuntiandi*, Nº 47.
[51] Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit., p. 43.

que unas ciencias filosóficas sean especulativas y otras prácticas, la doctrina sagrada abarca a unas y otras, a la manera como Dios, con una misma ciencia (una y simple), se conoce a sí mismo y las cosas que hace".[52] Hablando de la fe y de los dones intelectuales de entendimiento, ciencia y sabiduría, afirma que son primeramente (per se primo) contemplativos y secundariamente (per se secundo) prácticos.[53] Cuando el santo doctor se pregunta cómo los ángeles pueden dedicarse al gobierno del mundo sin que esto impida la contemplación, responde: "las acciones exteriores en nada les impiden la contemplación, puesto que dos acciones de las cuales una es regla y razón de la otra, lejos de impedir mutuamente, se ayudan".[54] A Moisés se le dijo que hiciera todo "según el modelo que se le mostró en el monte" (Éx. 26,30). Es decir, la vida activa sólo es concebible como un desborde de la vida contemplativa y la moral alimentándose de la dogmática.

La crítica del progresismo será falsa, pues considera el dogma y la contemplación de los misterios divinos como un navegar en el mundo de lo abstracto, en oposición a lo concreto de la acción pastoral. La sospecha queda esclarecida en esta insólita afirmación: "Dios se concreta en Cristo"; que su autor completa con este fecundo comentario: sólo es predicable la teología kerigmática por ver todo "sub ratione Christi", no la teología especulativa por ver todo "sub ratione Deitatis".[55] Esto es, simplemente, negar que el hombre tenga

[52] I, 1, a.4.
[53] II-IIae, 4, a2 ad 3; 8, a3; 9, a3; 45, a3.
[54] I, 112, a1 ad 3.
[55] Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit., p. 105.

conocimiento de lo universal y de lo particular. O negar que la teología sea una "sabiduría", o sea que conozca y juzgue de todas las cosas particulares por las razones más elevadas. O afirmar que lo inmaterial debe llamarse "abstracto" (¡incluso Dios!)

Consciente de una ruptura en la unidad de la teología, Heinz Schuster, discípulo de Karl Rahner y especialista en teología pastoral, nos dice que "esta disciplina teológica, si como tal se la concibe, viene a rasgar la relativa unidad y validez universal, al menos aparente, de las cuestiones que constituyen el objeto de la teología".[56] En otro lado dirá el mismo autor, coincidiendo con Karl Rahner, que la formalidad bajo la cual la teología pastoral ve su objeto material no es Dios, sino la "actualidad".[57] Sin necesidad de ir a tantas disquisiciones teológicas, tal vez hemos tenido oportunidad de escuchar cosas como éstas: "para la vida apostólica hay que olvidarse de todo lo que se aprendió en el seminario". (¡Gran consuelo y aliento para los profesores!)

Es necesario ahora buscar una fundamentación de la tarea pastoral, normas o principios directivos de la acción. Ya han cortado el vínculo con la Revelación venida de "arriba", dogmática, abstracta, desconectada del mundo de hoy. Pues, ¿qué valor pastoral puede tener la Santísima Trinidad, la inmutabilidad y simplicidad divinas, la aseidad, la creación "ex nihilo", los ángeles? Hay que buscar otra fuente más cercana a la acción y al hombre de hoy.

[56] H. Schuster, *Ser y quehacer de la teología pastoral*, Concilium, Nº 3 (1965), p. 15.

[57] Citado por Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit., p. 90.

Para sentirse más libre de conciencia y escrúpulos en este último paso, es necesario hacer una distinción que ya se ha hecho común: entre fe y religión o fe y cultura. Distinción que ya se encuentra claramente en el modernismo, donde el sentimiento de lo divino debe ser expresado en símbolos y fórmulas que suministra la inteligencia, pero que están inevitablemente ajustadas a la cultura y a la historia, y por lo tanto serán siempre provisionales.[58]

No hace mucho ha nacido en los ambientes modernistas un neologismo que hace referencia a esto: la *inculturación* (y sus correspondientes: africanización, indigenización, etc.). En un reciente documento de trabajo del R. P. Arrupe a todas las casas de la Compañía de Jesús (con fecha mayo de 1978), definía esta exigencia pastoral como "encarnación del Evangelio" en "formas y término propios de cada cultura" (Nº 1), pues la voluntad de redención universal "ha de ser a partir de la situación real y concreta" (Nº 2); es necesario a la Iglesia "dejarse asumir por las culturas" (Nº 5), aun con el riesgo de que se acabe con "manifestaciones aparentemente contradictorias" (Nº 10). Este movimiento "se sitúa en el interior mismo del proceso vital de la historia de la humanidad" (Nº 22); hay que deslindar muy bien el Evangelio de sus formas culturales, pues llevarlo unido es "una forma de opresión" (Nº 30), por ejemplo, "las ideologizaciones de la filosofía y teología aristotélico-tomistas" (Nº 24). Esta nueva "actitud mental" abarca todas las disciplinas: filosofía, teología, espiritualidad, etc., locales (Nº 52-55), y exigirá una "penosa

[58] S. S. San Pío X, *Encíclica "Pascendi"*, passim.

y auténtica muerte, más costosa quizá que la ardua tarea de los antiguos misioneros" (Nº 33).

Ahí tenemos delineado el ideal de los nuevos mártires. Después de leer esto, uno se agarra la cabeza al pensar la barbaridad cometida por San Francisco Javier (y su cooperador San Ignacio de Loyola) al llevar a tierras orientales (China, India y Japón) la teología europea. Y vamos a seguir la ironía: ¿no serían profundamente católicas estas tres naciones si el ignorante San Francisco Javier hubiese conocido los principios de la "nueva mentalidad pastoral"? Pero claro, ¡qué le podemos pedir a un hombre del siglo XVI!

No sería reprochable el principio y la recta intención de quien quisiera hablar la fe en lenguaje inteligible para ilustrar los conceptos de la Revelación, como hizo el mismo Cristo con las parábolas. Pero cuando se nos dice que en más de quince siglos la Iglesia ha desconocido esta mentalidad, y que la inculturación debe llegar aun a asumir, en todos los casos, la filosofía y religión del lugar,[59] sin ser profetas tenemos la certeza de que acabarán disolviendo la Revelación en el lugar el tiempo y la cultura, como ya han hecho desaparecer la Divinidad de Cristo en su humanidad. Hasta podemos sacar esta conclusión: cuando alguien fuera a tratar la salvación de las almas en cualquier punto de la tierra, ¡cuidado con los conocimientos que trae!; debe despojarse de todo y consultar la "teología local", como los antiguos paganos, que consultaban y rendían culto a los dioses del lugar.

Lamentablemente, la llamada "pastoral popular" está vinculada a esta concepción. No será la ex-

[59] Duraisamy Amalorpavadass, *Evangelización y cultura*, "*Concilium*", Nº 134 (1978), pp. 80-94.

presión de aquella caridad evangélica que no apaga la "mecha que aún humea", sino que aprovecha enseñanzas y costumbres que el esfuerzo de grandes misioneros sembraron durante años, pero que por el desgaste del tiempo y las miserias humanas hay que pulir y revitalizar. Será la tranquila satisfacción de quien está frente a las más puras fuentes de la Revelación. Como dice un autor: "El mundo está en tensión eclesiocéntrica" que hay que "explicitar", porque "Cristo Salvador en germen estaba escondido en el corazón de la humanidad".[60]

La "dinámica de grupo", en general, como método apostólico está basado en principios análogos. Es decir: se trata de que todos se asimilen a la opinión mayoritaria, sea o no conforme a la verdad, como si el grupo fuese constructor de lo verdadero y lo bueno.

Un último punto a considerar: la apologética. La Iglesia es un organismo, y como tal tiene las fronteras bien delimitadas, las que le corresponden según su especie. Es además un organismo vivo; entonces busca defenderse de todo lo adverso, y no sólo eso, sino conquistar el medio. Sabemos por otro lado que está el "príncipe de las tinieblas" con sus huestes apostadas para hacer la guerra. Por eso la nuestra es Iglesia militante. Todos los ataques que ha sufrido, y especialmente cuando la han encontrado más vigorosa, han sido ocasión de que floreciera la inteligencia católica justificando y defendiendo lo que cree, espera y ama. "Estad siempre prontos a dar razón de vuestra esperanza", exhortaba San Pedro (1 Pe. 3,15).

[60] Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit., p 508.

El progresismo cambiará también en esto las miras: "La eclesiología postridentina" era "de diferenciación más que de integración". A esta eclesiología respondía una pastoral "de diferenciación". Pero "el Vaticano II ha superado definitivamente aquellas posiciones, al menos en el terreno de los principios teológicos y de los principios y criterios pastorales".[61] Debemos dar lugar a una "confrontación pluralista de la fe y superar cualquier actitud de exclusivismo o de ghetto".[62] Evidentemente con esto han caído las fronteras, los límites que marcan y diferencian lo cristiano de lo no cristiano; la Iglesia, del mundo; Cristo, de Satanás. Síntoma no de un organismo vital, con rasgos bien definidos de identidad y diferenciación, sino de un organismo en descomposición, y por lo tanto en proceso de ser absorbido por el medio y pasar así su "materia prima" a ser informada por otros principios naturales que no son los de la Iglesia Católica. El ecumenismo, actitud sana en principios (no es otra cosa que la búsqueda de la oveja perdida), se rodeará de este contexto y así perderá toda su razón de ser, como vemos casi a diario.

b) El ministerio de la santificación

Es el más sublime del sacerdote, ya que es comunicar la Gracia, que no es otra cosa que la Sangre y las entrañas mismas de Dios. Tratará principalmente con los Sacramentos, ya que son los medios más importantes para comunicarla, que se ordenan por ello al culto divino y a la santificación

[61] Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit., pp. 75-6.
[62] Ibíd., p. 625.

de las almas. Dirá Santo Tomás que el Sacerdote se ordena primeramente al "Cuerpo físico de Cristo" y luego al "Cuerpo Místico". San Pablo afirma: "es preciso que los hombres vean en nosotros a los dispensadores de los misterios de Dios" (1 Cor. 4,1).

El modernista, como el demonio, tendrá horror a la Gracia, a lo sobrenatural. Es típicamente mundano, y por ende aquí está su Dios y su paraíso. No nos extrañe la acerba crítica al teocentrismo y sacralización medieval que "relativiza lo profano en función de la finalidad religiosa de la Iglesia".[63] El mundo es un "valor santo", que no debe ser mirado como salvable. Estar en la Iglesia no implica sólo una "conversión y comunión con Dios" sino también una "conversión y comunión con el mundo".[64] En el mejor de los casos, no es otra cosa que la perversa mezcla teilhardiana entre la naturaleza y la Gracia, o peor: entre el "mundo" y Dios. Ante esta "bondad" rousseauniana del hombre y del mundo, se tiene la sensación de que estamos no en estado de naturaleza caída, sino de naturaleza pura, o incluso de justicia original.[65] No se quiere

[63] Ibíd., p. 61.

[64] Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit., p. 604.

[65] Estado de naturaleza pura: Es el que habría tenido el hombre si Dios no lo hubiera elevado al orden sobrenatural ni le hubiera dado ningún don preternatural. Es un estado hipotético, pues no se dio ni se dará. Habría carecido de pecado original y sus consecuencias, así como también de todos los dones sobrenaturales: Gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo.

Estado de justicia original: Es el estado de la naturaleza humana en cuanto elevada a un fin sobrenatural y provista de los medios para conseguirla (Gracia, virtudes y dones). Añádese a esto los dones preternaturales de integridad, impasibilidad, inmortalidad, etc. y la dichosa ausencia de pe-

reconocer y predicar al "hombre teológico", al hombre desterrado del paraíso y cargado de miserias por la caída original. Ya no hay pecados personales que nacen de lo más profundo de una voluntad desordenada; habrá, si, "estructuras", "situaciones", "instituciones" de pecado. Es frecuente ya oír hablar del "hombre actual", del "hombre maduro", del "hombre adulto", de la "mayoría de edad", del "respeto de Dios por la conciencia del hombre". Ahora miramos a Dios de igual a igual, ya no somos niños ni menesterosos. ¡Si viviera Jeremías!: "Tus profetas te anunciaron visiones vanas y mentirosas, no pusieron al desnudo tus iniquidades para hacer cambiar tu suerte, sino que te anunciaron oráculos vanos y falaces" (Lam. 2,14). No quieren que el hombre y el mundo, totalmente autónomos, suficientes y puros, sean "manchados" o violados por la Gracia. Como los chancheros de Gerasa, éstos también le piden a Cristo que se aleje para "no absorber o inhibir el proceso autónomo de la historia".[66] Es una "deformación cristiana", dicen, el que la Iglesia haya querido centralizar la vida cristiana "en algunos ritos sacramentales", valorados como "máxima expresión del vivir cristiano y como medio o garantía de salvación".[67]

De ahí en adelante podemos sospechar la suerte

---

cado original y sus consecuencias. El estado actual nuestro es de naturaleza caída y reparada por la Pasión de Cristo. En la caída perdimos todos los dones sobrenaturales y preternaturales y las fuerzas naturales quedaron debilitadas por las cuatro heridas: ignorancia, malicia, concupiscencia y flaqueza. Cristo nos consiguió los dones sobrenaturales.

[66] Casiano Floristán y Manuel Useros, ob. cit. p. 652.

[67] Ibíd., p. 656.

de los sacramentos. La Santa Misa y la Eucaristía evidentemente no serán la cumbre de los sacramentos y la vida cristiana. Si algún valor conservan (y el nombre) será en un orden puramente natural, psicológico, sociológico, utilitario, práctico. De ahí el renovado esfuerzo por llenar con técnicas psicológicas la ausencia de Dios: tomarse de la mano en el Padrenuestro, desbordes efusivos en el abrazo de paz, saludar al comienzo y el fin de la Santa Misa no con las palabras de San Pablo, sino con el profano "buen día" y "hasta luego", etc. Es la plenitud de la desacralización.

Pero aun en quien no se plantee los aspectos teóricos del tema, vemos en el orden de los hechos cómo se niegan los sacramentos por distintas y aun opuestas razones:

En primer lugar, exagerando la indignidad del sujeto ante la grandeza del sacramento.

Los sacramentos son tan sublimes que serán para muy pocos, para exquisitos, para "iniciados" que hayan hecho largas jurificaciones o "concientizaciones" en "cursillos", encuentros, etc. Por ejemplo, y especialmente en hospitales, si el enfermo no pide con toda precisión teológica la unción de los enfermos, el sacerdote le da las buenas noches nomás, o tal vez alguna bendición para dejarlo conforme. No está preparado, dirán, ignorando las gracias actuales que Dios les da para que reciban piadosamente y con fruto la absolución y unción. O ¿qué curso exigió Cristo al buen ladrón para juzgarlo? ¿Y el eunuco que Felipe bautizó? ¿Y los tres mil bautizados después del discurso de Pentecostés de San Pedro? ¿Y no le bastó a la pecadora

el sincero arrepentimiento para ser perdonada por el Señor?

Por otro lado, se hace un verdadero "control de la natalidad espiritual", negando el Bautismo en razón de las pocas garantías de perseverancia que ofrece la familia. Pero, ¿y las gracias de filiación? ¿Hemos de perjudicar al niño por causa de sus padres? ¿No basta el deseo de ellos de bautizarlo? No exijamos familias ejemplares para sólo entonces "arriesgar el bautismo". La Sagrada Familia no se repetirá.

Con el sacramento del Matrimonio, y especialmente con él, se cometen aberraciones pastorales. Con criterios de una rigidez artificial y mecánica (¡tan contraria a la prudencia!), a quien no hace el cursillo no se lo casa. Estos son indispensables y muy fructíferos cuando se dan bien; pero hacerles cuestión a las pobres mujeres de "tierra adentro" que vienen embarazadas y con dos o tres hijos, cuando hay oportunidad de regularizarles el matrimonio, esto es falta absoluta de tino pastoral.

En segundo lugar, exagerando la dignidad del sujeto.

No se quiere confesar a los niños porque "no pecan mortalmente". Esto puede ser cierto en la mayoría de los casos y en niños de hasta ocho años (no olvidemos tampoco la precocidad de los chicos de hoy, especialmente para el pecado). Pero no es ese el problema. El niño debe habituarse al sacramento, y además son muchas las gracias que recibe a través de la Penitencia para su propia santificación y para la lucha contra el pecado. De hecho el niño que persevera en la confesión, persevera en la vida cristiana.

Parece también que los adultos estamos limpios. Ahora que somos "cristianos adultos", ni nosotros pecamos. La moral progresista ha hecho una distinción nueva de los pecados: venial, grave y mortal. Sólo el último quitaría la Gracia, y parece reservado a los grandes apóstatas de la fe, o los más grandes corrompidos y corruptores: después de Judas, Nerón y Voltaire, parece que pocos o nadie los ha frecuentado. ¿Entonces? Entonces ya no es necesaria la confesión sacramental; basta con el arrepentimiento.[68]

Por esta vía también se niega el Bautismo aun a familias cristianas. Se enseña que no es un acto humano, digno del hombre, el que me dan algo que yo no he elegido libre y voluntariamente. Hay que esperar que se sea grande para bautizar.[69] Yo pregunto: ¿no contraría también nuestra "dignidad" el que nos den alimentos sin que nosotros los elijamos? Habría que diferir la comida de los niños hasta que lleguen al uso de razón. La cuestión se complicará aún más cuando se exija a los padres que consulten a sus hijos sobre si quieren ser concebidos o no...

En tercer lugar defendiendo la "dignidad del ministro".

O, mejor dicho, su "comodidad". Los enfermos deben agravarse y agonizar en determinados días y horas porque si no nadie los atiende. Lo mismo acontece con el sacramento de la Penitencia: agregan a la dificultad natural que los penitentes tie-

[68] Pbro. JAVIER ELIZARI, *Actualidad Pastoral*, Nº 50 (1972), pp. 37-41.

[69] Pbro. ALFREDO TRUSSO, *Actualidad Pastoral* (1969), p. 14.

nen de frecuentarlo mil trabas burocráticas. Por ejemplo, y esto ya es frecuente, no se quiere confesar durante la Santa Misa. Es verdad que no es lo óptimo, pero ya sabemos cómo es la gente. O peor: se ponen horarios extremadamente restringidos, que en la práctica nadie puede cumplir: por ejemplo, lunes y jueves de 17 a 18. ¿Quién va? Nadie. O alguna viejita embelequera que no tiene nada que hacer. Así, ambos quedan con la conciencia tranquila... (y ambos también en pecado). La dirección espiritual de las almas, nadie quiere hacerla.

Los sacramentales correrán igual suerte. En una resolución elaborada después de largos debates, los directores de santuarios del país resolvieron, como una acción pastoral, que "no se bendiga más".[70] Un teólogo progresista muy afamado daba esta sentencia de muerte a los sacramentales: antes, decía, usábamos bendiciones, ahora abonos y fertilizantes; antes conjuros, ahora insecticidas.

En resumen, el progresismo ha "canonizado" todas las formas de impiedad, de laicismo, de desacralización. Se niega o prostituye lo sagrado en nombre mismo de Dios. Se podrían aplicar aquellas terribles palabras del profeta Ezequiel hablando de los malos pastores:

> "¿No os bastaba a vosotros apacentaros en lo mejor de los pastos, que pisoteabais con vuestras pezuñas el resto del pasto? ¿Beber el agua clara y no enturbiar con vuestras pisadas la que queda? ¿Mis ovejas van a tener que comer lo que vosotros hollasteis con los

[70] *Actualidad Pastoral*, Nº 22 (1969), p. 170.

pies, y beber lo que con ellos enturbiasteis?" (Ez. 34, 18-19).

Comentando estas palabras, nos decía San Gregorio:

> "Nadie hace en la Iglesia mayor daño que quien, obrando mal, tiene puesto de santidad; porque a éste, cuando delinque, nadie se atreve a reprenderlo; y la culpa con mayor eficacia sirve de ejemplo cuando por la reverencia al estado, es honrado el pecador".[71]

c) El ministerio de régimen

Con la divina autoridad de Cristo, dada "para edificación" (2 Cor. 10, 8-13, 10) solamente, deben los pastores conducir por todos los medios a los fieles a Dios, formando una comunidad unida por los vínculos de una misma fe, esperanza y caridad, un mismo culto y régimen. El sacerdote estará para todos, pues todos son de Dios o deben serlo, y todos necesitan de Él. "Me he hecho todo para todos a fin de salvarlos a todos", decía el gran Apóstol (1 Cor. 9, 22).

El progresismo combatirá ante todo la "célula de la diócesis",[72] pieza fundamental de la organización eclesiástica: la parroquia. Hace unos años surgió el modelo de la nueva estructuración: comunidades de base. Intento protestante, ya que "estigmatizan a la Iglesia como «institucional» y a la que

[71] San Gregorio Magno, *Regla pastoral*, l. I, cap. 2, BAC, p. 110.

