

TEOLOGÍA

Gerardo Farrell: La Iglesia y la cuestión social en Europa (s. XIX): Causas, tendencias y soluciones • *Fernando Gil*: Discusiones en torno al uso del término “persona divina” en Náhuatl • *Roberto Peña*: El itinerario espiritual del Cristianismo según la Homilía XXVII sobre el libro de los números de Orígenes • *Luis Glinka*: Para una lectura “ecuménica” de la historia de las Iglesias orientales separadas después del Concilio Ecuménico de Florencia (Año 1439) • *Virginia R. Azcuy*: La paternidad de Cristo según San Benito. Una aproximación a la figura de Cristo a partir de la Regla

- Crónica 1999
- Notas bibliográficas



TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSÉ CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPÚBLICA ARGENTINA

TOMO XXXVII - Nº 74 Año 1999: 2do. semestre

SUMARIO

<i>Gerardo Farrell:</i> La Iglesia y la cuestión social en Europa (s. XIX): Causas, tendencias y soluciones	7
<i>Fernando Gil:</i> Discusiones en torno al uso del término "persona divina" en Náhuatl	29
<i>Roberto Peña:</i> El itinerario espiritual del Cristianismo según la Homilía XXVII sobre el libro de los números de Orígenes	69
<i>Luis Glinka:</i> Para una lectura "ecuménica" de la historia de las Iglesias orientales separadas después del Concilio Ecuménico de Florencia (Año 1439)	117
<i>Virginia R. Azcuay:</i> La paternidad de Cristo según San Benito. Una aproximación a la figura de Cristo a partir de la Regla	127
Crónica 1999	145
Notas bibliográficas	159

LA IGLESIA Y LA CUESTIÓN SOCIAL EN EUROPA (S. XIX): CAUSAS, TENDENCIAS Y SOLUCIONES*

La situación social económica del siglo XIX

Comenzamos por aproximarnos al conocimiento de la realidad social que se vivió en el siglo XIX y que se llamó “cuestión social”. La pregunta obvia es por qué esa época tiene ese nombre de “cuestión social”, como si en los siglos anteriores situaciones de pobreza y explotación no hubieran existido. Por otra parte me adelanto a decir que el interés por el estudio de ese momento tiene hoy mayor actualidad en razón de que se está viviendo, desde la década de 1970, un proceso de cambio social semejante al del siglo pasado tanto en las causas como en sus consecuencias sociales perversas. Lo que en el siglo XIX consistió en la lucha por lograr el control moral y político del capitalismo salvaje en el ámbito de las fronteras nacionales, hoy se da en la lucha por el mismo control, pero en el ámbito internacional.

Mirando un estudio del nivel de salarios realizado para Francia¹ en el período siglo XIII – siglo XX, el ingreso del trabajo -y por lo tanto del nivel de vida de la mayoría de la población-, descendió enormemente hasta el siglo XIX. Ante todo, porque en los fines de la Edad Media, se inicia un aumento importante de la población después de la guerra de los 100 años. Más adelante, a mitad del siglo XVII, los avances científicos en la medicina, particularmente la vacuna antivariólica, inicia el proceso de evolución demográfica que asusta a economistas como Tomás Malthus. Este aumento de población ocurre en medio de una actividad económica artesanal, de técnica estacionaria, por lo tanto sin ser acompañada por un aumento de la producción. Recién en las últimas décadas de 1700 se inventan las primeras máquinas que van a producir la Revolución Industrial; por ejemplo en 1789 es inventada la máquina a vapor por el escocés James Watt, lo que va a permitir un aumento de la producción que superará el crecimiento de-

(*) Ponencia presentada en las *V Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (13-14 de septiembre de 1999).

1. Cf. JEAN FOURASTIÉ, *Le grand espoir du xxe. Siècle*, Paris 1963.

mográfico. Por eso, desde el siglo XIII hasta el siglo XIX, el nivel de vida de la población cae lenta pero constantemente, tocando lo más profundo de la baja en la primera mitad del siglo XIX. Los puntos más bajos se calculan en el año 1818 para Inglaterra y, entre 1845 y 1850, para Bélgica y Francia. Si tomara como referente el nivel de salarios de Francia en 1900 –en algo semejante al del siglo XIII–, como de valor 100, en 1810 el valor era de 55, en 1820 de 53, en 1830 de 54, en 1840 de 57 y en 1850 de 59,5. Se suele tomar como una manifestación social emblemática de esta situación la revolución de la comuna de París de 1848.