[72] C. Vaticano II, *Const. "Apostolicam Actuositatem"*, Nº 10.

oponen comunidades carismáticas, libres de estructuras, inspiradas únicamente en el Evangelio".[73] Intento marxista: "Tienen como característica una evidente actitud de censura y de rechazo hacia las manifestaciones de la Iglesia: su jerarquía, sus signos. Contestan radicalmente esta Iglesia. En esta línea, su inspiración principal se convierte rápidamente en ideológica, y no es raro que sean muy pronto presa de una opción política, de una corriente, y más tarde de un sistema, o de un partido".[74]

Destructores de todas las formas milenarias de piedad, aun aquellas que respondían a las inclinaciones naturales y universales del hombre, así ocurrió con las novenas, procesiones, uso de imágenes, retiros espirituales, etc. La Pastoral Popular ha recuperado muchas de estas cosas, pero no por mérito de los pastores, ¡sino de las ovejas! No somos defensores con esto de formas vacías; decimos sí que, si han nacido de la sabiduría de la Iglesia y han sido probadas por los años, algo bueno deben tener. Deben, pues, revitalizarse. Y no queremos cerrar tampoco a otras formas nuevas de piedad o pastoral. Muchos santos en la historia, con la fecundidad del Espíritu Santo, han dado cosas originales (v. gr. San Ignacio de Loyola con sus Ejercicios). Pero es un hecho visible que el progresismo ha reducido a la nada todo lo que ha tocado (seminarios, colegios, Acción Católica, etc.), y no ha tenido la mínima capacidad creativa de la que hacía alarde: "si esto es consejo u obra de hombres, se disolverá" (Hech. 5, 38).

El sacerdote está para todos, especialmente los

[73] S. S. Paulo VI, *Ex. Ap.* "*Evangelii Nuntiandi*", Nº 58.
[74] S. S. Paulo VI, ibíd.

más necesitados espiritual y materialmente.[75] Pero estos innovadores, con otros principios que no son los de la fe y la caridad, elaborarán otra noción de necesidad, y por lo tanto otros fines de la pastoral. Con un análisis manco de la realidad, reducirán las necesidades a las materiales y terrenas. Además, con su óptica maniquea, dirán que hay clases sociales "irredimibles". Ya entonces han dejado de ser tanto "sacerdotes de Dios", porque no comunican bienes sobrenaturales, como lo han dejado de ser "para los hombres", pues lo serán para algunos solamente. ¡Cuántos sacerdotes y religiosas han abandonado colegios de familias "pudientes" para dedicarse a las villas-miseria! Todos, unos y otros, necesitan auxilio espiritual. Cometerán distintos pecados, pero ambos los cometen. Ninguno de ellos viene santo "desde el vientre de su madre", como San Juan Bautista. ¿No se han dado cuenta que el alma de los burgueses es más "villa-miseria" que la que añoran encontrar? ¿O que los pobres suelen tener también un alma espiritualmente abandonada? ¿No fue Cristo pastor de ricos y pobres, cultos e incultos? Si estos nuevos pastores dicen fracasar con unos, fracasarán con todos, porque los fracasados son ellos.

Ocurre también un hecho curioso. Los más fervientes abanderados de los pobres son los que más los desprecian. Les tienen un amor sentimental y en abstracto, a la "institución pobreza", pero no al individuo. Como el marxista, que dice luchar en pro del hombre como especie, pero utiliza y mata sin piedad al individuo. He visto en los hechos los desprecios más grandes a los pobres venidos de sus "promotores". Pasa que el sentimentalismo no

[75] C. Vaticano II, *Presb. Ordinis*, Nº 6.

es capaz de actos de virtud, y menos de virtud heroica. Aparecerán mil excusas: "se emborracha", "se acostumbra mal", "son unos vagos", "eso le corresponde al Estado", etc. Bien lo decía San Pedro: "Por la obediencia a la verdad habéis purificado vuestros corazones para un amor fraternal no fingido" (1 Pe. 1, 22).

Por último, y esto es trascendental, el Concilio Vaticano II, en el documento sobre los sacerdotes y en la parte dedicada al oficio de regir, exhorta al pastor que "lleno de celo misional" prepare también "para todos los hombres el camino hacia Cristo".[76] Pero los principios que han alimentado tradicionalmente a las misiones también han sido revisados por el progresismo. Todos ellos están acordes en proclamar la extinción definitiva del antiguo concepto de "misión", "residuo de una mentalidad colonial", que sólo pretende ampliar la influencia de la Iglesia", como dice el P. Amstutz, profesor de misionología y superior general de la Sociedad Misionera de Belén (Suiza). "Buscan exclusivamente la conversión; olvidan que también en las otras religiones los hombres encuentran a Dios y pueden alcanzar la salvación". Los pobres misioneros antiguos tenían metida en la cabeza la primitiva idea de "la imposibilidad de la salvación sin participar en la tradición salvífica cristiana".[77]

"Los testimonios del Nuevo Testamento —dice otro experto doctor de la Pontificia Universidad Gregoriana— obligan a revisar la idea de que la Iglesia «salva» mediante las misiones a unos hombres que de otro modo estarían condenados a la perdi-

[76] *Presb. Ordinis*, Nº 6. Ver también el documento íntegro sobre las misiones: "Ad gentes divinitus".

[77] Josef Amstutz en "*Concilium*", 144 (1978), pp. 44-48.

ción eterna. La Iglesia no es «salvadora» ni constituye la única «arca de salvación»...".[78] El Cristianismo jamás debe alegar su carácter de verdad absoluta, pues de esto "no encontramos rastro alguno en los tiempos más antiguos del cristianismo", y además eso sería olvidar que "todas las plasmaciones históricas del cristianismo son provisionales y fragmentarias".[79] Incluso el misionero, afirma un profesor de misionología de Birmingham, "somete al crisol del diálogo su concepción del mundo y de Dios, el núcleo de su vida, su fe. No tiene garantía alguna de que su interpretación de la fe salga incólume del diálogo. Esto es lo peligroso de la evangelización: que el evangelizador pone en peligro su propia fe".[80] A su vez, el jesuita Yves Raguin, estudioso de cuestiones misionales chinas, nos dice muy satisfecho que "Cristo jamás dio la sensación de pensar que la salvación del mundo dependiera de su actividad". En realidad, "vino relativamente tarde", cuando ya "cada pueblo tenía o había tenido sus patriarcas y sus profetas". "La Encarnación ha permitido una modalidad particular de la Revelación" y el cristianismo tan sólo "es una vía de salvación más concreta, más explícita, más rica que la que se ofrece a todo hombre en las demás religiones". Por lo tanto, "aunque el Evangelio no convenza necesariamente a los oyentes, su proclamación tendrá muy a menudo el efecto de reanimar la fe de los oyentes en su propia religión".[81]

[78] Alexandre Ganczy en *"Concilium"*, 134 (1978), p. 39.

[79] Ibid., pp. 38 y 41.

[80] Walter Nollenweger en *"Concilium"*, 134 (1978), p. 56.

[81] Yves Raguin en *"Concilium"*, 134 (1979), p. 56.

Otro autor contemporáneo muy promocionado sentenciaba: "Los hijos de Dios pueden pertenecer a grupos religiosos diversos", pues "el Reino de Dios sobre la tierra no tiene castas ni fronteras".[82]

Los nuevos principios de la pastoral misionera serán éstos:

1º) El Verbo de Dios está en todas las religiones; todos somos fragmentos de una verdad con mayúscula.

2º) El Cristianismo es un modo más de presencia de Cristo; si se quiere, uno de los más intensos.

3º) No debo partir, para el "diálogo misionero", de mi convicción de fe, de mi seguridad y certeza, hacia la que debo llevar al evangelizado.

4º) Por lo tanto, a nadie debo *convertir*; iría contra la libertad religiosa interior del otro que ya está en su verdad, verdad que se encuentra en todos lados.

5º) El término "ad quem" (hacia el cual quiero llevarlo) de los esfuerzos de cada misionero no es Cristo ni la Iglesia Católica, sino que se encuentra dentro de la misma conciencia del interesado.

Con estos nuevos principios, se puede imaginar dónde acabarán las misiones. Jamás desconoció la Iglesia y la teología tradicional que había "semina Verbi" (semillas del Verbo) esparcidas por el mundo. Ni que la buena fe era un verdadero "bautismo de deseo", suficiente para la salvación. Pero también sabía muy bien que Cristo no vino en vano, ni en vano fundó la Iglesia.[83] San Pablo no

[82] Laurent Gagnon, *El Evangelio del año 2000*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1978, p. 144.

[83] Tal vez a éstos se refería recientemente S. S. Paulo VI al decir: "No sin dolor podemos encontrar personas, que queremos juzgar bien intencionadas, pero que en realidad están desorientadas en su espíritu, las cuales van repitiendo

habría recorrido medio imperio con incansable celo si todo el mundo ya era "cristiano anónimo". Instituida la Iglesia, quedan terminados todos los cultos y religiones naturales que podían contener elementos válidos. La Iglesia tiene "la presencia de Cristo", con la plenitud de medios para la salvación. Si alguien puede salvarse en otro lugar, será gracias a Cristo y a la Iglesia, pues sólo por ambos se llega a la Santísima Trinidad. Si alguien puede salvarse en otro lugar será *a pesar* de la otra religión, y no gracias a ella. El mismo Cristo le dice a San Pablo que lo envía a los gentiles "para que les abra los ojos, se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los debidamente santificados por la fe en mí" (Hech. 26, 18). El mismo Apóstol le dice a los Corintios "que lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican" (1 Cor. 10, 20). Demasiado duras estas palabras para los santos "cristianos anónimos" que tanto defiende Karl Rahner.

No hay que buscar más peros. El mandato de Cristo es terminante: "que todo el mundo se salve y llegue al conocimiento de la verdad" (1 Tim. 2, 4-6); y aquel otro: "Id por todo el mundo a predicar el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará; mas el que no creyere, se condenará" (Mc. 16, 15).

---

que su aspiración es amar a Cristo, pero sin la Iglesia; escuchar a Cristo, pero no a la Iglesia, estar en Cristo, pero no en la Iglesia" (*Ev. Nuntiandi*, Nº 16).

CONCLUSIÓN

La Divina Providencia ha dispuesto que unos sean instrumento de la salvación de otros. Mediadores en la palabra, los sacramentos, la vida cristiana, tanto en el nacimiento como en el desarrollo. Pero también esta dependencia humana puede ser para la perdición. La fe y la infidelidad son "ex auditu". Benditos de Dios los mediadores del bien, y desdichados los del mal. Si el premio de unos se acrecentará por sus trabajos, crecerá el castigo de los otros por la difusión de su propio mal.

Hoy vemos a los fieles como "ovejas sin pastor", y entregados a los embates de este tormentoso siglo xx. Parecen repetirse los trágicos momentos de la Pasión. "Heriré al Pastor y se dispersarán las ovejas", "ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas", "Simón, Simón, Satanás ha solicitado permiso para zarandearos". Horas éstas en que la fecundidad satánica vuelve a revivir sus viejos personajes: Pilato, Caifás, Herodes, Anás, Judas; tanto los perseguidores desde fuera cuanto los entregadores de dentro. Pero también sigue viva la fecundidad de Dios en Nuestro Señor Jesucristo y la Santísima Virgen María.

Uno de los aspectos temibles de la herejía progresista es que ha corrompido la mente de los que guían al pueblo de Dios, "falsos profetas" que entregarán las almas a la muerte en nombre de Dios, de Cristo y de la Iglesia Católica.

El mundo de hoy, agonizando por la falta de Dios, necesita más que nunca de santos pastores, y no se los encuentra. Llama la atención cómo, siempre que la Iglesia ha pasado por períodos críticos, ha tenido la contrapartida de los grandes santos reformadores. Baste recordar a San Atanasio,

San Cirilo y San Agustín en los siglos IV-V, o a San Francisco, Santo Domingo y San Bruno en los siglos XI-XII, o a San Ignacio de Loyola, Santa Teresa o San Pedro de Alcántara en los siglos XV-XVI. Pero ahora no los vemos por ningún lado. Reina la mediocridad y la complicidad. "Los niños pidieron pan y no había quién se los diera", clamaba el profeta Jeremías.

No decimos que sea fácil la tarea de salvar las almas. *Ars artium* la llamaba San Gregorio Magno, arte de las artes. Es más: el pastor, por su oficio, está en lo más recio del combate con el enemigo infernal. "En mí obra la muerte para que en vosotros obre la vida", exclamaba valientemente San Pablo. Se necesita virtud, y virtud heroica. El cansancio, el hastío, la soledad, la incomprensión, la persecución, la rutina, la ingratitud, la propia debilidad y otros tantos enemigos conspiran contra él; pero el hecho de la dificultad no nos exime de la lucha. Al contrario: debe entusiasmarnos más. Mucho menos justifica la postura progresista, que canoniza la impiedad, la laxitud, el error, la apostasía.

Tal vez todos piensen en los laicos cuando se habla de las "ovejas". Sin embargo, no son las únicas. También los sacerdotes necesitamos pastor. Con tristeza puedo decir que es mucho más desolador el abandono espiritual, doctrinal, moral, pastoral de los sacerdotes que el de los laicos. Hacen falta, ante todo, pastores de sacerdotes.

Ya que el propósito inicial nos ha obligado a recorrer casi exclusivamente los aspectos negativos del tema, quisiéramos concluirlo con esta vigorosa descripción de un modelo de pastor que San Bernardo envía a su dirigido espiritual, el entonces Papa Eugenio III:

"En aquéllos, según pienso, descansará vuestro espíritu que no sean duros ni arrogantes, sino humildes; que fuera de Dios nada teman, y, si no es de Dios, nada esperen; que defiendan varonilmente a los afligidos y juzguen según equidad a favor de los mansos de la tierra; que sean en sus costumbres íntegros, en la santidad probados, en la obediencia prontos, para la paciencia mansos, dóciles para la enseñanza, rígidos en la censura, católicos en la fe, fieles en su ministerio, concordes para la paz, conformes para la unión. En aquellos que sean en el juicio rectos, en el consejo prudentes, en mandar discretos, en disponer industriosos, en obrar valerosos, en hablar modestos, en la adversidad seguros, en la prosperidad devotos, en el celo sobrios, en la misericordia no remisos, en el ocio no ociosos, en el hospedaje generosos, en el convite no excedidos; no angustiados por el cuidado de las cosas de su casa, no codiciosos de la ajena, no pródigos de la propia, en todas partes y en todas las cosas circunspectos. En aquellos que para los reyes representen la persona de Juan, para los egipcios la de Moisés, para los lujuriosos la de Finés, para los idólatras la de Elías, para los avaros la de Eliseo, la de Pedro para los que mienten, la de Pablo para los que blasfeman, la de Cristo para los que negocian.

En aquellos que al vulgo no lo desprecien, sino que le enseñen; a los ricos no los adulen, sino que los aterren; a los pobres no los carguen, sino que los ayuden; a las amenazas de los príncipes no se espanten, sino que las

desprecien; que ni entren con turbulencia ni salgan con ira; que a las iglesias no las despojen, sino que las enmienden; que no agoten las bolsas, sino que recreen los corazones y corrijan los crímenes; que miren por su fama y no envidien la ajena.

En aquellos que muestren afición por la oración y tengan ejercicio de ella, y que en todos los asuntos confíen más en la oración que en su habilidad y trabajo.

En aquellos cuya entrada sea pacífica y salida modesta; cuyas palabras sean de edificación, cuya vida sea piadosa, cuya presencia sea grata, cuya memoria sea bendita.

En aquellos que se hagan amables no con palabras, sino con obras, que se muestren dignos de respeto, pero por las acciones, no por el fausto; que, siendo humildes con los humildes, inocentes con los inocentes, reprendan duramente a los duros, refrenen a los malignos, den la pena debida a los soberbios; que no se apuren por enriquecerse a sí o a los suyos con la dote de la viuda o el patrimonio del Crucificado, dando gratuitamente lo que gratuitamente recibieron, haciendo justicia a los que padecen injuria, venganza en las naciones, castigo en los pueblos.

En aquellos en que se vea, en fin, que han recibido, a manera de los setenta de Moisés, de vuestro espíritu; según el cual, ya ausentes ya presentes, se esmeren en daros gusto y en darlo también a Dios.

En aquellos que vuelvan a vos fatigados, sí, pero no cargados; gloriándose al mismo tiempo no de haber traído lo raro y precioso de las provincias, sino de haber dejado en paz

a los reinos, ley a los bárbaros, quietud a los monasterios, orden a la Iglesia, disciplina a los sacerdotes y a Dios un pueblo apacible que anhela emplearse en buenas obras".[84]

[84] *De consideratione*, L. IV, c. 3, 12.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LITERATURA Y MODERNISMO

Jorge Norberto Ferro

Sabido es que la literatura es caja de resonancia de todo conflicto humano. ¿Cómo ha reflejado el problema del Modernismo? Distinguiremos dos momentos: la crisis de principios de siglo y el replanteo neomodernista posterior al Concilio Vaticano II.

EL MODERNISMO DE PRINCIPIOS DE SIGLO

Las abstrusas tesis modernistas intentaron llegar al gran público mediante la novela *El Santo*, de Antonio Fogazzaro (1842-1910), puesta en el *Index* en 1906. No nos detendremos en su análisis, recomendando simplemente el trabajo de J. Ploncard D'Assac, "El Santo", incluido en *La Revolución mediante la Iglesia*, México, Ed. Tradición, 1975. La lectura de la novela nos brinda un acabado cuadro del modernismo: el "religioso enamorado", con esa ya clásica mezcla de sensualidad de sacristía, la pedantería de los católicos "cultos", algunas buenas

intenciones que naufragan en un humanismo inmanentista, y la deliberada voluntad de destruir la Iglesia desde adentro, con una "estrategia sin tiempo". Sobre esto transcribiremos dos párrafos:

> El padre Pablo no supo contener un gesto de impaciencia. Selva también pareció un poco fastidiado, porque, a la verdad, un acuerdo, en cuanto a ciertas ideas fundamentales, era necesario. Sin él, la reunión podía resultar peor que inútil, peligrosa.
>
> —Hay muchos católicos —dijo— en Italia y fuera de Italia, que desean una reforma de la Iglesia. La deseamos sin rebelión, ejecutada por la legítima autoridad. Deseamos reformas en el culto, reformas en la enseñanza religiosa, reformas en la disciplina del clero, reformas también en el supremo gobierno de la Iglesia. *Para esto tenemos necesidad de crear una opinión que induzca a la autoridad legítima a obrar de conformidad con ella, sea dentro de veinte años, de treinta o de cincuenta.* Pero, los que pensamos así, estamos disgregados. No sabemos unos de otros, excepto de aquellos pocos que publican artículos o libros. Es muy probable que haya en el mundo católico una grandísima cantidad de personas *religiosas y cultas* que piensen como nosotros. He creído que sería utilísimo para la propaganda de nuestras ideas que, al menos, nos conociéramos. Esta noche nos reuniremos aquí unos cuantos para una primera inteligencia (pág. 41).
>
> .....
>
> (...) ¿Masonería católica? Bueno: masonería de las catacumbas. ¿La teme usted, se-

> ñor abate? ¿Teme usted que se corten tantas cabezas de un solo hachazo? Pero yo le pregunto: ¿Dónde está el hacha capaz de eso? Uno a uno, todos pueden ser heridos: hoy, el profesor Dane, por ejemplo; el padre Faré, mañana; pasado este fraile; pero el día en que ese fantástico arpón del abate Marinier pescase, enlazados por un hilo, a seglares de fama, sacerdotes, frailes, obispos, acaso cardenales, dígame usted: ¿quién sería el pescador, pequeño o grande, que, espantado, no dejara caer otra vez al agua el arpón y su presa? ... (pág. 50).
>
> (Los subrayados son nuestros).

Citamos por la edición de "Suplemento de Joyas Literaturas", Bs. As., 1928. Y es en esta edición que quisiéramos detenernos. Los editores pertenecen a aquella cohorte de "enemigos personales de la Santísima Trinidad", al decir de Anzoátegui, furiosos masones que comían asado los Viernes Santo, y que ya no se encuentran, porque el Demonio usa sicarios más sofisticados. Pues bien, estos prometeicos libertarios se hacen la obligación de justificar la inclusión de un autor sedicente católico en la impoluta colección, para lo cual enmarcan la obra entre un prólogo firmado con las iniciales R. M. T. y una larga advertencia final "A los lectores", ésta sin firma. Y es en estos dos escritos donde vemos claramente la actitud del Mundo frente al Modernismo: un cierto entusiasmo en el prólogo, cuyo autor ve un aliado en las filas enemigas, y un discreto desencanto en el epílogo anónimo, que no se hace demasiadas ilusiones, pero que no vacila en utilizar a los modernistas como ayudantes segundones, no muy inteligentes, pero ya que es-

tán... Triste destino éste, ser usado sin mayor entusiasmo. Pero veámoslo directamente. Leemos al final del prólogo:

> Dos palabras no más sobre los problemas que se suscitan en este libro. Por debajo del catolicismo social, estéril y seco, comienzan a brotar corrientes de aguas vivas que dan esperanzas de un próximo reverdecimiento de la fe católica. Hasta ahora son movimientos aislados; grupos de pensadores católicos de un espíritu amplio, jugoso y vivo, que saben de la magnificencia de la vida y no quieren estarse encerrados en el huerto yermo, sin aguas ni flores ni frutos, cercado de inescalables murallas barroqueñas, donde la Iglesia oficial se consume vanamente, como vieja solterona. En las iglesias protestantes hay tendencias idénticas.
>
> Dos rumbos toma principalmente el pensamiento de estos católicos. Los unos, hombres de ciencia, examinan los viejos libros eclesiásticos y la historia de los dogmas, haciendo una crítica científica, para sacar la hebra de oro de la verdad histórica de la intrincada maraña de tradiciones y leyendas, guardadas todas tercamente por el cancerbero del Índice.
>
> Otros pensadores persiguen principalmente la obra social cristiana: quieren reencarnar en la Iglesia, aliada secular del más fuerte, el verdadero espíritu evangélico, llevándola a intervenir con brío en los problemas sociales de cada día, dando en todos aquella nota de ideal puro, por encima de toda mezquina pasión e interés, que hoy no resuena

sino débilmente en boca de contadas individualidades, ya que la Iglesia olvida su misión y está reducida a uno de tantos poderes egoístas y terrenos. Dejando a un lado las cuestiones de ultratumba, siempre vibrantes y fuertes, se quiere hacer que los hombres vivan una vida más noble, más justa y más dichosa. *"Traigamos el cielo a la tierra"*, podría ser el grito de estas modernas tendencias que vivifican el Cristianismo. Nunca como hoy, en los tiempos modernos, han estado vivas las cuestiones religiosas en la conciencia humana. Todo lleva a pensar que estamos en la alborada de un gran renacimiento de la fe cristiana. "El Santo" representa aquí un papel análogo al de "La cabaña del Tío Tom" en la abolición de la esclavitud. Mezclados con su interesante ficción novelesca van los problemas religiosos del día, expuestos en la forma más sugestiva y palpitante. Así ha conseguido llevar hacia la crisis del catolicismo el pensamiento público del mundo entero.

R. M. T.

Más definida es la nota final. Vale la pena leerla completa:

A LOS LECTORES. La obra que precede no encuadra tal vez bien y enteramente en la índole de las que hasta hoy hemos preferido para constituir la colección de nuestro SUPLEMENTO. No obstante, tiene el mérito, en la literatura mundial, de ser la producción de uno de los más atildados escritores de la Ita-

lia contemporánea, maestro en el estilo de los muy notables y celebrados que hoy honran las letras itálicas. Novela de un género poco acostumbrado, donde la preocupación polemista y de proselitismo se advierte no bien se ha internado en la lectura, su interés es, sin embargo, muy grande. Como la de muchos otros autores, que por distintos ideales han realizado su labor de novelistas: Zola, Blasco Ibáñez, Anatole France, Tolstoy, Gorki, etc., Fogazzaro trata de idealizar un tipo poco común y excepcional de nuestros tiempos, imbuido del propósito de *reanimar en forma simpática y popular el ya mustio y agotado árbol del catolicismo.* He aquí la *noble, aunque pueril, intención del ilustre escritor italiano,* que sólo conduce a él y al lector, contrariamente impresionados por las vicisitudes dolorosas *del nuevo Cristo* —que tal es su protagonista— a *la comprobación desalentadora de que el catolicismo oficializado y jerarquizado no puede ofrecer a los pueblos ninguna esperanza de resurgimiento espiritual ni tampoco, por muy loables que sean los esfuerzos de sus convencidos "hombres de ciencia", llegar a concordar con las realidades y exigencias del progreso moderno en todos los órdenes de la actividad humana.* El catolicismo oficial, con su jerarquía secular, tiene tal poder de conservación en sí como instrumento del dominio burgués, que deberá experimentar en el desarrollo histórico de las doctrinas sociales reformadoras, asociado indisolublemente a su gran protector el Estado, la misma suerte y el mismo destino que a éste ha de corresponderle como órgano de clase. Claro está que *ese gran espíritu fi-*

lantrópico y de conmiseración por las miserias humanas, que en su origen fue la esencia del cristianismo, ha de perdurar, acrecentado por las comprobaciones de la ciencia aplicada a aminorar el malestar de la humanidad, transformándose en las modernas concepciones socialistas, las únicas que pueden darle, en parte, la realización y el imperio. Fogazzaro ha sentido esta dolorosa comprobación. En el ambiente italiano, viviendo más próximo, en contacto, con *ese gran monstruo cuyos tentáculos se extienden y alcanzan hasta los más recónditos lugares del planeta,* ha podido en su alma noble y cristiana hacerse esa convicción, penosa para un espíritu imbuido del espíritu religioso, y que aspira a devolver a las creencias puras de sus mayores un prestigio destruido irreparablemente por los nuevos fariseos, que lucran de ellas. Así en la Italia moderna, por esa profundidad espiritual y religiosa propia de la raza, ha podido *surgir un vasto movimiento de rebelión, promovido en las clases populares, por instigación de un clero proletarizado;* clero de aldea, sujeto a las imperfecciones propias del empleo, y sobre todo, a las maniobras y triquiñuelas de aquellos que, a fin de neutralizar su acción conculcadora, como bien lo describe Fogazzaro, no cejan un momento de perseguir a los nuevos apóstoles hasta reducirlos, como en el caso de Benito, a la impotencia y a la muerte.

Benito, el héroe *neocatólico* de Fogazzaro, visionario, rebelde espiritualista y *líder de una escuela o secta en la que nada hay en realidad de nuevo u original, pues es la reiteración infinita de mil esfuerzos fracasados en-*

teramente, se ofrece a la consideración y estudio de los lectores en una forma casi biográfica. El relato adquiere a veces, no la forma y el estilo novelesco corriente, sino que entra en un detallismo nimio, escrupuloso, en el que se advierte el propósito riguroso de ajustarse a la crónica de ciertos hechos históricos. Por ello, debido tal vez a este afán de exactitud, el personaje padece mucho en la presentación de lo esencial de su carácter y en la exposición de su doctrina —si es que así puede llamarse su esfuerzo por destruir o aminorar la influencia oligárquica del alto clero en la actuación y desempeño social del catolicismo y sus adeptos. *Hay, por lo tanto, una incongruencia patente entre la sumisión del héroe, en lo que concierne a la disciplina de las reglas, las órdenes y el ministerio religioso; entre su afán pueril de vestir un hábito monástico y su propaganda bella y noble de pretender que para la predicación de la doctrina de Cristo basta el espiritualismo y la posesión de la "Verdad Divina", que vendría a ser, a nuestro juicio, la de acomodar la práctica del catolicismo, su acción social, a la destrucción de toda desigualdad, de toda jerarquía, de todo privilegio, de todo boato, de toda suntuosidad, de toda injusticia, para llegar a imponer la humildad del Gran Mártir del Gólgota como la suprema ley de la existencia.* Benito llega a esta renunciación, y proclama la salvación espiritual por el trabajo que él ejerce, el más ínfimo, el menos remunerado; *no comprendiendo tal vez que si bien como principio de moral altruista es bello el ejemplo, la sociedad, hoy por hoy, con el ade-*

lanto estupendo del progreso mecánico, de la producción en general, no reclama ya de ningún individuo un sacrificio tan intenso, una "acción tan negativa" ni tan contraria al propósito perseguido por el apóstol, que es la destrucción de toda iniquidad y el imperio del bienestar sobre la tierra. Y *Benito, como cualquier demócrata social, que se disponga a ser su adepto, su discípulo o su continuador, esterilizará, como él lo hizo, sus más preciosas energías al desplegarlas en un ambiente en el cual se hacen irrespirables* tan nobles ideales del espíritu moderno.

En cambio, fuera, con designaciones nuevas, bajo otras insignias, sin que la cruz inmortal —símbolo de la abnegación y el martirio soportados en aras de una humanidad doliente, perseguida, ultrajada y sometida al hambre— aparezca, *el cristianismo esencial, justiciero, pero en su más elevada inspiración, va a ser realizado por obra deliberada y consciente de los hombres, que buscan implantar sobre la tierra el reino inmortal soñado por el gran revolucionario del Gólgota.*

(Todos los subrayados son nuestros).

Por otra parte, podemos hablar de otra novela que contempla la herejía modernista desde la más firme ortodoxia católica. Se trata de *El Demonio del Mediodía,* de Paul Bourget, escrita en el tercer lustro del siglo. Obra lamentablemente olvidada, pues la pintura que nos hace del Modernismo sorprende al lector de hoy por su absoluta actualidad. ¡Qué poco novedosos resultan los actuales "innovadores"! Nos encontramos con toda la ga-

lería del progresismo autodenominado "posconciliar", que resulta ser más viejo que la guerra del 14. El tema de la obra no es el modernismo en sí, en cuanto tal, sino el drama íntimo de un católico que piensa muy bien, pero comienza a vivir muy mal, en adulterio. Bourget se especializa en los prolijos y penetrantes análisis de la interioridad de sus personajes, que ocupan el primar plano de la novela. El Modernismo es un sombrío telón de fondo, que se va iluminando progresivamente con el avance de la novela y revelando así sus rasgos más acentuados. Creemos que es una obra que debe leerse hoy (si se consigue), porque resulta de gran provecho para la vida espiritual, y goza de absoluta actualidad.

LA SITUACIÓN ACTUAL

> By the way, did you ever meet, or hear of, anyone who was converted from scepticism to a "liberal" or "demytologised" Christianity? I think that when unbelievers como in at all, they come in a good deal further.
>
> A propósito, ¿alguna vez encontraste, o escuchaste de alguien que se convirtiera del escepticismo a un Cristianismo "liberal" o "demitologizado"? Pienso que cuando los no creyentes lo hacen del todo, van mucho más lejos.
>
> C. S. Lewis. *Prayer: Letters to Malcolm.*

Actualmente, el progresismo carece de una manifestación literaria considerable. Esta afirmación puede sorprender, dado el volumen material de papel impreso que descarga en librerías. Pero vemos que se trata más bien de pretendidas obras de "espiritualidad" o de ensayística. Lo que no hay es poesía, novela o teatro progresistas. Ni siquiera ad-

vertimos la presencia de la "problemática" progresista (como dirían ellos) en la enorme masa de la producción no católica. El Mundo, tan cortejado por el progresismo, no parece hacerle demasiado caso.

Comprobamos, pues, dos cosas: 1) La esterilidad progresista en la creación literaria, y 2) un escaso eco en la literatura mundana.

Esterilidad progresista

¿Los progresistas no escriben porque consideran a la literatura un superfluo lujo burgués? No. La poesía es absolutamente necesaria para el espíritu. Ni los marxistas olvidan esto. Ellos usan el arte. Los progresistas también. Consideremos las zambas-protesta de Damián-Contable, en los discos-mensaje Bonum. Ellos quieren escribir. Pero "no les sale".

¿La esterilidad se debería a los errores doctrinales? Ésa no puede ser la causa. Siempre han existido personajes con excelente estilo, aun cuando sustentaran los errores más peregrinos, o llevaran a cabo los más violentos ataques contra la Verdad. Desde Lucrecio hasta Nietzsche, Carpentier o nuestro inefable Borges. Aun hombres depravados, o con graves taras morales, escriben bien: Oscar Wilde, André Gide, para no nombrar algún vernáculo. El Progresismo no tiene ningún escritor de la talla de éstos.

Parecería pues característica propia de esta herejía *la más absoluta incapacidad para lo estético.* Lo que resulta curioso, máxime si se tiene en cuenta tanta insistencia en la libertad creadora, tanto cine-debate, tanto teatro vocacional, audiovisuales,

novelas audaces, poemas herméticos y otras yerbas a las que se dedican. Más les hubiera convenido aprender bien latín. La supresión del *Index* y la falta de censura no produjeron el imaginado florecer creador.

El Progresismo, en sus manifestaciones sensibles, es FEO. Sabe estropear, arruinar, demoler, pero no genera NADA. Ha manoseado la liturgia. Ha torturado a los fieles con una música estúpida, tampoco original, generalmente refritos de temas frívolos, impuestos por lo peor de la "sociedad de consumo" que dice combatir. Ha cambiado el vitral y la imaginería por el "poster", pobre remedo impersonal y sin alma del cuadro, imágenes comerciales y vulgares, con innegable sabor publicitario, y textos en general machacones y sensibleros. Pero nada grande, nada que valga la pena.

La literatura progresista, con alguna excepción y algunas obras fronterizas, no escapa a esta medianía. No es mucho lo que puede mostrar: Mauriac, Cesbron (?) en novela. No hablemos del bodrio pornográfico de M. Aguinis: *La cruz invertida,* ni del fabricante de best-sellers Morris West. Dejamos Kazantzakis a los sociólogos.[1] Ernesto Cardenal está bien para panfletos y mini-posters. Nos queda Teilhard, poeta post-mortem a pesar suyo, pues como teólogo fue condenado y como científico refutado.

¿Qué escritor se ha convertido al Progresismo? Quien se convierte de veras no busca algo pegajoso y chirle, sino la apasionante dureza de la verdad. ¿Qué nombre pueden los progresistas com-

[1] Cf. JOSÉ LUIS DE IMAZ, *Promediados los cuarenta,* Bs. As., Sudamericana, 1977, p. 238. Allí habla el A. de "...el exquisito Kazantzakis, que es el Chesterton de mi madurez". Afirmación ésta que nos resulta sorprendente.

parar con los grandes conversos de nuestro siglo: Chesterton, Claudel, Papini, Benson? Recordemos a nuestro grande aunque malogrado Marechal. ¿Dónde está el apostolado progresista de las letras?

Indiferencia de la literatura mundana

El progresismo no tiene respuesta para el hombre de hoy. Basta una mirada al arte de nuestro siglo para comprender la angustia que lo agobia. Pensemos en Kafka, en Camus, en Ionesco. ¿Podemos imaginarlos atraídos por la epidérmica parodia de alegría cristiana que ofrece el Progresismo? ¿Podemos imaginar a alguien que verdaderamente sufre reconfortado por cantar de la mano un sonsonete de Roberto Carlos o por mirar un poster? Pareciera que no.

Tampoco veremos al progresismo muy tenido en cuenta en la obra de los autores más promovidos en el mundo "cultural". Cuando un "intelectual" como Sábato, en *Sobre héroes y tumbas,* dedica un capítulo a retratar un sacerdote, elige al P. Castellani.

Buscando encontraremos, se dirá. En *Cinco horas con Mario,* de Miguel Delibes, por ejemplo, tenemos un caso a considerar. Pero, de todos modos, la respuesta mundana está lejos de lo que podría esperar la obsecuencia progresista, que sólo encuentra lugar en la crónica periodística.

No podemos hacer ahora, por cierto, un análisis pormenorizado de la cuestión, sino sólo señalar sus rasgos más destacados. Habría mucho que considerar en profundidad. Resultaría de sumo interés, por ejemplo, un detenido estudio del problema en las letras inglesas, observando la evolución entre

otros, de Bruce Marshall, o, por supuesto, de Graham Greene, sobre quien tanto se ha dicho. Entre otras cosas, recordamos a quien se interese no omitir la lectura de un pasaje particularmente esclarecedor que le dedica Gustave Thibon ("Después de una lectura de Graham Greene", en *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Madrid, Rialp, 1973, pp. 287 y ss.). Pero aun en este ámbito, llama la atención que uno de los autores de mayor resonancia en el público de habla inglesa, y ampliamente traducido, haya sido un hombre de definida posición tradicionalista. Hablamos de J. R. R. Tolkien, filólogo y estudioso inglés, y genial novelista. Entre innumerables testimonios, nos dice de él Clyde S. Kilby, quien lo conoció íntimamente trabajando como su secretario: "Tolkien was a staunchly conservative Tridentine Roman Catholic" (*Tolkien & the Silmarilion*, Wheaton, 1977, p. 53).

"SYLLABUS" DE LOS PRINCIPALES ERRORES PROGRESISTAS, EN SUS VARIANTES BURGUESAS Y MARXISTAS

Juan Alfredo Casaubón

I. INTRODUCCIÓN

Antes de intentar la no fácil tarea de reducir a una especie de "Syllabus" los errores mencionados en el título de esta conferencia, debemos hacer algunas aclaraciones: 1º) En virtud de la dificultad recién anotada, y de nuestro incompleto conocimiento de todas las variantes de este multiforme movimiento, débese tener en cuenta que este "Syllabus" es sólo un "Ensayo de Syllabus"; 2º) En el título, háblase de "errores progresistas", y no sólo de "errores progresistas católicos", por lo cual nos extenderemos también a errores del progresismo protestante-liberal, el cual, por otra parte, parece ser la principal fuente de los errores progresistas "católicos", sobre todo en su variante burguesa; e incluso, a veces, nos será dado mencionar errores del progresismo en general, como ambiente de la civilización contemporánea; 3º) Debe tenerse en cuenta que en el llamado "progresismo católico" hay muchos grados; algunos de sus partidarios sólo

ven tales o cuales variaciones litúrgicas; otros se extienden también a innovaciones morales; otros pretenden cambiar la Iglesia misma, y, por último, los peores pero más perspicaces llevan sus errores hasta los conceptos mismos de Dios, de Cristo y de la Revelación; 4º) como ya lo indicara San Pío X en su famosa encíclica *"Pascendi"* contra el modernismo —del cual el "progresismo" es sólo una puesta al día— estos "novatores" no siempre —más bien raramente— exponen sus doctrinas en su totalidad, como un cuerpo orgánico, sino que sólo dan a conocer aspectos aislados, con lo cual disimulan ante los ojos de los fieles todo lo profundo de su desviación; y, al igual que los modernistas, prefieren operar desde el interior de la Iglesia misma, antes que salir ostensiblemente de ella; 5º) finalmente, declaramos que sometemos todo lo que se expondrá aquí al juicio indeficiente de la Iglesia Católica, expresada ante todo en las declaraciones solemnes de sus Pontífices y de los Concilios.

II. ENSAYO DE "SYLLABUS" DE LOS PRINCIPALES ERRORES PROGRESISTAS

A. Errores fundamentales

Advertencia: Por "errores fundamentales" —reductibles quizá a un sólo error fundamental, el expresado en la primera proposición que veremos— no entendemos aquí los errores *más graves* del progresismo cristiano y católico, sino los errores *fontales*, que son causa de la *actitud progresista*, de la cual se derivan luego todos los demás errores.

1 — *El Romano Pontífice y la Iglesia Católica pueden y deben reconciliarse y adecuarse, incluso*

en lo esencial, con respecto al progreso moderno, al liberalismo, al marxismo y en general con la civilización actual.

Explicación: Los entendidos habrán podido reconocer, apenas retocada, la proposición 80 del "Syllabus" de los errores modernos de S. S. Pío IX (1867); proposición que es la última de dicho documento, y en que se condensan, de algún modo, todos los errores anteriormente denunciados en ese mismo "Syllabus" (Denz. 1780). Los retoques consisten en, a) haber agregado "incluso en lo esencial", porque la Iglesia Católica no rehúsa hoy una adecuación prudente a aspectos accidentales, valiosos, del progreso y de la civilización modernos, pero no a lo que para nosotros es lo esencial: el apartamiento de Dios y la conversión al hombre y al mundo. Esto resulta claramente de las siguientes frases del documento GAUDIUM ET SPES, del *Concilio Vaticano II*: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes propias y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía (...) Pero si la autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras" (n. 36). b) hemos agregado también la palabra "marxismo", no empleada por Pío IX, sin duda porque por entonces no representaba todavía el inmenso peligro que representa hoy.

2 — *El catolicismo actual no puede concordarse con la verdadera ciencia si no se transforma*

en cierto cristianismo no dogmático, esto es, en un protestantismo amplio y liberal.

Explicación: La antedicha proposición no es más que la transcripción de la proposición 65 del documento sobre "Los errores de los modernistas sobre la Iglesia, Cristo y los Sacramentos" (*Denz.* 2001 ss.), sacados del *Decreto del Santo Oficio*, "Lamentabile", del 3 de julio de 1907.