Las revoluciones liberales –la inglesa en el siglo XVII y la francesa en el siglo XVIII–, traen una transformación política a favor de la libertad que desarma el Estado monárquico anterior y el Estado de derecho correspondiente, incluyendo las pocas leyes que podríamos llamar sociales, como las leyes inglesas de pobres del siglo XVI, esas que el Reverendo Malthus pidió que se abolieran para que los pobres que tenían que morir de hambre murieran y así se conservara el equilibrio demográfico. Pero también se prohibió toda norma asociativa del trabajo como las corporaciones artesanales que controlaban la producción en ciudades o por actividad. Llegaba el capitalismo industrial y pedía libertad, pedía desregulación; aquellas seguridades corporativas impedían la libertad que exigía el dinamismo de la economía industrial. El capitalismo industrial nace en Gran Bretaña aproximadamente en 1790, en Bélgica en 1820 y en Francia en 1848. En Alemania llegará en 1860 y en Italia en 1880.² La ley símbolo de esta destrucción de un estado de derecho pensado para una economía artesanal, fue la ley *Le Chapelier* de 1789 que prohibió las corporaciones de los fabricantes de sombreros y que, frente al desafío de las concentraciones de fábricas hechas por el capitalismo comercial que pasaba a ser industrial, comenzaban a transformarse en asociaciones de trabajadores. La prohibición alcanzó a todo tipo de asociaciones de trabajadores.

En síntesis, en las primeras décadas del siglo XIX convergen en Europa varios movimientos seculares, uno económico y social que es el descenso del nivel de vida de los trabajadores que llega hasta el ni-

2. Cf. F. PERROUX, *Le Capitalisme*, París, ...

vel de miseria. Otro movimiento es la revolución científica y técnica que logrará un dominio de la naturaleza para el servicio del hombre, que empezó con algunos avances medicinales y culminó con la revolución tecnológica de la industria, la invención de la máquina, el origen de las ciudades industriales, la exigencia de la libertad de mercado y el pasaje de un capitalismo de comerciantes viajeros a un capitalismo industrial que se convierte en clase explotadora. Otro proceso secular es el ideológico con el movimiento democrático y de liberación de las clases sociales contra las monarquías y las noblezas hereditarias, que puede ser considerado como un movimiento a favor de la personalización pero que, al destruir el Estado de derecho anterior, que no se puede negar que no estaba a la altura de los nuevos dinamismos de la economía, cae en un individualismo craso donde, al no haber organización jurídica de la vida económica, rige la ley del más fuerte. El Estado deja hacer *-laissez faire-* libremente a las fuerzas de la actividad económica. Aquel trabajador que había llegado casi a la miseria a inicios del siglo XIX, sin ley que lo proteja frente al dueño del capital, se convierte en parte de una masa indefensa de individuos que no tienen ninguna propiedad ni el derecho de asociarse, quedándoles como propio sólo su prole: será la masa proletaria. Y detrás de todos estos procesos epocales está el gran proceso de individuación de la moral que se inicia con la reforma y el renacimiento y que va a culminar, en el ámbito económico, en la frase inglesa "*business is business*", la economía sin moral.

Hay que advertir, para ver cómo aparecen los movimientos sociales en ese mismo siglo XIX uno de los cuales es el catolicismo social, que el proceso secular de la ciencia y de la técnica permitió una verdadera revolución productiva y llevó a que el movimiento democrático descubriera no sólo la posibilidad de la participación política, sino también la de la democratización del progreso que estaba ocurriendo. Esta conciencia empieza a interesar a intelectuales y trabajadores. Los primeros, donde había cristianos y agnósticos, intentaban pensar de nuevo toda la organización de la vida política, social y económica, como Saint-Simon, de Sismondi, Fourier, Owen, Ozanam, Villeneuve-Bargemont, Leroux, Rodbertus, Proudhon, Blanc, Engels, Marx, Lasalle, etc. Los trabajadores, con las primeras accio-

nes sociales y la publicación de denuncias como el primer periódico obrero de la historia social europea, *L'atelier*; de los discípulos del médico católico, F. Buchez.

Relaciones de los Estados europeos y la Iglesia en el siglo XIX

Para comprender el origen del catolicismo social del siglo XIX y parte de las características que tomó, es necesario que veamos brevemente la relación de la Iglesia con el mundo moderno y con sus Estados. Recordemos que después de la humillación que sufrió el Papado frente a Napoleón, el proceso histórico fue llevando a una separación cada vez más profunda de la cultura eclesial y de las autoridades vaticanas con la cultura y los estados modernos del continente. La lucha del poder político contra la presencia de la Iglesia en lo público de Europa, iniciada por el catolicismo ilustrado de los monarcas borbones y alguno de sus grandes primeros ministros, se convertiría en un enfrentamiento entre la nueva religión del progreso agnóstico y cientificista que llegaba para arrasar con el mito del pasado que era la Iglesia, con su Tradición y su concepción de la presencia de Dios en la historia. Las banderas de la libertad en lo político, en lo científico y en la conciencia individual eran levantadas contra el dogmatismo eclesial y no comprendidas en general por la intelectualidad católica, salvo excepciones.