3 — *La Iglesia se prohibió a sí misma el enseñar eficazmente la incomparable ética evangélica, porque obstinadamente adhiere a una doctrina inmutable, que no puede concordarse con los progresos modernos.*

Explicación: La proposición recién expuesta no es sino la 63 del documento citado con motivo de la proposición anterior; documento aprobado por San Pío X. Y aunque se refiere sólo al modernismo o progresismo *moral*, revela una vez más la actitud progresista ante lo moderno en general; lo que podríamos llamar "el fideísmo progresista en la modernidad".

B. Errores filosóficos

4 — *El intelecto humano no alcanza al ente trascendente a la humana subjetividad, y por lo mismo no es apto para probar racionalmente la existencia de Dios.*

Principio del inmanentismo, característico de todo el modernismo y de casi todo el progresismo; condenado en su primera parte por la encíclica

"*Pascendi*" de San Pío X, y en su segunda parte por el *Concilio Vaticano I.*

5 — *Aunque los sentidos y el intelecto humano alcancen a conocer el ente trascendente a la humana subjetividad, no pueden probar la existencia de Dios, porque todo ente es material.*

Principio materialista y marxista, que influye sobre la versión marxista del progresismo cristiano.

6 — *El conocimiento humano es radicalmente histórico, por lo que no cabe hablar de verdades inmutables.*

Principio historicista, característico de la mentalidad contemporánea, y, por tanto, también del modernismo y progresismo.

7 — *No son válidas las vías tradicionales para demostrar la existencia de un Dios trascendente.*

Cf. Robinson, "Honest to God", y casi todo el progresismo cristiano.

8 — *El tomismo, y, en general, la llamada filosofía perenne son estructuras rígidas, alienantes, intemporales, sin validez para el hombre de hoy.*

Texto de un progresista-católico, citado por el Prof. Antonio Caponnetto en su conferencia "Aportes para una Historia del Modernismo en la Argentina", perteneciente a este mismo Curso.

9 — *La concepción del hombre como dualidad de alma y cuerpo o como unión sustancial de alma y cuerpo son doctrinas helénicas, ajenas*

y contrarias al verdadero pensamiento hebreo-cristiano.

Cf. la conferencia del P. Buela sobre "Vaciamiento de la Escritura". Doctrina condenada por el Concilio de Vienne (1311-12). Este error viene a negar la posibilidad de una visión de Dios inmediata a la muerte, por el alma que ha alcanzado la salvación, y la actual existencia de los santos ya fallecidos en el Reino de Dios.

10 — *No existen concretamente la Materia y el Espíritu, sino que existe solamente la materia deviniendo Espíritu.*

Texto de Teilhard de Chardin, cit. por Dom Frénaud, p. 17.

11 — *No existe un Espíritu por evasión fuera de la Materia, ni un Espíritu yuxtapuesto incomprensiblemente a la Materia (Tomismo), sino el Espíritu emergiendo (por una operación pancósmica) de la Materia.*

Teilhard de Chardin, cit. por D. Frénaud, p. 16. Nótese el desconocimiento del tomismo por Teilhard.

12 — *Alrededor de la Tierra, centro de nuestras perspectivas, las almas forman, en cierta manera, la superficie incandescente de la Materia sumergida en Dios.*

Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, p. 151.

13 — *No existe ningún Espíritu divino, supremo, sapientísimo y providentísimo distinto de la*

universalidad de las cosas; y Dios es la naturaleza de las cosas, y por tanto sometido a mutaciones, y en realidad Dios se hace en el hombre y en el mundo, y todas las cosas son Dios y tienen la misma sustancia de Dios; y Dios y el mundo son una y la misma cosa, y por lo tanto también lo son el espíritu y la materia, la necesidad y la libertad, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto.

Proposición I del "Syllabus" de S. S. Pío IX, 1867; *Denz.* 1701; es el principio fundamental del panteísmo moderno, y se acercan a él los progresistas cristianos más extremos y la Teología de la muerte de Dios.

Podríamos citar muchos más errores progresistas sobre Dios mismo; pero como el tratado "De Deo Uno" es en cierta manera común a la filosofía y a la Teología, y como este curso de conferencias tiene ante todo un objeto teológico, preferimos dejarlos para el acápite referido a la Teología dogmática. No ignoramos que la distinción entre Teología dogmática, teología moral, teología bíblica, etc., es algo propio de la Teología católica de la Edad Moderna, y extraña al pensamiento de Santo Tomás sobre la Teología (sobrenatural), necesariamente *una* por la unidad de su objeto propio (Dios mismo a la luz de su Revelación, y todas las demás cosas en orden a Dios así conocido); pero por razones de claridad, hemos decidido mantener aquellas distinciones en la exposición presente.

C. Errores en Teología dogmática

14 — *La Fe no es una adhesión intelectual, movida por la gracia, a los misterios revelados, sino una expresión de la inmanencia del hombre, de su indigencia de lo divino.*

Tesis modernista; véase "*Pascendi*", Denz. 2074-78, hoy renovada por muchos progresistas cristianos.

15 — *Me siento a veces un poco asustado cuando pienso en la trasposición que debo hacer sufrir, en mí, a las nociones vulgares de creación, inspiración, milagro, pecado original, Resurrección, etc., para poder aceptarlas.*

Teilhard de Chardin, *Lettres*, ed. 1962, nn. 49/50, p. 36.

16 — *Si por consecuencia de algún trastrueque interior, yo llegara a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que continuaría creyendo en el Mundo. El Mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del Mundo), tal es, en último análisis, la primera y la única cosa en la que creo. Por esta fe yo vivo, y es a esta fe, yo lo siento, a la que, en el momento de morir, por encima de todas las dudas, me entregaría... Yo me abandono a la fe confusa en un Mundo uno e infalible, dondequiera me conduzca.*

Teilhard de Chardin, *"Comment Je crois"*, cit. por D. Frénaud, p. 25.

17 — *Me siento de más en más preocupado (es decir, apasionadamente interesado); en la búsqueda de Dios (no solamente cristiano, sino tras-cristiano), vuelto necesario para las exigencias crecientes de nuestra adoración.*

Teilhard de Chardin, carta a Marise Choisy, *Psyché*, nn. 99-106, enero-febrero de 1955, p. 7.

18 — *Así como la teología escolástica respondió a su tiempo, asimilando a Aristóteles, lo mismo que la teología del siglo* XVIII *resistió a su época relegándose en un reducto dogmático, la teología de hoy se encuentra emplazada a un encuentro con su tiempo.*

Bernard Lonergan y otros, *Teología de la Renovación*, p. 14.

Advertencia: el paralelo es falso, porque Aristóteles era un filósofo realista, que admitía que el conocimiento llegaba al ser en sí de las cosas y que se elevaba hasta Dios como Acto Puro; mientras que nuestro tiempo, en su ciencia, en su filosofía y en su mentalidad general, es agnóstico o ateo, relativista, historicista, inmanentista, materialista, etcétera.

19 — *Una Teología actual debe pensar históricamente.*

Cf. *Teología del mundo*, de J. B. Metz. Una teología no puede pensar *sólo* históricamente.

20 — *No solamente hay que adoptar una Teología*

de la Liberación, sino que hay que llegar a una liberación de la Teología.

J. L. Segundo, *Liberación de la teología.*

21 — *El Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre; de ahí la célebre expresión de Karl Barth, sobre el antropocentrismo cristiano: el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre... La Nueva Teología ha redescubierto la unidad indisoluble del hombre y Dios.*

Teología de la Liberación, G. Merino, p. 29.

22 — *Necesidad urgente para la Fe cristiana en el De Arriba de incorporar la neo-Fe humana en un De Adelante, nacida (es un hecho, y para siempre...) de la aparición objetiva frente a nosotros de lo Ultrahumano (desencadenamiento de un neo-Humanismo, que implica automáticamente un neo-cristianismo).*

Teilhard de Chardin, *Carta del 29-X-49.*

23 — *La imagen de un Dios "en lo Alto" es mítica, aun metafísicamente interpretado. Dios es el fondo último de todas las cosas, y por tanto, del hombre.*

Cf. Robinson, *Honest to God*, y Tillich, passim.

Advertencia: Como bien lo puso de manifiesto Alberto Caturelli en su conferencia, la utilización de imágenes metafóricas en el lenguaje religioso es la necesaria consecuencia de la unidad corpóreo-espiritual que es el hombre; por otra parte, la "altura" en que está Dios, metafísicamente explicada,

sólo quiere decir que Dios, por esencia —por ser el Ser mismo subsistente— es infinitamente superior, ontológicamente, a toda creatura, que sólo participa del ser, pues es un ente limitado. En cuanto a que Dios es el fondo de todas las cosas —y ello fue también aclarado por Caturelli— es expresión equívoca, que puede tener dos sentidos: o que Dios es la esencia misma, profunda, de todas las cosas y del hombre, y ello es panteísmo y antropoteísmo; o que Dios está en el fondo de todas las cosas como Su Causa, dándoles el ser, y esto es ortodoxo y muy conocido (Cf. S. Tomás, *S. Teol.*, I, 8, 1 y *C. Gentes*, III, 68).

24 — *Toda esta manera de pensar* (la que afirma la trascendencia de Dios) *es errónea, y si un Ser así existiera, no sería sino el mismísimo diablo.*

Esta expresión, no sólo errónea, sino también blasfema, es de Robinson, *H. D.*, vers. cast., p. 77.

25 — *La única trascendencia admisible es la horizontal, hacia los demás.*

Robinson, Op. cit. Es la tendencia general, no siempre advertida en sus consecuencias o no siempre confesada, del progresismo cristiano.

26 — *El cristianismo no es una religión* (Bonhoeffer; Robinson).

27 — *Debe lograrse una teología genuinamente laica.* Robinson, *H. D.*, 53.

28 — *(He experimentado) con mayor nitidez y convicción aún, aquello que ha llegado a ser mi*

gusto (o mi fe) fundamental. En impresiones bruscas, claras y vivas, advierto que mi fuerza y mi alegría se basan en que veo realizarse en mí, de alguna manera, la fusión de Dios y del mundo, dando éste inmediatez a lo Divino, y Este espiritualizando lo tangible

Teilhard de Chardin, *Genèse d'une pensée*, Lettres, 1914-19, París, 1961, p. 314.

29 — *Como me gusta decir, la síntesis del "Dios" (cristiano) de Arriba y del "Dios" (marxista) de Hacia Adelante, he ahí el único Dios que podremos en lo futuro adorar en espíritu y verdad.*

Teilhard, *Carta de mayo-junio de 1952.*

30 — *Dios no puede ser definido sino como un centro de centros. En esta complejidad (. . .) reside la perfección de su unidad.*

L'Energie Humaine, T. de Chardin, citado por Ph. de la Trinité, p. 166.

31 — *No hay Dios (hasta cierto punto) sin unión creadora. No hay creación sin inmersión encarnadora. No hay Encarnación sin compensación redentora.*

Teilhard de Chardin, *Comment Je Crois*, cit. por D. Frénaud, p. 29.

32 — *La Creación es un misterioso producto de compleción y de acabamiento del Ser absoluto mismo.*

Teilhard, *Le Coeur de la Matière*, cit. Frénaud, p. 14.

33 – *No es posible un último fin natural sin un encuentro inmediato con Dios en la vita beata.*

Cf. Rahner, *E. T.* IV, 218; contra S. Tomás, *II Sent., d. 31, q. 1, a. 2 ad 3.* Negación virtual de la distinción de lo natural y de lo sobrenatural. Lo natural por sí mismo tendría una exigencia positiva de lo sobrenatural, con lo cual éste no resulta gratuito.

34 – *Maréchal* –dice– *concibe al hombre en tanto espíritu... en el núcleo auténtico de su esencia como "desiderium naturale visionis beatificae"... Este apetito es una exigencia: exigencia del ser absoluto, y dado como fundamento de todo acto espiritual.*

Rahner, *E. T.* IV, 230.

Explicación: Todas estas expresiones teológicas del progresismo tienden a disminuir, y a veces hasta negar, la distinción entre Dios y creatura, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo divino y lo humano. Van todas hacia un antropoteísmo en que culmina un difuso panteísmo, y por tanto hacia la exaltación del hombre, y la proclamación del mundo como el único objeto de su acción. La trascendencia es disminuida o abolida y florece la secularización, que luego se advertirá en todos los campos: desde el de esta teología dogmática, al de la teología moral, al de la teología bíblica, y al de la política. Inmediatamente veremos una de esas consecuencias.

35 — *Una teología que piense históricamente no puede aceptar fácilmente la imputación de que el moderno proceso de secularización es, en su mismo meollo, a-cristiano, y que por tanto la historia del mundo... haya seguido un proceso evolutivo por el que se ha vuelto a separar de la historia de salvación.*

J. B. Metz, *Teología del Mundo*, p. 15. Aquí hay una confusión: en el proceso de la modernidad la historia no se ha separado de la historia de la salvación, sino que, permaneciendo dentro de ésta, se muestra como un proceso de re-caída en la situación de apartamiento de Dios y de pecado. Y por ello, no basta el que permanezca dentro de la historia de la salvación para que pueda aceptársela y adaptar a ella la teología, la moral y la acción del católico. También Caín, Babel, el Becerro de Oro, Pilato y Judas Iscariote pertenecen, por cierto, a la historia de la salvación; pero como factores negativos.

36 — *En Jesucristo, el hombre y su mundo fue asumido por el Dios eterno, asumido de manera definitiva e irrevocable, en unión hipostática.*

Texto no sé si de Rahner o de Metz, citado en su conferencia por el P. García Vieyra, O. P.

37 — *La naturaleza como espíritu sólo existe en el orden sobrenatural y nunca puede aparecer el espíritu como naturaleza pura.*

Rahner, *E. T.*, II, p. 239. Virtual divinización del espíritu humano. Entonces, si la Encarnación de Cristo fue necesaria y asumió toda la naturaleza humana y aun del mundo, desaparece la distinción

entre redención objetiva y justificación subjetiva, y todos estamos ya salvados, hagamos lo que hagamos. ¿Para qué entonces los Sacramentos? ¿Para qué las obras?

El mundo resulta sacralizado en su totalidad, tal como es, o, lo que es lo mismo, todo lo trascendente y lo sobrenatural se ha mundanizado. No le queda ya al cristiano más que la acción natural en el mundo. Concuerda con ello la proposición, de muy distinto origen, que sigue:

38 — (Existe) *una tercera naturaleza de Cristo, que no sería humana ni divina, sino cósmica.*

Teilhard de Chardin, *Le Christique*; Frénaud, p. 22. (Esto va contra el concilio de Calcedonia). Todo el mundo sería divino y crístico.

39 — *Para un creyente cristiano ... el éxito final de la hominización (y por tanto del enrulamiento cósmico) está positivamente garantido por la "virtud resucitante" de Dios encarnado en su creación.*

T. de Chardin, *Le Phénomène Humain*, nota de la pág. 343.

40 — *Cristo tiene necesidad de la evolución; es salvado por ella.*

T. de Chardin, *Le Christique*; en la traducción argentina aparece "es *salvador* por ella". ¿Error tipográfico? ¿O deliberada traducción "Ad usum Delphini"?

41 — *Jesús ... Yo os amo como un Mundo, como al Mundo que me ha seducido.*

T. de Chardin, *La Vie Cosmique*, en *Hymne à l'Univers*, p. 80.

42 – *Para el que, en efecto, ha comprendido por fin la naturaleza de un Mundo en que la Cosmogénesis, centrada en la Antropogénesis, culmina en una Cristogénesis –para ése– todo, en cada elemento y acontecimiento del Universo se ilumina, se calienta, se anima, y se vuelve adorablemente amable –no directamente en sí mismo (como lo querría un panteísmo vulgar)– sino en lo más profundo de él, es decir, en el extremo único de su desarrollo.*

T. de Chardin, *Mystique*, cit. por Crespy, p. 230.

43 – *Los ángeles no existen, o son la personificación de fuerzas naturales.*

Tesis común a casi todo el progresisimo. Pero entonces, ¿en qué queda, por ejemplo y ante todo, la Anunciación?

44 – *María no convence a la generación joven actual, por ser el modelo sociológico de la mujer que hila y teje, que abandona el mundo en la separación de la vida religiosa. Por lo tanto, María no puede ser presentada como un modelo estático que hay que reproducir.*

Justo Asiain, S. J., *¿María, hoy?*, ed. Bonum, Bs. As., 1974.

45 – *Hay que evitar toda posible disonancia entre la Virgen y el papel de la sociedad en nuestro tiempo. Más aún: hay que liberar a esta devoción del carácter femenino que se le ha im-*

preso y que la hace impropia para hombres, especialmente si están comprometidos en la transformación del mundo contemporáneo.

Revista *Nueva Pompeya*, Nº 590, año 52. De nuevo "la consonancia con nuestro tiempo" fideísta *a priori* de todo progresista, ante el cual debe ceder toda devoción, por respetable que fuera y aun todo dogma.

46 — *El fondo (el interés) de la cuestión mariana (del "hecho mariano"), está, a mi parecer, en indicar una irresistible necesidad cristiana de "feminizar" (aunque sea por una atmósfera o envoltura externa) un Dios (Iahwé) horriblemente* [*sic*] *masculinizado. Lo cual es simplemente una de las maneras del sobredescubrimiento de Dios: Dios a la vez "cosmificado" y "feminizado", en reacción contra cierto "paternalismo neolítico" demasiado a menudo presentado como la esencia definitiva del Evangelio.*

Teilhard de Chardin, carta a Marise Choisy, *Psyché*, nn. 99-106, p. 8. (Que Nuestra Señora lo haya perdonado).

47 — *Esencialmente, considero como Ud. que la Iglesia (como cualquier realidad viva después de cierto tiempo), llega a un período de "mutación" o "reforma necesaria". Al final de dos mil años, es inevitable. La humanidad se está transformando. ¿Cómo el Cristianismo no habría de hacerlo? Más precisamente, considero que la Reforma en cuestión (mucho más profunda que la del siglo XVI) no es una simple*

cuestión de instituciones y de costumbres, sino de Fe. En algún modo, nuestra imagen de Dios se ha desdoblado: transversalmente (si así puedo decir) en relación con el Dios tradicional y trascendental del "En-Haut" (De Arriba), una especie de Dios del "En-Avant" (De Adelante) surge para nosotros, hace un siglo, en dirección de algún "Ultra-Humano". A mi parecer, todo está aquí. Se trata para el hombre de repensar a Dios en términos, no más de Cosmos, sino de Cosmogénesis: un Dios que no se adora ni se alcanza más que por el acabamiento de un Universo que Él llena de luz y de amor (irreversible), desde dentro. Sí, el "En-Haut" y el "En-Avant" se sentetizan en un "Au-Dedans" (Por Dentro).

De una *carta de Teilhard de Chardin al Padre G.*, ex-dominico, apóstata de su Orden y del Catolicismo, adherido a la Secta de los "Viejos Católicos" –que no acepta la infabilidad del Papa–, set. 1950: poco después de la "HUMANI GENERIS", por la que Teilhard se sintió tocado.

48 – *En la medida en que la Iglesia Católica no nos atienda, debe formarse una nueva Iglesia, "conciliar", subterránea, clandestina.*

Tesis de algunos progresistas, citada por C. A. Sacheri en su libro *La Iglesia Clandestina*; tesis recordada por el Prof. Antonio Caponnetto en su conferencia "Aportes para una Historia del Modernismo en la Argentina", pronunciado en este mismo Curso.

49 – *La Iglesia nació: 1) de la necesidad de los cre-*

yentes de comunicar sus experiencias religiosas; 2) de la transformación de la colectividad en sociedad organizada. Su autoridad es conservadora; los laicos, el factor de progreso.

Cf. Encíclica "*Pascendi*" de San Pío X, esta doctrina modernista es también profesada por muchos progresistas (*Denz.* 2091).

50 – *La Iglesia debe ser reformada, principalmente en lo disciplinar y dogmático. Debe componerse por dentro y por fuera con la conciencia moderna, que tiende toda ella a la democracia.*

Encíclica "*Pascendi*"; *Denz.* 2104. Esta tesis modernista, compartida por todos los progresistas católicos, es un índice más de la identidad sustancial entre modernismo y progresismo.

51 – *Los Sacramentos sólo tienden a provocar en la mente del hombre la presencia del Creador.*

Tesis modernista condenada por San Pío X; *Denz.* 2041. Esta tesis es compartida por muchos progresistas. Se niega la eficacia *real* de los Sacramentos, y sobre todo la *presencia real* de Jesucristo en la Eucaristía, en Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad.

52 – *La Cena cristiana asumió paulatinamente la índole de acción litúrgica.*

(Idem; *Denz.* 2049). Tesis modernista a la que vuelven muchos progresistas.

53 – *La noción de sustancia está perimida para la ciencia moderna; en lugar de "transustancia-*

ción" debe hablarse de "transfinalización" o "transignificación".

Tesis teilhardiana, compartida por muchos progresistas. Es un retorno a las tesis protestantes compartidas por el modernismo.

54 — *Todo es sagrado, para quien distingue en cada creatura la parcela de ser... sometida a la atracción de Cristo en vía de consumación. Reconoced, con la ayuda de Dios, la conexión incluso física y natural que vincula vuestro trabajo con la edificación del Reino Celestial. Ved a Cristo mismo sonreíros y atraeros a través de vuestras obras, y no tendréis más, al salir de la Iglesia para entrar en la Ciudad ruidosa, que el sentimiento de continuar en el sumergiros en Dios.*

Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, p. 56. Esta tesis podría recibir un sentido aceptable, si no recordáramos las tesis de T. sobre la naturaleza cósmica de Cristo, sobre su Encarnación en todo el universo, etc. La próxima proposición lo confirmará.

55 — *Mi Dios, para que yo no sucumba a la tentación de maldecir el Universo, haced que yo lo adore, al veros escondido en él. La gran frase liberadora, Señor, la palabra que todo lo revela y a la vez lo opera, repetídmela, Señor: "Hoc est corpus meum". Verdaderamente, la cosa enorme y sombría, el fantasma, la tempestad —si lo queremos— son Vos. No son en el fondo más que las especies o apariencias de un mismo Sacramento.*

Teilhard de Chardin, cit. por Dom Frénaud, p. 9. Teilhard, que no quiere hablar de transustanciación en la verdadera Eucaristía, transforma en Sacramento eucarístico al mundo entero: ello, como dijimos, en virtud de admitir una tercera naturaleza en Cristo, la cósmica –además de la humana y de la Divina– y de hablar de una Encarnación en el cosmos entero.

56 – *El matrimonio no es Sacramento de la nueva Ley.*

Tesis 51 del *Documento sobre los errores de los modernistas*, aprobado por San Pío X en 1907. Tesis protestante, aceptada por los modernistas y por muchos progresistas.

57 – *"La actitud tradicional piensa que tras las relaciones empíricas existen realidades invisibles. Por eso concibe el matrimonio como realidad metafísica o cuasi-física, constituida por el sacramento, que perdura con absoluta independencia de la calidad real de la relación personal que une a los esposos".*

Robinson, *H. D.*, 175. Citado por el Dr. Caturelli en su conferencia en este Curso.

58 – *La Iglesia Católica no admitirá nunca el divorcio vincular; pero sí la nulidad de todo matrimonio en que no haya ya más amor.*

Tesis del P. Paoli, escuchada por nosotros personalmente, hace años, en una conferencia dictada por aquél en la sede central del Movimiento Familiar Cristiano.

59 – *El cielo es la unión-en-el-amor con el Fondo de nuestro ser. El infierno es la unión-en-la-alienación con el Fondo de nuestro ser.*

Robinson, *H. D.*, 132-33. Sobre la expresión equívoca "fondo de nuestro ser", ver nuestra nota a la proposición 23.

60 – *El infierno existe; pero está vacío.*

Tesis común en los progresistas y aun en muchos que no lo son del todo. Contradice a las Sagradas Escrituras, Doctores, y Santos, y a la visión del infierno, "abierto" por la Virgen a los pastorcillos de Fátima. Es también un modo de eliminar el "timor Domine, initium sapientiae", que es el más poderoso motor para convertir al pecador.

D. Errores en Teología bíblica

61 – *La ley eclesiástica, que prescribe someter a censura previa los libros relativos a las Divinas Escrituras, no se aplica a los cultores críticos ni a la exégesis científica de los Libros del Antiguo y Nuevo Testamento.*

Proposición 1ª del *Documento sobre errores de los modernistas*, de 1907. Muy actual hoy, en que los "expertos" progresistas pretenden saber más sobre las Escrituras que los Obispos y el Papa inspirados por el Espíritu Santo.

62 – *Aunque la interpretación de los Libros sagrados por la Iglesia no es despreciable, se debe someter sin embargo al más agudo juicio y corrección de los exegetas.*

Proposición 2, *ídem, ídem.*

63 – *A partir de los juicios y censuras eclesiásticas contra la exégesis libre y más culta, puede inferirse que la fe que propone la Iglesia contradice la historia; y que los dogmas católicos no pueden concordarse con los verdaderos orígenes de la religión cristiana.*

Prop. 3, *ídem.* Aplicada hoy por Bultmann, Robinson y tantos otros progresistas.

64 – *Manifiestan una excesiva simplicidad e ignorancia los que creen que Dios es el verdadero autor de las Escrituras Sagradas.*

Prop. 9, *ídem.* Opinión compartida hoy por muchos progresistas. En realidad, Dios utiliza instrumentos humanos, y por tanto, lo revelado se "colora", por así decirlo, con la mentalidad de tales instrumentos; hay que distinguir también los relatos históricos de los meramente parabólicos y similares; pero no se puede reducir las Escrituras a meros documentos humanos, sólo válidos para determinada época de la historia, y modificables con ésta.

65 – *La fe infantil ve en el mundo de la Biblia un mundo maravilloso, lleno de santos, de ángeles y demonios... Jesús mismo es, según interpretación, una figura de un mundo maravilloso. Como es Hijo de Dios hace milagros pero no se preguntan si una curación de Jesús podía ser una sugestión psicológica o hipnótica... Las personas de fe adulta critican severamente esta actitud infantil. La Biblia... ha sido escrita con una mentalidad mágica y primiti-*

va... los milagros encuentran explicaciones más naturales; la exégesis moderna se siente obligada a encuadrar todos los fenómenos bíblicos en el mundo científico actual... La misma figura de Jesucristo cambia con la interpretación exegética. Sus milagros empiezan a tener una explicación... incluso la resurrección pudo ser (para Jesús) un paso natural.

Fr. Jálics, *Cambios en la Fe*, ed. Paulinas, Bs. As., 1975, p. 107. Citada por el P. Buela en su conferencia. Cabe decir que cuando el progresismo llega a estos extremos —y todo él va conduciendo insensiblemente a tal salida— ya no es siquiera una herejía, sino pura y simplemente una apostasía de la fe. Del cristianismo no queda nada. Se niega "a priori" lo sobrenatural y con igual aprioridad se tiene al mundo de la ciencia positiva y de la filosofía inmanentista o materialista moderna como único campo de toda verdad. Es por otra parte una actitud muy vieja; se da en los primeros críticos bíblicos racionalistas de los siglos XVII y XVIII (como Spinoza y Reimarus); pasa de allí al protestantismo liberal; de éste, al modernismo, y del modernismo y de nuevas formas de protestantismo liberal, al progresismo "católico".

66 — *La Divinidad de Cristo no se prueba por los Evangelios; sino que es un dogma que la conciencia cristiana dedujo de la noción de Mesías.*

Tesis racionalista, modernista y progresista, contenida en la proposición 27 del *Documento contra los errores modernistas* que venimos citando.

67 — *Debe admitirse que el Cristo, que muestra la historia, es muy inferior al Cristo, que es objeto de fe.*

Prop. 29, *ídem*. Escisión típica entre el "Cristo de la historia" y el "Cristo de la Fe", originado en la escuela mitista de la crítica bíblica (Couchou, etc.); propio también del protestantismo liberal (Bultmann, etc.), del modernismo y de no pocos progresistas.

68 — *La doctrina sobre Cristo, que enseñan Pablo, Juan y los Concilios de* Nicea, de Éfeso, *de* Calcedonia, *no es aquella que Jesús enseñó, sino la que de Jesús concibió la conciencia cristiana.*

Prop. 31, *ídem*. Tesis compartida hoy por muchos progresistas, y, en parte, incluso por algunos de quienes no son de los más extremos.

69 — *La Biblia y los Evangelios (p. ej., el de Lucas) dan una imagen mitológica de Dios y de Cristo... utilizando términos tan toscos como los de "haber sido elevado al cielo" y el de "estar allí a la diestra del Altísimo".*

Robinson, *H. D.*, 31, citado por el Dr. Caturelli en su Conferencia.

E. Errores en Teología moral

Advertencia previa: Ya provenga el progresismo de la Nueva Teología de Rahner-Metz, ya del semipanteísmo de Teilhard de Chardin, ya de tal o

cual rama del protestantismo liberal, ya del agnosticismo e inmanetismo modernistas, ya de tendencias explícita o implícitamente ateas, tecnocrático-neopositivistas o marxistas, siempre va a dar a la misma consecuencia moral: la acción del cristiano sólo es y puede ser una acción sobre otros hombres y en la transformación del mundo; no una actitud contemplativa respecto de Dios trascendente, ni tampoco una acción en este mundo pero con vistas a la vida eterna. Así se manifiesta en lo ético este gran proceso de secularización.

70 — *Las leyes de las costumbres no necesitan de sanción divina, y no es de ningún modo necesario que las leyes humanas se conformen al derecho natural, o reciban de Dios la fuerza de obligar.*

"Syllabus", de S. S. Pío IX, prop. 56, *Denz.* 1756; error profesado hoy por muchos progresistas.

71 — *La Iglesia obstinadamente adhiere a una doctrina inmutable (en cuanto a la ética evangélica), que no puede concordarse con los progresos modernos.*

Resumen de la prop. 63 del *Documento sobre los errores modernistas*, de 1907; *Denz.* 2063; ya citada por nosotros en forma más completa en la proposición 3 de este ensayo del nuevo "Syllabus".

72 — *Lo profano se ha manifestado de un modo concreto como un mundo de valores, poseedor de una coherencia interna; autosuficiente y penetrado por un aliento ideal. Este impulso ideal... que antes estaba orientado hacia los*

valores religiosos, hoy se alienta hacia los valores profanos.

J. Girardi, citado por el R. P. García Vieyra en su conferencia.

73 — *No debe considerarse la moralidad como dependiente de normas que "nos bajaron del cielo". Hay hoy una revolución contra ello. "El vendaval de semejante revolución se ha trocado en un temporal. Nuestra única tarea consistirá, pues, en fijar correctamente su relación con la revolución".*

Cf. Robinson, *H. D.*, 172 y su comentario en la conferencia del Dr. Caturelli.

74 — *El "corpus" de la teología moral del catolicismo romano... es una manera de pensar que informa e incluso enturbia la totalidad de la enseñanza ética de la Iglesia.*

Robinson, *H. D.*, 173; comentado en la conferencia antes citada.

75 — *Esta manera de pensar se funda en el supuesto "carácter absoluto de los mandamientos de la ley de Dios". Tales razones ya "carecen de fuerza y de significación para todo el mundo".*

Robinson, *H. D.*, cit. por el Dr. Caturelli.

76 — *Los legalistas son los fariseos de hoy. La ética debe buscarse en el fondo de nuestro ser; debe ser una ética de la situación singular.*

Idem. Esta "ética de la situación" ya fue condenada por S. S. Pío XII en su encíclica "HUMANI GENERIS" de 1950. Una cosa es aplicar normas universales a situaciones concretas por intermedio de la virtud de la prudencia, lo que es legítimo y necesario; y muy otra el negar la existencia misma de normas universales.

77 — *El único mandamiento es el del amor.*

Robinson, *H. D.*, 190 y nace de la equivocidad del término "amor": 1º) puede significar el amor sobrenatural cristiano a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como hijo actual o potencial de Dios, y en ese sentido es el mandamiento mayor y el resumen de toda la ley; porque tal amor precisamente nos posibilita e impulsa al cumplimiento de toda la ley, de todos los mandamientos. Ese es el sentido del "ama y haz lo que quieras", de San Agustín, no el que le da Robinson; 2º) puede significar la adhesión natural de la voluntad a un bien, y aunque tal amor puede ser recto, no basta para la salvación sobrenatural que Cristo nos prometió; y, 3º) puede significar el amor sensible, pasional, y éste sólo es recto cuando se conforma a los dos anteriores. El progresismo tiende a confundir estos amores, e incluso a dotar al tercero de las prerrogativas del primero. Así, mucha juventud católica cree que las relaciones sexuales extramatrimoniales no son pecados si se hacen "por amor".

78 — *El camino de la verdadera y actual ética cristiana es "el encuentro con otro", y ello implica la necesaria aparición de una Iglesia cada vez más laica".*

Cf. Robinson, *H. D.*, 217. Dios desaparece del horizonte ético-cristiano, y es reemplazado por "el otro".

79 — *La acción debe prevalecer sobre la contemplación. "La oración contemplativa no me parece ser precisamente demasiado eficaz en la práctica" (Robinson). Marta aventaja a María. Los religiosos y religiosas deben abandonar sus conventos y echarse al mundo para cooperar con todos los hombres en la transformación del mundo y de la sociedad.*

Salvo la frase de Robinson, no hay necesidad de buscar autores que hayan sostenido estas tesis, pues son hoy un lugar común en el progresismo entero y aun en el semi-progresismo. En cuanto a lo de los religiosos y religiosas, es una experiencia común y cuasi cotidiana. Sin embargo, esta actitud contradice al Evangelio mismo. Jesús dijo: "María ha elegido la mejor parte". (Ls. 10,42).

F. Errores en Liturgia

Advertencia previa: El proceso de secularización cuyas raíces vimos en el "fideísmo" de la modernidad" o creencia ciega en el valor absoluto de las ciencias, filosofías y modos de vida modernos, y cuyos tristes frutos vimos manifestarse en Teología dogmática, Teología bíblica y Teología moral, se manifiesta también en el campo de la *Liturgia.* Más aún, cabe decir que se manifiesta *ante todo* en el campo de la liturgia, por ser el aspecto más visible de la religión. Por eso, algunos no ven sino esas innovaciones litúrgicas, sin conocer su porqué, o

se detienen en ellas, como ciertos progresismos superficiales. Otros, en cambio —los verdaderos teólogos del progresismo— saben ver en tales innovaciones secularizantes el resultado de sus doctrinas teológicas ya expuestas de por largo en este trabajo; y éstos son los verdaderos y más peligrosos progresistas.

Para dejar a salvo nuestra opinión personal, y sin ánimo de herir a nadie, desde ahora adelantamos que no estamos de acuerdo con la inclusión de la Misa de S. S. Paulo VI, o de aspectos litúrgicos del *Concilio Vaticano II*; en este proceso de secularización se corre el peligro de caer en situaciones peligrosas, por el extremo opuesto al de los progresistas; olvidamos a veces que, cuando se trataba, por ejemplo, de la aceptación de la "Humanae Vitae", exigíamos a los progresistas la obediencia, no sólo a las definiciones *ex-cathedra*, sino también a todo el Magisterio Ordinario del Papa y de la Iglesia, mientras que ahora, para no dar su aceptación, p. ej., a esa nueva misa, sostienen algunos que *sólo* hay obligación de obedecer la doctrina de la Iglesia cuando emana de definiciones *ex-cathedra* o de declaraciones *dogmáticas* de Concilios Ecuménicos, ratificados por el Papa. Esto contraría a la *prop.* 22 del "Syllabus" de 1867, la cual expone, *como error*, la Tesis siguiente: "La obligación a la que los maestros y escritores católicos están absolutamente sometidos, se limita solamente a aquello que es propuesto por el infalible juicio de la Iglesia como dogma de fe que debe ser creido por todos" (*Denz.* 1722).

Pero no sigamos con esto, que quiere ser solamente una eventual "correctio fraterna", la que, según Santo Tomás, es obligatoria para todo cristiano que ve en peligro moral o doctrinal a su

hermano. Volvamos a las verdaderas consecuencias secularizantes del progresismo en la liturgia.

80 — *La Misa romano-católica debe volver a ser lo que fue originariamente: un recuerdo de la cena del Señor.*

Esta proposición, de viejísima solera protestante, fue también la de los modernistas, como surge de la *proposición 49* del *Documento sobre los errores modernistas, de 1907*, dado bajo el reinado de San Pío X en 1907. Transcribimos literalmente esa proposición 49 en la proposición 52 de este trabajo. (*Denz.* 2049). Es evidente que el progresismo tiende a caer, o ya ha caído en buena parte, en este error.

81 — *La Misa no es una renovación incruenta del sacrificio de la Cruz, sino una asamblea de hermanos en que Cristo está espiritualmente presente, y un recuerdo de la Cena del Señor.*

Las mismas observaciones que a la proposición anterior: todo esto se funda en la negación de la transustanciación, y, por tanto, de la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino.

82 — *Por eso, el cristiano no necesita ponerse de rodillas en el momento llamado de la Consagración.*

Fenómeno recientemente comprobado por nosotros en algunas partes de Europa, y especialmente en Bélgica, aunque no en todas sus iglesias.

83 — *Por la misma razón, el Sagrario, donde se guardan las hostias consagradas, no tiene por qué estar ubicado en el máximo lugar de honor de las iglesias.*

Esta proposición no tiene necesidad de ser apoyada en citas, pues es cuestión de experiencia diaria; aunque el hecho en ella referido no sea siempre indicio seguro de progresismo en sentido teológico, sino que es a veces efecto de un seguir la corriente, o sea de un progresismo superficial, que aplica las consecuencias sin conocer sus principios. Advertimos también que en las Iglesias catedrales, en virtud de residir en ellas la cátedra episcopal, El Santísimo no puede estar sobre el altar principal ni detrás de él, sino en un lugar *digno* en la iglesia.

84 — *Dado que ya estamos redimidos —identificación de redención objetiva y de justificación subjetiva en ciertas ramas de la Nueva Teología— o porque la Redención, la eficacia intercesora de los santos y de la misma Virgen no son sino expresiones de un lenguaje mítico, o porque sencillamente no existe un Dios trascendente ante quien interceder, deben eliminarse las imágenes de los santos y de la misma Virgen en las iglesias.*

Experiencia también frecuente en todos nosotros, y más hace unos años que ahora. Puede ser resultado de un progresismo puramente superficial, o por el contrario, consecuencia de un progresismo profundo, como el indicado en la proposición.

85 — *Por lo mismo, no se justifican las visitas al llamado Smo. Sacramento.*

Expresión de una pérdida de Fe en la Presencia real y permanente de Jesucristo en las hostias consagradas.

86 – *Por todo ello, las iglesias deben adoptar indiscriminadamente la arquitectura moderna, incluso perdiendo todo aspecto sacral; por ello debe haber en ellas música y cantos, incluso de los más neuróticos de nuestro tiempo, y por ello debe desaparecer progresivamente toda diferencia entre un templo y el mundo exterior a él.*

Hechos todos de experiencia, que no necesitan apoyarse en textos; consecuencias también de la secularización.

87 – *En suma, la Iglesia, en todos sus aspectos, debe ser cada vez más laica.*

(Cf. Robinson, *H. D.*, 217, e innumerables textos progresistas).

G. Errores en política y sobre el marxismo

Advertencia previa: Los errores hasta aquí expuestos son, casi todos, comunes al progresismo burgués y al marxista; pero es en la actitud política donde los mismos se diferencian. Lo que tienen de común es que, habiendo reducido la actividad del cristiano a la acción en el mundo, para transformar a éste y a la sociedad, lógicamente la acción política, revolucionaria o no, será lo que ha de predominar al fin, dado que para el mismo Aristóteles la política es una parte –y hasta cabría

decir la parte principal– de la moral. Se reeditan, para comenzar, una serie de errores acerca de las relaciones de la Iglesia y del Estado, ya condenados por el "Syllabus" de 1867; y luego se procede más allá, hasta el marxismo, en no pocos casos.

87 – *La Iglesia no tiene... ninguna potestad directa o indirecta en cosas temporales.*

Prop. 24 del "Syllabus", de 1867. Reverdece hoy en aquellos progresistas que, como en España y otros lados, propugnan la separación de la Iglesia y el Estado, y admiten incluso la legitimidad de introducir en la ley civil el divorcio vincular.

88 – *La Iglesia no tiene un derecho originario y legítimo de adquirir y poseer. Los ministros de la Sagrada Iglesia y el Pontífice Romano deben ser absolutamente excluidos del cuidado y dominio de las cosas temporales.*

Props. 26 y 27 del "Syllabus". Es el supuesto ideal de la "Iglesia pobre" que se desarrolla desde los "fraticelli" del s. XIII y Guillermo de Occam hasta nuestros días en el progresismo.

89 – *Todo el régimen de las escuelas públicas, en los que la juventud cristiana de algún Estado se educa –salvo los seminarios exceptuados por alguna razón– puede y debe atribuirse a la autoridad civil.*

Prop. 45 del "Syllabus". Reverdece hoy en el progresismo con su abandono de colegios católicos,

algunos venerables y aun eficaces como lo hemos contemplado con tristeza en nuestra patria.

90 – *Debe separarse la Iglesia del Estado, y el Estado de la Iglesia.*

Prop. 55 del "Syllabus". Hoy suelen sostenerla los progresistas, como, por ejemplo, en la actual España.

91 – *Debe llegarse a una síntesis del Dios "De Arriba" (cristiano) y del "Dios" (marxista) de "Hacia Adelante".*

Resumen de una tesis de Teilhard de Chardin, cuyo texto completo ya fue expuesto por nosotros en la parte dogmática. Aunque esto excede el campo de la política, podría servir de emblema originario a los progresistas marxistas.

92 – *El "capitalismo" es condenable. (Pero no condenan al socialismo). La "derecha" ya no se puede permitir hablar en nombre del cristianismo. Bernadette Devlin (líder irlandesa del I.R.A.) merece el nombre de católica, no por ir a misa y tal, sino sólo por "buscar la justicia sin ninguna pretensión para el mismo cristianismo", o sea, por "sus afanes socialistas en favor del pueblo".*

Tesis sostenidas por la revista "Hechos y Dichos" editada en Zaragoza (España) por los PP. Jesuítas; se la tiene por progresista "moderada"; nn. 396 (1969); 426 (1972); 400 (1969). Citada por V. Lamsdorff-Galagane en la obra colectiva *Contemplación y Acción*, Speiro, Madrid, 1955, p. 32. El

socialismo fue condenado por la Iglesia en la encíclica *"Qui pluribus"* del 9 de noviembre de 1846; Cf. "Syllabus", parágrafo IV; allí se lo llama "peste". Y por muchas otras Encíclicas y documentos.

93 — *El marxismo es el nuevo humanismo... el marxismo es la realización política del Cristianismo... El marxismo no es ateo ni materialista, es profundamente cristiano, religioso y humanista.*

P. Ítalo Gastaldi, *Universidad Católica de Córdoba*, año 1970; citado en su conferencia por el Prof. Antonio Caponnetto. Tesis absolutamente falsa, opuesta a textos ateos explícitos de Marx, Engels y Lenin, y a la encíclica *Divini Redemptoris*, de S. S. Pío XI, en donde se llama al comunismo ateo "intrínsecamente perverso" y se prohíbe toda colaboración con él a los católicos. Lo que ocurre es que, indebidamente, se toman como expresiones definitivas del marxismo actual ciertos textos del *joven Marx* —en los que se proclama antropoteísta: "la conciencia humana es la suprema divinidad", lo cual bastaría para condenarlo— y se callan textos materialistas y abiertamente ateos posteriores, éstos sí definitivos, como con razón los comunistas franceses lo opusieron a ciertas interpretaciones "humanistas" del marxismo por algunos católicos.

94 — *"Debemos luchar para instaurar en el país un gobierno de neto corte socialista... un socialismo tal cual lo proponen Mao, el Che y otros auténticos revolucionarios. Cuba es el camino abierto a todos los simpatizantes de las auténticas causas revolucionarias".*

P. Ítalo Gastaldi, Univ. Católica de Salta, 29-8-72, cit. por el Prof. Caponnetto en su aludida conferencia. Texto no sólo opuesto a la *Divini Redemptoris*, sino también expreso llamado a la sedición y lucha armada. En él pueden sintetizarse todas las impulsiones a los jóvenes católicos hacia el comunismo y la lucha subversiva, de tan trágicos resultados en nuestra patria y por doquiera. Asimismo, en las conferencias del P. García Vieyra se habrá visto cómo, la mal autollamada "Teología Latinoamericana", cae en frecuentes errores socializantes y aun marxistizantes.

95 — *La cooperación en la práctica con el marxismo, no compromete para nada la fe católica de los que así obran.*

Olvidan que la "praxis" es el corazón mismo del marxismo, como resulta de la 11ª de las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx: "Hasta ahora, los filósofos han interpretado al mundo de diversas maneras, pero lo que importa es transformarlo". Por eso Lenín hizo de la práctica el criterio supremo de verdad; y por eso, en múltiples documentos comunistas actuales, se recomienda atraer al marxismo a los jóvenes católicos por el lado de la cooperación en la práctica, y no por directos ataques a la religión, que podrían ser contraproducentes. Y se agrega que, una vez embebidos en esa "praxis" (revolucionaria, secular, mundanizante), los jóvenes católicos olvidarán la religión mejor que por cualquier sermón ateo. Además, la tesis contenida en esta proposición 95, contraría expresamente a la *Divini*

Redemptoris, según se vio antes.

96 – *La Iglesia debe reconciliarse con la masonería y cooperar con la tecnocracia.*

Esta tesis, que pertenece más al progresismo burgués que al marxista, olvida las múltiples condenas de la masonería, desde el parágrafo IV del "Syllabus" y documentos allí mencionados (*Denz.* 1718) hasta la encíclica "*Humanum Genus*" de S. S. León XIII. Olvida también que, salvo cierto catolicismo de la primitiva masonería escocesa, esta secta pasó desde el cristianismo protestante al deísmo, al panteísmo y por último al ateísmo (esto último, al menos en alguna de sus ramas). En cuanto a la cooperación con la tecnocracia, es inadmisible porque: a) la tecnocracia implica poner a la técnica como suprema actividad humana, lo que no puede ser aceptado por ningún cristiano; b) porque todo un sector, al menos, de la tecnocracia estaría inspirado por la *secta sinárquica*, dependiente o descendiente de la *secta Rosa-Cruz*, ocultista, sobre lo cual cabe decir lo mismo que sobre la masonería, con pocas variantes. En el P. Teilhard de Chardin hallamos párrafos virtualmente tecnocráticos –la acción cristiana como cooperación incluso con ateos para la transformación evolutiva del mundo–, que llegará hasta hacer emerger de su seno al "Punto Omega", Dios en cuanto encarnado en el cosmos (habría otra "parte" de Dios no así encarnada, según ciertos textos de Teilhard): cf. *Le Phén. Humain*, p. 301; hay también textos de Teilhard en donde declara la influencia que Schuré, el ocultista que escribió *Los grandes iniciados*, ejerció sobre su cosmovisión; igualmente, la *carta del 13 de diciembre de 1918*, incluida en la obra

de Teilhard *Génèse d'une pensée, Lettres 1914-18*, Grasset, París, 1961, pp. 349-50.

H. La táctica de los progresistas

Advertencia previa: Esta táctica no sólo coincide con la de los modernistas en cuanto a ir exponiendo sólo fragmentariamente su pensamiento, para no asustar a los creyentes y autoridades de la Iglesia, sino también en *no salir de ésta*, para trabajar más eficazmente desde dentro. La siguiente carta de Teilhard de Chardin a un dominico apóstata, que había salido de la Iglesia –y cuya primera parte ya transcribimos en la proposición 47 de este trabajo–, lo mostrará:

97 – *Este gesto fundamental del alumbramiento de una nueva Fe en (por) la Tierra (Fe en "L'En Haut" combinada con la Fe en L'En Avant") sólo, creo (e imagino que Ud. comparte mi idea), sólo el Cristianismo puede realizarlo, a partir de la sorprendente realidad de su "Cristo Resucitado": no entidad abstracta, sino objeto de una amplia corriente mística, extraordinariamente adaptable y vivaz. Estoy convencido de ello: es de una Cristología nueva extendida hasta las dimensiones orgánicas de nuestro nuevo Universo de donde se dispone a salir la Religión del mañana. Esto, una vez admitido (y ahora es cuando vamos a diferenciarnos: ¿pero la Vida, no procede acaso mediante buenas voluntades que tantean?), esto admitido, yo sigo sin ver otra manera mejor de proponer lo que anticipo que trabajar en la reforma (en el sentido definido más*

arriba) desde dentro: es decir, con una adhesión sincera al "phylum" cuyo desarrollo espero. Muy sinceramente (y sin querer criticar su gesto) veo tan sólo en el vástago romano, tomado en su integridad, el soporte biológico bastante vasto y bastante diferenciado para operar y soportar la transformación esperada. Y esto no es pura especulación. Desde hace 50 años, he visto demasiado de cerca, alrededor mío, revitalizarse el pensamiento y la vida cristiana —a pesar de toda la Encíclica (nota: se refiere a la "*Humani Generis*", sin duda)— *como para no tener una inmensa confianza en las potencias de reanimación del viejo vástago romano. Trabajemos cada uno por nuestro lado. Todo lo que asciende converge.* Carta de setiembre de 1950.

Creemos que sobran los comentarios.

III. CONCLUSIÓN

Todo lo expuesto, quizá demasiado largamente, en este trabajo, está mostrando la extrema gravedad del problema del progresismo cristiano y del correlativo de la secularización. Los propios progresistas afirman que emprenden una reforma mucho más grave que la del siglo XVI, es decir, que la que dio origen al protestantismo. Es que el progresismo se encamina hacia el ateísmo, o hacia un panteísmo tipo Teilhard que es casi igualmente heterodoxo o apostático. Esta "Reforma" es una demolición.

No en vano Pablo VI ha hablado de una "auto-

demolición" en la Iglesia, y de que en ella ha entrado el "humo de Satanás".

Pero sabemos que la Iglesia es invencible por "las puertas del infierno", y que a la tentación que el progresismo le ofrece mostrándole el mundo, sus glorias y sus reinos, sabrá responder, como Nuestro Señor a Satanás: "Véte de aquí, Satanás; porque escrito está (Dt. 6.13): *Al Señor sólo adorarás y a Él sólo darás culto*" (Mt., 4,10).

JANSENISMO Y PROGRESISMO *

ABELARDO PITHOD

...“el moralismo tampoco ha perdonado al mundo católico: apenas se termina en nuestros días la liquidación del jansenismo”.

Gustave THIBON

UNA HISTORIA SIN FINAL FELIZ

Para aquellos que, habiendo sido formados cristianamente, cuentan hoy más de treinta años, la primera parte del presente trabajo servirá simplemente de recordatorio de algo que, de seguro, conocen bien y por propia experiencia. Para los más jóvenes quizá sea nada más que historia, historia reciente pero terminada. Sin embargo la conclusión de esta historia (si en verdad está concluida) no parece haber sido feliz. Tuvo una derivación en nuestro presente inmediato, de signo aparentemente contrario, pero con la continuidad de aquello contra lo que se ha, sí, reaccionado, pero no superado. Por eso a unos y otros, a jóvenes y no tan jóvenes, se nos hace indispensable volver hoy sobre

* El presente trabajo forma parte de: Jansenismo y Progresismo en la Conciencia Cristiana actual. SER. Cuadernos Universitarios. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Católica Argentina. Mendoza, 1967.

aquella página de la historia cristiana, rastrear sus orígenes, darle una interpretación que permita alcanzar, mediante una exacta conciencia de lo que nos está pasando, una superación auténtica de lo que nos pasó. Porque, no debemos engañarnos en esto, el moralismo o el jansenismo fue desplazado en un proceso de reacción puramente dialéctica y por eso puede volver. Nuestro trabajo podrá desembocar en el análisis de este proceso reactivo, pero antes tendrá que desentrañar las raíces viejas, y aun los brotes nuevos del mal, para hacer inteligible este "efecto de rebote".

Necesitamos recrear, primero, la atmósfera espiritual que venimos llamando moralista o jansenista, y que ha producido la actual reacción. Posterguemos por un momento las precisiones terminológicas y doctrinarias. No son, como veremos, lo que más interesa para la comprensión inicial del problema. Intentemos más bien instalarnos psicológicamente en aquel clima espiritual, en la conciencia que plasmó, seguir el curso intrincado de las actitudes que alimenta y las motivaciones que lo agitan. Las extremosidades del puritanismo y toda la suerte de formas que ha asumido en la historia del propio cristianismo, resultan un tema demasiado amplio. Nos limitaremos a tomar ejemplo, aquí y allá, buscando una representación en la que lo histórico estará casi exclusivamente al servicio de lo psicológico.

Cómo sucedió aquella historia

Después del gnosticismo maniqueo de los primeros tiempos, la cristiandad vuelve a conocer un impresionante rebrote de estas tendencias con el movimiento albigense. Fue, dice Belloc, "una per-

versión particularmente vil, maniquea, (o, como decimos hoy, puritana)...".[1] En las postrimerías de la Edad Media, inmediatamente antes de la Reforma, se repite el fenómeno. Es curioso que la misma expresión de Belloc, "religión del terror", sea usada por un teólogo protestante de fines de siglo, el Rev. T. M. Lindsay, para aludir al clima religioso en que se crió Lutero.[2] Lindsay cree ver una de las raíces de la rebeldía del Reformador en su reacción contra tal clima. De todos modos esta reacción resultaría estéril y hasta contraproducente, conforme lo demuestra la ola de puritanismo que poco después desencadena la Reforma, tras los primeros momentos de aparente "liberación". El protestantismo, particularmente calvinista, influirá sobre el mundo católico a través del jansenismo que tiene originalmente carácter también reactivo. Jansenio y sus seguidores reaccionan contra los excesos molinistas de cierta teología jesuita.

El jansenismo, proteico e irreductible, trasmitirá algunos de sus rasgos al modernismo, que es también reactivo pero continuador. Dichos rasgos se prolongan hoy en esa especie de "contra-Contrarreforma" que es el progresismo. La tesis fundamental del presente trabajo es ésta, justamente. Que el progresismo se constituye hoy como el heredero de una tradición de la que desea sacudirse, pero, a tal punto "condicionado" por ella, que no logra superarla. La mala herencia de la que cree renegar es de tal manera su razón

[1] Op. cit., p. 30.

[2] *Historia del mundo en la Edad Moderna*, t. III, cap. IV "Lutero", Edit. cast. "La Nación", Bs. As. 1913. Dice Lindsay (p. 227) que "presenció la última mitad del siglo xv una forma de devoción muy distinta de la que imperó durante la infancia de la religión cristiana. El pueblo se sintió poseído de un terror extraño".

de ser que no ha podido sino cambiar, acentuando, los rasgos caricaturescos del verdadero cristianismo. En esta cadena podemos estar ahora corriendo el riesgo de otra reacción jansenista.

Esperamos poder mostrar que estas afirmaciones son tan ciertas como pueden parecer de entrada paradójicas. Pero detengámonos todavía un momento en el jansenismo. Su espíritu, como nos advertía Thibon, alcanza nuestros días. Jean de la Varende en su novela *El centauro de Dios* [3] ha mostrado su fuerza rediviva en la Francia de la segunda mitad del siglo pasado. En una descripción que nos servirá para adentrarnos en la atmósfera psicológica que rastreamos, hace así el retrato de un personaje típico de aquel medio religioso, un cura rural: "... su debilidad se revela por una boca incierta, que tartamudea tanto en la emoción como en la cólera. Cuando llegue a viejo morirá de escrúpulos; la idea de que una partícula de la hostia quede olvidada durante la misa, lo pondrá en la imposibilidad de celebrar, lo conducirá a una especie de demencia". "El abate abandona pronto el amor, donde su alma no encuentra apoyo bastante firme, y se lanza a los castigos amenazando a las generaciones hasta la séptima".

"La religión en Normandía, —prosigue de la Varende— en esta época, no se explica sino por una supervivencia del jansenismo y uno de sus últimos sobresaltos". "La secta austera de jansenismo presentaba al espíritu no se qué idealismo de hierro que extasiaba a las almas endurecidas; el alejamiento de toda facilidad, y, a fuerza de vivir en lo absoluto, el desdén de la práctica, el gusto por

[3] *El centauro de Dios*, p. 45 y ss., ed. Ánfora, Madrid, 1942.

las soluciones fuertes, las condenaciones, atracción por lo excepcional y la fatalidad melancólica de la gracia. Ese renuevo de jansenismo fue el retardado romanticismo de la Iglesia".

"Estamos frente al tipo religioso y al clima espiritual que buscábamos. Nosotros también los conocemos: rigurosos, formalistas, descarnados —hubiéramos escrito desencarnados—, pero, también, sinceros y rectos como verdaderos ministros del "más allá". Desconfiados del amor, optan por el miedo. Tras sí van dejando a los que desesperan de tanto rigor: "No obraron como prosaicos, sino como poetas de lo sobrehumano; sus enseñanzas alcanzaban alturas donde los mejores dispuestos confesaban "Es imposible llegar". "Más vale no ir a escucharles". He aquí las reacciones de las buenas gentes que nos rodeaban. Sus pastores las descorazonaban. ¿La prueba? El vacío de los actuales templos (segunda mitad del siglo), que no son sino una tercera parte de las Iglesias que existían en 1830. Prefirieron no reflexionar, ni aun en esa dispersión que es la plegaria, pues la condenación os esperaba a cada vuelta del pensamiento; y sin la oración, la fe se escapa lentamente del ser; la fe no se retiene sino con las manos juntas".

La situación que nos pinta de la Varende no es inédita. Volvamos a Lutero. El ambiente en que se desarrolla su niñez es similar; los tormentos de esos años le durarán siempre, incluso después de la "liberación". El pequeño Martín temblaba al entrar a la Iglesia parroquial al enfrentarse con la imagen de Cristo Juez. "La religión del terror se había apoderado por completo de su imaginación", afirma Lindsay. Cuenta la impresión que le causó, adolescente, un cuadro expuesto en Magdeburgo

que "fue su pesadilla durante muchos años".[4] Se trataba de un retablo que representaba así el negocio de la salvación humana: Un mar proceloso, agitado por la tempestad; lo navega una barca y a bordo el Papa, los obispos, sacerdotes y religiosos. Alrededor de la embarcación ahogándose unos y debatiéndose el resto, se hallan los simples laicos, a quienes los eclesiásticos que acaparan la nave arrojan cabos para rescatarlos del seguro hundimiento. Ni un solo eclesiástico se veía en el agua, se apresura a decir Lindsay, ni un solo hábito clerical. Viceversa, ningún seglar hallábase a seguro.

La historia se repite

No pudimos dejar de sonreírnos con la anécdota y ante la indignación del biógrafo... sobre todo que nosotros habíamos oído, si no visto, la misma imagen, utilizada por algunos de nuestros maestros religiosos cuando nos hablaban del mundo y sus peligros o de las ventajas del estado clerical. No necesitábamos remontarnos, pues, a aquel turbulento siglo xv. Pero Lindsay, cediendo a sus inclinaciones protestantes, interpreta la anécdota haciendo excesivo hincapié en lo que puede mostrar de "clericalismo". Creemos que se trata de algo más hondo y al mismo tiempo más sutil. En ambas situaciones, la de nuestro recuerdo y la de Lutero, se trata de una de las típicas actitudes puritanas, de evidente raigambre maniquea: la subrepticia identificación de lo profano, de lo laico, con el "mundo" como enemigo del alma; de lo natural como lo enemigo de lo sobrenatural. Sabemos de la actitud tradicional de muchos religiosos, de duda práctica respecto de las posibilidades de salvación

[4] Op. cit., p. 234.

de aquellos que "se quedan en el mundo". De aquí a la idea calvinista de la predestinación de ciertos elegidos que coincidentemente son, por supuesto, ellos mismos, no hay más que un paso. Puede ser ésta más una actitud práctica, como decimos, que una formulación explícita de doctrina. Sin embargo, en tales disposiciones del espíritu religioso resuenan las terribles ideas del maniqueísmo de todos los tiempos: el mundo material es insanablemente malo. Sin llegar a la blasfemia maniquea de ver la Creación material como una degeneración de Dios, se aleja tanto, no obstante, naturaleza y sobrenatural, se resiste tanto de hecho a la verdad central de la Encarnación, que la creación queda convertida casi en un fracaso de Dios. La criatura indigna del Creador, como si el pecado hubiese alcanzado su misma esencia. La vida material, he aquí el principio del mal.

Nos quedaríamos, pues, cortos si interpretáramos el retablo de Magdeburgo como un caso de simple clericalismo.

Víctima de aquel espejismo, Lutero parece haber entrado en la vida religiosa menos atraído vocacionalmente que arrastrado por su temor a la condenación.

Retornemos a nuestra experiencia, que es la de muchos cristianos. Recordemos aquellos internados religiosos: años de nuestra niñez que quedaron definitivamente marcados por ellos. Oíd esta descripción: ¡Aquella tristeza de la vida de piedad! Postrimerías y novísimos, exámenes de conciencia y confesiones y nuevos exámenes, rondados siempre por la predestinación y el temor a la infidelidad frente a una gracia sin retorno. ¡Aquella tristeza sin consuelo de "los días de retiro"! ¿Cómo escapar al Dios celoso?

Este fue uno de aquellos pequeños seminaristas que alguna vez habremos visto pasar, el pelo cortado al rape, en largas filas silenciosas, la vista baja, por las calles de algún pueblo. El peso de la tradición monástica sobre niños de ocho, diez, once años, una tradición sobrecargada y deformada. Niños que pasaban sin solución de continuidad de la alegría de la sobremesa familiar y el beso materno antes de ir a la cama, a los fríos dormitorios semicastrenses del seminario, sumidos en largos recogimientos claustrales.

Nada de todo esto, uno a uno, estaría decididamente mal. Pero todo junto, ¡qué espíritu revela! No nos sorprende que muchos no hayan podido ver nunca más el gozo tras el cristianismo. ¡Cuántos arrastraron a contrapelo estas presiones sin animarse a escapar, porque, ay de los que, puesta la mano en el arado miran hacia atrás! ¡Y cuántos, más débiles, arrastrarían para siempre los jirones de una mala conciencia porque no se animaron a seguir! No, evidentemente todo esto no estaba dentro del orden luminoso del catolicismo. En tal perspectiva comprendemos muchas reacciones exageradas. Comprendemos el resentimiento que esconden "¿De qué tienen rabia?", nos decía alguien que contemplaba de afuera las últimas rebeldías en el ámbito de la Iglesia.

Aquella atmósfera no era exclusiva, ciertamente, de los seminarios o internados. También podía alcanzarlo a uno en el mundo. En el colegio, en la parroquia, en la propia casa ¡Esos hogares bien burgueses y bien jansenistas!

El principal campo de batalla era, naturalmente, el sexto mandamiento. Se había vuelto tan importante que los otros languidecían a su sombra. El nombre mismo de ciertas virtudes se había olvi-

dado. ¿Quién predicaría sobre la magnanimidad? ¿Quiénes repararían en los pecados de pusilanimidad de la conciencia timorata? Una actitud formalista y negativa (olvidada de que existe la omisión) daba la tónica de la vida interior. No es que se pensara en negar explícitamente el amor como ley primera, pero se lo vaciaba de contenido, entendiéndolo mejor como un "cumplimiento" que como donación y entrega. Con este escamoteo se invertían los términos del "ama et fac quod vis" agustiniano. La desconfianza instintiva respecto del amor hacía que la vida espiritual se concibiera como una empresa en la que el principal actor era el sujeto. Este miedo desconfiado los constituía en celosos guardianes de un jardín interior al que había que desbrozar escrupulosamente; en él se pasearía un Cristo celoso también y lejano. ¡Qué peso para un hombre solo, para sólo un hombre! Era la inversa de la imagen del Jardinero Divino que va cultivando con su Gracia el erial interior y a Quien, más que ayuda, debemos ofrecerle disponibilidad. Esta idea trajo la evolución que a fines del siglo vino a producir la pequeña Santa Teresita de Jesús, pero que no triunfó en toda la línea. Unos la desconocieron, otros la usaron para sus propios fines.

La moral del Sexto Mandamiento

Conocemos los estragos de la "moral del sexto mandamiento".

Qué mezquina y qué sucia a la vez esa imagen de la moral cristiana. Sabemos de niños que han crecido en el convencimiento de que sus padres vivían en pecado por estar casados y adultos que miraban al matrimonio como un pecado permitido.

Ciertas monjitas ahuyentaban las visitas de su exalumnas casadas y embarazadas "porque podían despertar malos pensamientos en las pupilas". Increíble que, almas rectas, pudieran distorsionar los sentimientos vitales más espontáneos: ¿Cómo podía dejar de serles conmovedor y admirable el espectáculo de la maternidad? El puritanismo se ciega a la visión pura de las cosas, a la visión de los limpios de corazón, únicos que pueden ver en todo a Dios. Desencarnar a Dios es realmente una tentación demoníaca.

Semejantes escrúpulos enturbian más que preservan la limpia visión de lo verdaderamente puro. El temor puritano al cuerpo constituye una perversión del pudor. Las repugnancias maniqueas frente a lo corporal atentan contra la visión cristiana de esta parte esencial del ser hombre. El cuerpo, destinado a una transfiguración gloriosa, está llamado por Dios a conquistar la plenitud de su presentida belleza.

Terminemos con el sexto mandamiento, ese coto cerrado del moralismo. Un buen amigo con el que conversábamos de estos temas, recordaba que uno de sus maestros religiosos, al hablar del sacrificio de San Luis Gonzaga de no mirar el rostro de su madre, lo interpretaba como "modestia", es decir, en vinculación con la virtud de la pureza. Singular anticipación edípica de Freud. En el prólogo al ensayo *Sobre el amor humano* de Thibon, el psicólogo español Miguel Siguan cuenta que "en un libro de moral popular bastante difundido en España a finales del siglo pasado, al hablar de las razones que los hijos oponen a los padres cuando éstos deciden sobre su matrimonio, se cita el "amor y ni-

ñerías parecidas".[5] Romero Carranza[6] señala que Lacordaire se refiere al matrimonio del ilustre vicentino Ozanam, como una "trampa que no supo evitar". Se cuenta que al leer esto Pío Nono exclamó: "No sabía que existieran seis sacramentos y una trampa".

El Placer, la Pureza y el Pecado

Es inevitable que si se convierte la aspiración natural a la pureza en una obsesión patológica, consecuencia de presiones subconscientes (superyoicas en la terminología psicoanalítica), todo lo vinculado a la vida sexual se torna sospechoso o repugnante. El gozo sexual no sólo no es malo, sino que ha sido querido por el Creador; no es algo "permitido" a nuestra debilidad, sino impuesto por la naturaleza. Así creó Dios al hombre adámico; fue el pecado lo que introdujo el desorden del apetito y el goce natural dejó de obedecer a la razón. Pero no es la intensidad del placer, ni su carácter carnal lo que lo hacen malo, sino el descontrol de la concupiscencia.

El puritanismo se presenta, pues, como una aspiración a una pureza angélica. Pero los ángeles no son más puros por ser inmateriales; entre ellos hay demonios.

Renegar de la materia es renegar del Verbo Encarnado. La dignidad de nuestra carne, alcanzada desde su Encarnación, es una dignidad superior a la angélica. Frente a una carne humana, la de la

[5] Pág. 13, Edit. Patmos, Rialp, Madrid, 1955.
[6] "Ozanam y sus contemporáneos", Bs. As., 1953.

Virgen y la de Cristo, ángeles y arcángeles se postrarán eternamente.

La herejía puritana es una herejía metafísica, de ahí su perversidad. El que fue "homicida desde el principio" sabe que no hay nada peor para el hombre que corromper su esencia humana: tentándola de ángel pierde divinizarse en Cristo. "El hombre, cuya naturaleza fue asumida por el mismo Dios en su hijo Jesucristo, constituye el punto medio de toda la creación. En él se unen en orgánica unidad, todas las categorías del ser del mundo: materia, plantas, animales, espíritu", dice J. Pieper en su precioso *Catecismo del cristiano*.[7] Sólo faltaba Dios. Él lo quiso y todo quedó consumado en la unidad de Cristo.

La Teología Moral del Demonio

La teología moral del demonio suele ser puritana. Señalaba Thomas Merton que el demonio ha hecho muchos discípulos predicando contra el pecado.[8] Su teología moral parte de un principio apenas susurrado: "todo pecado es placer". A continuación, como el placer es inevitable y tenemos tendencia natural a él, concluye convenciéndonos de que nuestras tendencias naturales son males —manes de Lutero—, que nuestra naturaleza es mala en sí. Entonces somos ya sus presas: ¡nadie puede evitar el pecado puesto que el placer es inevitable!

Una natural rebelión gritará desde el fondo de

[7] Pág. 35, Rialp, Madrid, 1954.
[8] *Semillas de contemplación*, p. 70, Sudamericana, Bs. As., 1952.

nuestro corazón: "lo que es inevitable no puede ser pecado". Sólo resta, ya, decidirse a echar por la borda el concepto de pecado y vivir prescindiendo de él. Ya no queda, continúa Merton, sino vivir para el placer, con lo cual este estado es peor que el primero, y de este modo placeres que son naturalmente buenos vuélvense malos por degradación y se desperdician vidas enteras en la infelicidad y la culpa.

El moralismo considera, pues, el placer, como malo o como "permitido". Descarta instintivamente la posibilidad de un placer naturalmente bueno. Ciertos placeres, se piensa, son permitidos en vista de nuestra debilidad, al modo como se permitieron la poligamia o el divorcio en el Antiguo Testamento, como una divina concesión. Hemos escuchado mil veces decir que si Dios ha puesto en el hombre el placer de la comida es para asegurar que nos alimentemos, lo mismo que el placer sexual asegura la perpetuación de la especie. Lo que no es falso, por cierto. El peligro está en que tales afirmaciones escondan una resistencia, por lo general irreflexiva, a concebir el placer como un constitutivo intrínseco del acto natural. Se lo reduce a un sobreañadido, impuesto por nuestra malicia. A tal mentalidad le repugna que el placer sea en sí algo bueno y que el dolor, en cambio, constituye un mal, secuela del pecado y contrario al orden de la naturaleza tal como la creó Dios. Si el dolor, después, transformado misteriosamente por Cristo, sacado de su inmanencia de puro castigo, fue convertido en vehículo de gracia y medio de glorificación, tal cosa pertenece a un orden nuevo surgido para nuestra salvación, y es un milagro del amor divino que corrige el mal con mayor bien. Por cierto que es necesaria la pasión para alcanzar la resurrección,

hasta que la parusía cree otro orden de nuevos cielos y nueva tierra. La reacción contra el jansenismo nos lo ha hecho olvidar. Es, sí, necesario completar la pasión de Cristo, y no hay posibilidad de restaurar el orden de la naturaleza sin violencia: El desorden de la concupiscencia sólo conoce un remedio, la penitencia. El progresismo ha disminuido a tal punto estas verdades que hizo de la penitencia sólo "metanoia" (conversión), sin darse cuenta que no hay conversión sin mortificación. No hay mística sin ascética. No hay siquiera vida humana sin ascética. Si ahora, superada la ola progresista, volvemos a descubrir estas verdades, evitemos caer de nuevo en la tentación jansenista.

La renuncia al placer, es decir, el sacrificio en general, tiene sentido como ejercicio ascético para lograr el dominio de nuestros impulsos, sean sensibles (animales) o intelectuales (¡la vanidad y el orgullo no son menos pecado de la carne que del espíritu!), y sobre todo tiene sentido sacrificial, como aquello que se ofrenda a Dios en reconocimiento de su dominio. Aún hay un tercer sentido, más alto, si cabe, el de participación en el Cuerpo Místico de Cristo, de Cristo crucificado.

Moralismo y Psicología

El temor obsesivo al placer es típicamente moralista. La psicología habla de mecanismos mentales tales como la necesidad de autopunición. En ciertas neurosis el sujeto suprime lo que le complace por una oscura necesidad de penitencia; esto permite una descarga de la tensión que causan las exigencias del "super-yo". Es fácil sospechar una relación entre tales mecanismos y la manera moralista de consi-

derar el placer, y vincularlos a la "tendencia a la postración ante lo terrible", que observaba Belloc. Hay una natural y sana inclinación del alma a la purificación por el dolor, al arrepentimiento y la reparación de las culpas, tendencia que puede desordenarse. Psicológicamente, el moralismo parte de, o desemboca en, un desconocimiento de la naturaleza humana. Violenta los procesos psicológicos en nombre de la moral, sin reparar en que ésta se verá arrastrada por la quiebra de aquéllos. Una normal conciencia psicológica es condición indispensable para una recta conciencia moral. No se trata de suprimir toda tensión en el hombre, todo combate. Pero se necesita un mínimo de equilibrio y armonía para cualquier empresa espiritual. El moralismo está siempre dispuesto a sacrificarlos por el afán de asegurar la perfección moral, pensada angélicamente. Esta inaceptación del riesgo lleva a exceder la tensión de las cuerdas psicológicas y así, por prurito de seguridad, se introduce un peligro nuevo, doblemente grave.

Es bien sabido que los escrúpulos son fuente de lo que con ellos se quiere evitar. Estos estados forman constelaciones de imágenes fijas, colocando al sujeto en una actitud de obsesiva expectación y aun de malicia, encandilado como está en prevenir "las tentaciones". ¿No es bien conocida esa triste escrupulosidad maliciosa de ciertas personas pías? La opresión interior provocada por los escrúpulos desata defensas de compensación o desahogo, incluso de revancha, más o menos inconscientes. Lo paradójico es que, a menudo, estos estados del alma se originan en torno al problema de la pureza, y es sabido que la tensión psíquica suele hallar escapes precisamente por vía sexual. De allí, esas imprevisibles explosiones de lujuria en personas de

cuya piedad resultaba imposible dudar . Los angelismos exacerban a la bestia y los apetitos suelen disfrazarse de espiritualidad.

Thibon, que tan agudamente ha visto estas cosas,[9] en su "Crise moderne de l'amour" [10] recuerda el estupendo mito de que se vale Platón en el "Timeo" para expresar las relaciones entre sexo y espíritu. "La simiente sobrenatural, es decir, la facultad que nos hace capaz de acceder a lo eterno, existe en nosotros a la manera de un ser viviente. Este ser es, como nosotros, compuesto de cuerpo y alma; su cuerpo gira en el cerebro a la manera de un astro: sigue estrechamente el ritmo de las revolucions celestes, ese movimiento cíclico que, el único aquí abajo, reproduce la inmovilidad de lo eterno, y respira por los orificios del cráneo. Mas si a causa de la fuerza de la inercia y de la materialidad de los pensamientos, el movimiento de rotación del cerebro no lo arrastra más, cae en la columna vertebral y allí la necesidad de respirar lo empuja a los órganos sexuales de donde quiere salir para vivir. Pero no puede hacerlo más que por la emisión del semen en el hombre y el parto en la mujer. Así, la perpetuidad remeda lo eterno: lo sexual es lo espiritual degradado. Antes de Freud, Platón había notado este carácter anárquico de la sexualidad en relación a la persona espiritual. ." Thibon señala a continuación que "todo lo que hay de verdadero en Freud sobre la represión de la libido y etiología de las neurosis (...) está ya contenido en germen en Platón, con la diferencia

[9] Véase el ya cit. ensayo *Sobre el amor Humano* (Ce que Dieu a uni), sobre todo los dos primeros capítulos.

[10] Pág. 79, Ed. Universitaires, París-Bruxelles, 1953 (hay edición castellana).

de que Platón explica el fenómeno sexual partiendo del espíritu, mientras que Freud tiende sin cesar a explicar las cosas del espíritu a partir del sexo". La misma diferencia de interpretación se encuentra a propósito de los fenómenos llamados de sublimación. Pero lo innegable es que la relación existe.

El hombre, pues, ni ángel ni bestia. Tampoco un ángel unido a una bestia. Las relaciones entre cuerpo y alma son las de dos partes de un solo ser, no las de dos seres. Las relaciones entre espíritu y sexo son tan íntimas y estrechas como las que puedan tener dos porciones de algo que soy yo mismo. "Yo mismo" es mi ser cuerpo y mi ser espíritu, y mi "yo" fundamental los asume.

Nuestra animalidad es racional y nuestra razón carnal. Nuestra sexualidad está traspasada de espíritu. Por eso puede corromperse. Y el espíritu degradarse. A la bestia y al ángel no les puede pasar nada de todo esto.

El pobre Joseph, de *Moira*, de Julien Green, siente estallar en pedazos su superestructura espiritual puritana por la fuerza de lo que su carne desea y él odia. Su cuerpo salta vorazmente, por debilidad, sobre la carne ansiada, y su espíritu destruye con la misma fuerza, por odio, lo que lo degrada. El ángel que se le enseñó a querer ser, prefiere el infierno a la humillación de la carne. No acepta la condición humana. Por eso, después del pecado, Joseph mata con la misma desesperada ansia el cuerpo que recién poseyera.

El odio de Joseph fue más fuerte que el deseo, porque el pecado del espíritu es más terrible que el pecado de la carne. Por los pecados del espíritu

se entra al mundo sin esperanza de lo que el mismo Dios misericordioso no puede perdonar.[11]

La intuición de otro artista, el autor de *Los cipreses creen en Dios*[12] ha captado certeramente el peligroso juego que se entabla entre el espíritu y la vida. El desenlace de las penurias de un muchacho en un seminario español de ambiente puritano, es una caída sexual. De nuevo la trágica paradoja: tal vez esa pureza se hubiera preservado de no haber sido ahogada por una sobrecarga de tensiones moralistas.

El huracán de la carne suele desencadenarse justamente en los momentos de tensión espiritual. Como en las famosas tentaciones de San Antonio. A la carne, enemigo del alma, es mejor no presentarle combate de frente; con ella más vale la habilidad que la fuerza. El moralismo, tanto es su miedo, desearía tenerla aherrojada y en tal afán encontraron muchas almas su perdición.

Espíritu y vida

El hombre, ese magnum miraculum, reúne el prodigio de una confluencia cósmica: espíritu y vida. En la delicadísima trama de ese encuentro, el pecado introdujo el conflicto.[13] La corrupción

[11] No obstante, no nos engañemos: en el hombre no hay pecados puros, del espíritu y de la carne. Lo que sí, las proporciones pueden ser muy desiguales. Que no confíe, pues, en la debilidad de su carne el pecador carnal para conseguir misericordia: porque esa presunción es ya pecado del espíritu.

[12] J. M. Gironella, *Los cipreses creen en Dios*, Edit. Planeta, Barcelona, 1953.

[13] Hay una cierta "contrariedad" (no contradicción) entre espíritu y materia en el hombre, más acá del conflicto de la naturaleza caída. Cf. Charles de Koninck, *Ego Sa-*

de algo tan óptimo, fue pésima. La delicada estructura de este alarde creador resultó herida para siempre, y sus relaciones se hicieron de una dificultad insuperable. Pero ese mismo conflicto, ese desgarramiento, por la bondad de Aquel que sabe sacar bien del mal, se convierte en posibilidad y medio de salvación. El conflicto del espíritu y la carne que proviene de la debilidad de uno y de otro y no del hecho de una unión entre el espíritu y la carne, se transforma así en el potente trampolín de la elevación del hombre. Pero, como advierte Thibon, puede también desembocar en la ruina común si se lo lleva más allá de ciertos límites o si se lo erige en absoluto, como hacen el maniqueísmo y en general los dualismos moralistas. Thibon utiliza una imagen sugestiva. El espíritu del hombre se cierne sobre las aguas de su vitalidad; si éstas se desbordan, el esquife del espíritu corre el riesgo de ser arrastrado y roto y este peligro justifica las prácticas ascéticas, cuyo objeto no es otro, en sí, que hacer navegables al espíritu las aguas de la vida. Ascetismo es, pues, la conducción rigurosa de lo sensible por lo espiritual. No hay vida realmente humana sin ascetismo. Pero —nos advierte Thibon— una cosa es encauzar un río y otra secarlo. El ascetismo que se erige en fin de sí mismo y adopta las formas de odio a la vida, "trabaja a la par por el agotamiento del espíritu". "Muy alta, el agua lleva a la barca al naufragio, la encalla en la arena".[14]

---

pientia, Buenos Aires, Surco, 1947, p. 79 y ss. El traductor traiciona el texto colocando "contradicción" por contrariedad. Véase la ed. original, Laval, 1943. Aclaración que nos suministra nuestro maestro G. Soaje Ramos. También THIBON habla de tal "contrariedad", *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 1955.

[14] *Sobre el amor humano*, ed. cit., p. 37.

Pero no termina ahí. Esta guerra puede alcanzar complejidades infinitas. "Todavía hay algo peor que esta opresión y mecanización de la vida por el espíritu, engendradora por rebote del formalismo de éste: la falsificación de los valores espirituales y la contaminación del espíritu por las energías vitales reprimidas". Las morales, las costumbres o los ideales "que niegan a la carne y al yo individual sus derechos legítimos, no solamente agotan la vida, sino que la pervierten". "Tras de la podredumbre de un Rousseau está la inhumana rigidez de un Calvino".[15]

La vida espiritual

Hemos ido pasando de los perjuicios psicológicos del puritanismo a los perjuicios morales que, paradójicamente, también acarrea.

Termina congelando el fervor, seca el corazón, impersonaliza la relación religiosa —entrañable, personal y filial— haciéndola una especie de imperativo categórico, una obligación abstracta, es decir, un cumplimiento legal y formal en vez de una relación amorosa y viva. Sin ésta la devoción languidece y muere, y con ella la comunión con Dios que es la plegaria; pero, ya lo sabemos, "¡la fe no se retiene sino con las manos juntas!" [16]

La religión es reducida a la moral, y ésta a un reglamento. Pero entonces, hecha la reducción, se invierten los términos y se hace de la moral religión. La palabra de Dios se convierte en un conjunto de amonestaciones, de normas "para cum-

[15] Op. cit., pp. 38 y 40.
[16] Jean de la Varende, p. cit., p. 47.

plir"... Muchos sermones infaliblemente iban a parar a eso: "lo que nos quiere decir el Señor en este pasaje es que debemos, o que no debemos..." La Revelación pierde sustancia religiosa, mística; ésta es fagocitada por la ascética. El Evangelio queda esquematizado en un común denominador que podría ser válido para cualquiera de los grandes sistemas morales.

Cuántas veces estos moralistas nos han presentado la figura de Cristo reducida a lo que Él tanto combatió: la ley sobre el amor.

De aquí las variantes de este estilo pastoral, sermoneador, a la vez vociferante y sentimental, formulero y exterior, que trataba de mover los corazones desde afuera: es que la pasión a la que comúnmente apelaba era el miedo, y el miedo mueve desde fuera, porque es un movimiento de repulsa. El amor, en cambio, mueve desde dentro porque impulsa a abrazarse al objeto amado e identificarse con él. Y a medida que el amor es más perfecto, va pasando de ser un movimiento de apropiación a uno de entrega.

Conclusión

El moralismo de la edad moderna, del que, es menester reconocerlo, no se salvó el catolicismo, tuvo características propias, pero se inscribió sin duda en la tradición de la eterna tentación maniquea. Esta es una constante de la historia religiosa humana. Cada virtud tiene su corrupción o su parodia, como tiene su negación o su vicio. La humana condición es dialéctica porque es limitada o imperfecta. Pero la dialéctica no es constitutiva del ser, como quería Hegel; es propia de una realidad

entitativamente relativa, mixtura de potencia y acto. Y —sobre todo— para el mundo postadámico, marcada por un desmedro original. Esto tememos, que después del alegre desenfado progresista y "liberador" volvamos a la rigidez jansenista.

La influencia moralista de los últimos siglos si bien con raíces muy viejas tiene, como decíamos, sus notas peculiares que es necesario señalar. Olvidarlas sería tan equivocado como dejarse encandilar por ellas y perder de vista el trasfondo común del que surgen y se nutren. Este transfondo les da sentido acabado. El movimiento antijansenista del catolicismo actual parece perder de vista ese sentido último, reaccionando más contra los síntomas modernos que contra las causas de siempre. El resultado fue otro error, simétricamente contrario pero esencialmente idéntico. Tal comunidad esencial explica parentescos aparentemente contradictorios en enemigos presuntos, incluso declarados. Véase el aire protestante que por igual tienen en tantas actitudes el jansenismo y el progresismo modernista.

De Corte sostenía, en su *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización*,[17] que "la forma primitiva del cristianismo burgués es indudablemente el jansenismo".[18] Para él todo el movimiento del espíritu moderno, en el que se subsumen jansenismo y burguesía, proviene de una ruptura existencial de relaciones entre espíritu y vida; una desencarnación del hombre engendrada por el racionalismo. Este es al mismo tiempo enemigo de la vida natural y de la sobrenatural, porque es una infidelidad del

[17] P. 200, Fomento de Cultura, Valencia, s.f.

[18] Véase GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa*", F.C.E., México.

hombre a su esencia. Pero como el cristianismo se define como una relación "sui generis" entre la naturaleza humana y lo sobrenatural, cualquier alteración al nivel de la naturaleza repercutiría en la estructura de esa relación. El proceso moderno de resquebrajamiento de la unidad de la naturaleza humana, espíritu y vida, alterará el primer término de la relación cristiana entre naturaleza y sobrenatural. El cristiano moderno —afectado como hombre por aquella alteración— reaccionará primero, dice De Corte, con una desvalorización de su ser. Tendremos así la forma burguesa y jansenista del cristianismo contemporáneo. Pero también puede ocurrir que el cristianismo se persuada que la transformación sufrida por él no es algo negativo, sino una nueva etapa de la historia del espíritu humano, y entonces surgirá la forma progresista o historicista del actual cristianismo.

Todo está en que, ahora, por escapar a este último, no volvamos a empezar.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL PROGRESISMO

No pretenderemos aquí agotar en una enumeración la totalidad de las obras que se han ocupado de esclarecer tan complejo tema; es tan vasta y rica la producción, que resultaría aventurado intentar hacerlo de manera definitiva.

Muchos de los libros que tratan el problema del progresismo ya han sido abundantemente citados en las páginas de este libro. Con todo, queremos incluir una lista de las que entendemos son las obras más importantes y representativas.

El progresismo incluye, en proporciones diversas, elementos de todas las herejías y de todos los sistemas de pensamiento anticristiano. Habría entonces que considerar su componente protestante, e incluir en nuestra lista las obras de los grandes apologetas católicos al respecto: del Cardenal Roberto Belarmino, de Bossuet, de Moehler, de Balmes. Para su componente liberal deberíamos considerar, por ejemplo, las de José de Maistre, Donoso Cortés, Louis Veuillot, Sardá y Salvany, el Cardenal Ludovico Billot, y tantos otros. Dada la "apertura"

al marxismo, incluiríamos a Cálvez, Jean Ousset, Mac Fadden, Meinvielle, Ares Somoza y cuántos más; y así sucesivamente.

Por otra parte, deberíamos también mencionar a autores y trabajos que constituyen, de hecho, refutaciones lapidarias al progresismo, aun antes de que éste se plantease totalmente en los términos actuales. Contaríamos aquí a G. Papini, a G. K. Chesterton, a L. Bloy, a H. Belloc, por ejemplo. Y en cuanto al modernismo de principios de siglo, ¿cómo no mencionar la magnífica novela de Paul Bourget, *El demonio del mediodía*, tan sorprendentemente actual.

Interminable sería un seguimiento de nuestro problema en la monumental obra del P. Leonardo Castellani. A Castellani hay que leerlo completo, tarea impostergable como gozosa para cualquier católico de nuestros días, sobre todo el argentino.

Hemos omitido también, salvo alguna excepción, los artículos de revistas. El lector podrá encontrar verdaderos tesoros publicados de esa forma, sobre todo en aquellas publicaciones que, precisamente por su inquebrantable prédica en defensa de la Iglesia, han padecido con más rigor la "conspiración del silencio".

Daremos, pues, a continuación, una lista bibliográfica, preferentemente en castellano. Sólo por excepción habrán de incluirse algunas en lenguas extranjeras.

— Acción Católica Española. *¿Nuevo profetismo?* Buenos Aires, 1969.
— Federico Bracht. *El silencio es contra el Verbo.* Buenos Aires, 1961.
— Martín Brugarola. *Lenguaje ambiguo en la Iglesia.* CIO. Madrid, 1973.

— Luigi. CARLI. *Tradicionalistas y progresistas.* San José. Buenos Aires, 1970.
— Juan A. CASAUBON. *El sentido de la Revolución moderna.* Huemul. Buenos Aires, 1966.
— Antonio CASTRO MAYER. *Problemas del apostolado moderno.* Acción. Buenos Aires, 1959.
— Alberto CATURELLI. *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy.* Almena. Buenos Aires, 1974.
— John EPPSTEIN. *¿Se ha vuelto loca la Iglesia Católica?* Guadarrama. Madrid, 1973.
— Cornelio FABRO. *La svuolta antropologica di Karl Rahner.* Milán, 1974.
La aventura de la teología progresista. Eunsa, Pamplona, 1976.
Drama del hombre y misterio de Dios. Rialp. Madrid, 1977.
— Rafael GAMBRA. *El silencio de Dios.* Prensa Española. Madrid, 1968.
— Ramón GARCÍA DE HARO. *Historia teológica del modernismo.* Eunsa. Pamplona, 1972.
— Alberto GARCÍA VIEYRA. *El error del progresismo.* Buenos Aires, 1964.
— Dietrich von HILDEBRAND. *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios.* Fax. Madrid, 1969.
— J. L. ILLANES y P. RODRÍGUEZ. *Progresismo y liberación.* Eunsa. Pamplona, 1975.
— Jean MADIRAN. *Nosotros, los perros.* Huemul. Buenos Aires, 1967.
El Syllabus y la civilización moderna. Nuevo Orden. Buenos Aires, 1965.
L'Integrisme, histoire d'une histoire. París, 1964.
Ils ne sachent pas ce qu'ils font. París, 1955.
Ils ne sachent pas ce qu'ils disent. París, 1955.
On ne se moque pas de Dieu. París, 1957.
Herésie du xxme. siècle. París, 1968.

— Julio MEINVIELLE. *La Iglesia y el mundo moderno*. Theoría. Buenos Aires, 1966.
Teilhard de Chardin o la religión de la evolución. Theoría. Buenos Aires, 1965.
De la Cábala al Progresismo. Editora Calchaquí. Salta, 1970.
El Progresismo cristiano. Cruz y Fierro. Buenos Aires, 1981.
De Lamennais a Maritain. Theoría. Buenos Aires, 1967.
— Alfredo Cardenal OTTAVIANI. *El baluarte*. Barcelona, 1962.
— Leopoldo E. PALACIOS. *El mito de la Nueva Cristiandad*. Rialp. Madrid, 1957.
— Antonio PEINADOR. *¿Se hunde la barca de Pedro?* Studium. Madrid, 1970.
— Abelardo PITHOD. *Jansenismo y progresismo en la conciencia cristiana actual*. Mendoza, 1967.
— J. PLONCARD D'ASSAC. *La Iglesia y la Revolución*. México, 1970.
La Revolución mediante la Iglesia. México, 1975.
— Miguel PORADOWSKI. *El marxismo en la Teología*. Speiro. Madrid, 1976.
— Emilie POULAT. *La crisis modernista*. Taurus. Madrid, 1974.
— S. RAMÍREZ. *Teología nueva y Teología*. Ateneo. Madrid, 1958.
— P. RICART TORRENS. *Lo que no dijo el Concilio*. Madrid, 1967.
— Alfredo SÁENZ. *Inversión de valores. La música sagrada. Tres falsos dilemas*. Ed. Mikael. Paraná, 1978.
— Ramiro SÁENZ. *La Iglesia frente al mundo moderno*. Apac. Mendoza, 1976.
— M. SCHMAUS. *Permanencia y progreso en el Cristianismo*. Taurus. Madrid, 1962.

— Varios. *Los movimientos teológicos secularizantes.* Bac. Madrid, 1973.

Las correcciones al Catecismo Holandés. Bac. Madrid, 1969.

— Pierre VIRION. *El gobierno mundial y la Contra-Iglesia.* Cruz y Fierro. Buenos Aires, 1965.

La masonería dentro de la Iglesia. Cruz y Fierro. Buenos Aires, 1968.

— Stefan Cardenal WYSZYNSKI. *El documento Pax.* Nuevo Orden. Buenos Aires, 1964.

Resulta interesante comprobar cómo encontramos duras críticas al progresismo en autores que han estado más o menos profundamente vinculados a este movimiento. Por ejemplo:

— Louis BOUYER. *La descomposición del catolicismo.* Herder. Barcelona, 1970.

— Yves M. CONGAR. *Entre borrascas.* Guadalupe. Buenos Aires, 1972.

— Jean DANIELOU. *¿Desacralización o Evangelización?* Mensajero. Bilbao, 1969.

El dedo en la llaga. Mensajero. Bilbao, 1970.

Conferencias en la Catedral de Buenos Aires. Buenos Aires, 1972.

— Jean DANIELOU y C. POZO. *Iglesia y secularización.* Bac. Madrid, 1971.

— Henri de LUBAC. *La Iglesia en la crisis actual.* Sal Terrae. Santander, 1970.

— Jacques MARITAIN. *El campesino del Garona.* Desclé de Brouwer. Bilbao, 1967.

— Bruno de Monseñor. SOLAGES. *Postulados doctrinarios del Progresismo.* Huemul. Buenos Aires, 1964.

— Hans URS von BALTHASAR. *¿Quién es un cristiano?* Guadarrama. Madrid, 1967.
Seriedad con las cosas. Sígueme. Salamanca, 1968.

Conviene también considerar algunas obras que estudian en particular el fenómeno progresista en la Argentina y en Iberoamérica:

— Aberto CATURELLI y Enrique DÍAZ ARAUJO. *Freire y Marcuse, los teóricos de la subversión.* Ed. Mikael. Paraná, 1977.
— CONFERENCIA EPISCOPAL CHILENA. *Fe cristiana y actuación política.* Santiago de Chile, 1974.
— Teresa DONOSO LOERO. *Los cristianos para el socialismo en Chile.* Vaitea. Santiago de Chile, 1975.
— EPISCOPADO COLOMBIANO. *¿Hacia un cristianismo marxista?* Ed. Mikael. Paraná, 1977.
— Alberto GARCÍA VIEYRA. *La violencia revolucionaria.* Buenos Aires, 1971.
— Julio MEINVIELLE. *Si un ciego guía a otro ciego...* En "Jauja", 1968.
— Carmelo PALUMBO. *El P. Mejía sigue minimizando el Magisterio infalible del Papa.* Buenos Aires, 1973.
Teología de la liberación. Buenos Aires, 1974.
— Miguel PORADOWKI. *El marxismo invade la Iglesia.* Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, 1974.
Sobre la Teología de la Liberación. Ed. Gabriela Mistral. Chile, s/f.
— Carlos A. SACHERI. *La Iglesia clandestina.* Ediciones del Cruzamante. Buenos Aires, 1970.

No ha faltado tampoco el tono humorístico, o satírico, sin restar por ello hondura ni penetración al tratamiento del tema. (Aquí cabría mencionar

al inefable Padre Mauricio —Mauricio a secas— de *Los ombuses de Falucho*, de Juan Luis Gallardo).

— Giacomo Biffi. *El Quinto Evangelio*. Sígueme. Salamanca, 1971.
— R. L. Bruckberger. *Carta abierta a Jesucristo*. Emecé. Buenos Aires, 1974.
— Amelio L. Calori. *Lazarillo para ciegos caminantes*. Buenos Aires, 1970.
Chanta Cuatro. Buenos Aires, 1974.
Vigilia del diablo. Buenos Aires, s/f.
Catec-Concert. Buenos Aires, s/f.
— Marie Carre. *Es 1025, o las memorias de un antiapóstol*. Sepes, 1976.
— Alberto García Vieyra O. P. *Memorias de un semivivo*. Nuevo Orden. Buenos Aires, 1966.

Del mismo modo, pero con reservas de otra índole, por cierto, podríamos mencionar obras como *Trasbordo ideológico inadvertido y diálogo*, de *Plinio Correa de Oliveira* (Speiro. Madrid, 1960); algunos escritos de *Carlos A. Disandro*, y aun de autores no cristianos, como *René Guénon y Julius Evola*, que desde una óptica neopagana realizan agudos análisis sobre ese particular.

ÍNDICE

PÁG.

Pbro. Carlos M. Buela: Proemio galeato .. I
Antonio Caponnetto: Aportes para una historia del modernismo en la Argentina 9
Carlos M. Buela: Vaciamiento de la Sagrada Escritura 37
Alberto García Vieyra: Esencia de la herejía progresista 73
Miguel Paradowski: Teologías latinoamericanas de la liberación 125
Carlos Saraza: Liberación de la teología .. 153
Leonardo Castellani: Tercero Mundo 197
Alberto Caturelli: Progresismo y ateísmo .. 203
Alfredo Sáenz: Desacralización de la liturgia 229
Ramiro Sáenz: Fracaso de la pastoral progresista 251
Jorge Norberto Ferro: Algunas consideraciones sobre literatura y modernismo 299
Juan Alfredo Casaubón: "Syllabus" de los principales errores progresistas, en sus variantes burguesas y marxistas 313
Abelardo Pithod: Jansenismo y progresismo 355
Bibliografía sobre el modernismo 379

La composición mecánica y armado de esta edición se realizó en la ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Santa María de los Buenos Aires, en Linotipia Bello, Carlos Calvo 2908, y la impresión estuvo a cargo de Talleres Gráficos Yunque, Combate de los Pozos 968.

Se terminó de imprimir el 21 de agosto de 1981, festividad de San Pío X, que gobernó la Iglesia con santidad y sabiduría, por que "amaba a la verdad como amaba a Cristo" (Pío XII), que proclamó desde su pontificado el deber inexcusable de instaurarlo todo en Él y que, con lucidez implacable condenó al Modernismo, desenmascarándolo como "el conglomerado de todas las herejías" (Pascendi).

promiso, **Metafísica de la integralidad, La Filosofía de Michele Sciacca, Donoso Cortes: ensayo sobre su filosofía de la historia, América bifronte, Juicio crítico a Jean Piaget,** y muchos más. **R. P. Alfredo Saenz S. J.**: Licenciado en Filosofía y Doctor en Teología en Roma. Profesor de Filosofía y Teología en el Seminario Arquidiocesano de Paraná. Ha escrito diversos trabajos entre los que sobresalen: **Eucaristía, sacramento de unidad, Cristo y las figuras bíblicas, Misterio de Cristo y Misterio del Culto, San Miguel, el arcángel de Dios, La magnanimidad, La música sacra y el proceso de desacralización,** etc. **R. P. Ramiro Sáenz**: Sacerdote perteneciente a la diócesis de Mendoza. Entregado a la acción parroquial y pastoral —principalmente en los grupos juveniles—, a la labor docente y a la investigación teológica. Es docente universitario y colaborador permanente en distintas publicaciones. **Jorge Norberto Ferro**: Profesor y licenciado en Letras. Técnico Asistente del Conicet. Ha publicado: **Salud y Literatura, C. S. Lewis, el insobornable, Lenguaje y Medios de Comunicación, G. K. Chesterton, El poeta y La ciudad, La marea repugnante,** etc. Es docente universitario y colaborador de diversas publicaciones. **Juan Alfredo Casaubón**: Ex Juez de la Cámara Nacional en lo Civil y Comercial Especial. Profesor titular de Introducción al Derecho en la U. B. A. y en la U. C. A. Investigador del Conicet. Ha escrito diversos trabajos sobre su especialidad jurídico-filosófica, como ser: **Los problemas epistemológicos del hombre, Lógica y lógicas, Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal, Nociones generales de Lógica y Filosofía, Introducción al Derecho, Propedéutica filosófica** (en colaboración), etc. **Abelardo Pithod**: Realizó estudios universitarios en Córdoba, Mendoza, Madrid y París, graduándose en Filosofía y Psicología. Ha sido Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Cuyo y de la de Ciencias de la Educación de la Universidad Pontificia. Entre sus numerosas obras mencionamos: **Dinámica psicosocial y desarrollo, Curso de Doctrina Social, La Revolución Cultural en la Argentina, Estudio sobre la teoría de las tensiones estructurales,** etc.

Número 7

Enrique Díaz Araujo

LA REBELION DE LA NADA

Antonio Caponnetto: Profesor de Historia. Investigador del Instituto de Ciencias Sociales (ICIS) del Conicet-Fades. Es autor de: **Las falsificaciones históricas, Crisis y posibilidades en la enseñanza de la Historia, Pedagogía y Educación, La contaminación de la cultura por lo pseudoespiritual**, etc. Colabora en distintas publicaciones. **R. P. Carlos M. Buela**:Ex-Superior y Profesor del Seminario San Carlos Borromeo de Rosario. Se desempeñó como Profesor de Teología, Sagrada Escritura y Dogmática en el Instituto Superior de Cultura Católica de Rosario, en la Universidad Católica Argentina y en el Seminario de San Isidro. Es asesor diocesano de los Profesionales de Acción Católica del Partido de San Martín, Capellán auxiliar del Liceo General San Martín y Párroco de Nuestra Señora del Rosario de Villa Progreso, Pcia. de Bs. As. Es autor de numerosos trabajos, entre los que se destaca el valioso **Catecismo de los Jóvenes**. **R. P. Alberto García Vieyra O. P.**; Doctor en Teología. Se desempeñó como docente en el Instituto del Profesorado de Superiores Mayores en la Universidad Católica de Cuyo y en los Seminarios de Rosario y Paraná. Algunas de sus publicaciones son: **Ensayos de Pedagogía, Política educativa, Los padres del desierto, Los dones del Espíritu Santo, El Paraíso o el problema de lo sobrenatural**, etc. **R. P. Miguel Angel Poradowsky**: Sacerdote polaco exilado en Chile desde 1950. Se doctoró en diversas disciplinas en Francia, cursando igualmente estudios superiores en España. Además de teólogo y filósofo es Doctor en Economía y en Ciencias políticas y sociales. Entre sus obra se destacan: **El Marxismo en la teología, Sociología del Protestantismo**, etc. **Carlos Saraza**: Publicista y conferencista dedicado a los problemas de Doctrina Social de la Iglesia y a las relaciones del poder temporal con el eclesiástico. Ha dictado varios cursos en la capital y en el interior del país, colaborando en distintas publicaciones periodísticas. **R. P. Leonardo Castellani. S. J.**: Sacerdote recientemente fallecido de conocida trayectoria y eminente personalidad. Teólogo, filósofo, poeta, ensayista, crítico literario, narrador y periodista, **ha dejado mas de cincuenta libros eximios**, en los que se puede seguir su genio y estilo singular, su erudición y sapiencia pocas veces alcanzada en la Iglesia y en la Argentina. **Alberto Caturelli**: Doctor en Filosofía. Profesor titular de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador del Conicet. Presidente de la Comisión Ejecutiva del Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Autor de prestigiosos escritos como: **El hombre y la Historia, La Filosofía, El filosofar como decisión y com-**