La impresión de muchos de los sectores del pensamiento y de la dirigencia de la Europa de entonces era que se estaba ante una crisis terminal, definitiva y que la Iglesia se encontraría separada de este mundo para siempre. El jesuita Jarlot cita una anécdota ilustrativa. Uno de los asistentes a la coronación pontificia del Papa León XIII, el 3 de marzo de 1878, el Marqués de Vogüé, comentando la ceremonia decía en una carta: *Su coronación nos pareció un simulacro de realidades desaparecidas, la exaltación de un fantasma. De esta ceremonia nos llevamos la impresión de una cosa que termina.*³

3. G. JARLOT, *Historia Documentorum Ecclesiae in Re Sociali a Leone XIII ad Pium XII*. Romae, 1960, 14 (Ad usum privatam auditorum. Pontificia Universitas Gregoriana).

Entre los católicos, frente a esta situación, existían dos grupos, los intransigentes que eran los mayoritarios y los llamados liberales o abiertos al diálogo con la problemática moderna. Las diferencias se basaban en distintas interpretaciones sobre la actitud de la Iglesia frente a la Revolución Francesa, que terminaba siendo como el hecho emblemático de la revolución moderna. Los intransigentes o tradicionalistas como José de Maestre, De Bonald, Donoso Cortés, etc., la consideraban no evangelizable. Los liberales como Ballanche, Buchez, Rosmini, Gioberti, hombres que prepararon a Maritain, consideraban que como todo hecho histórico cultural, debía ser evangelizado, llegando a la atrevida -para su tiempo-, afirmación de Pierre Simon Blanche de que la Revolución Francesa era el resultado histórico del Evangelio, porque el Evangelio predicaba la igualdad esencial del hombre. En el caso de Francia, estos, con Lamennais a la cabeza, por momentos se mostraron demasiado audaces. Los otros, los tradicionalistas, tenían miedo a la palabra Revolución o República, pues había significado terror, la constitución civil del clero, los sacerdotes encarcelados y los religiosos dispersos, el reinado masónico desde la Tercera República y, en general, desorden y anticlericalismo. En los dirigentes de la sociedad, más allá de la confesión religiosa, se constituyeron dos grupos opuestos; uno era el de la Revolución, que propugnaba la libertad, la ciencia, el progreso y el anticlericalismo. El otro grupo era el de la Reacción, el del *Ancien Régime*, que reunía todas las víctimas de la revolución, comprometiendo a católicos con monárquicos y tradicionalistas. En Alemania se convirtió en una verdadera guerra prusiana -*kulturkampf*- del despotismo ilustrado contra la Iglesia católica, con una fuerte impronta de estatismo prusiano que, por otra parte, inaugurará la mayor intervención del Estado en lo social de la época, ejecutada por Bismark.⁴

4. Medidas del Kulturkampf: restricción de las actividades políticas del clero en 1871; inspección de las escuelas sólo por el Estado y prohibición de la Compañía de Jesús en 1872; las "leyes de mayo" que limitaron los poderes disciplinarios de la Iglesia sobre los fieles y exclusión del clero extranjero y aún el alemán educado en el extranjero en 1873; expulsión del país de los clérigos perturbadores en 1874; anulación de las subvenciones que el Estado daba a la Iglesia en 1875; medidas agresivas que siguieron hasta 1878, cuando Bismarck por su política contra la oposición se empezó a acercar a la Iglesia.

Pero, me parece importante que vayamos un poco más atrás en la historia y hagamos una visión de perspectiva secular.⁵ El Papado, a partir del Renacimiento, asumió como propio, aunque no en forma explícita por cierto, el proyecto político que lideró durante mucho tiempo España. Consecuentemente rechazó el proyecto burgués de la modernidad. La lucha de siglos entre la Iglesia y el Estado moderno, al inicio, tendrá más de lucha por el poder en Europa que por el cambio de cosmovisión. La lucha por el poder, la Iglesia la perdió, pero a medida que la institución eclesiástica perdió poder político en Europa, sus miembros ganaron en autoridad moral y eficacia para la conducción eclesial. De hecho, por más de tres siglos, la Iglesia, en esa mezcla de la defensa de los valores que inspiraban a la sociedad con la defensa del poder de una burocracia clerical, rechazó el proyecto político del Estado moderno.

Su último gran acto de guerra fue la encíclica *Quanta cura*, con su *Syllabus* o catálogo de errores modernos de 1864. En este documento es total el cuestionamiento de los principios de la sociedad burguesa y de un Estado moderno que pretende ser fuente de la moral y del derecho. Lo hace a partir del fundamento mismo de esa concepción, el racionalismo, que reserva a la razón moderna todo el sentido de la historia. Posiblemente este rechazo puede calificarse de reaccionario, por estar empapado de una gran nostalgia de formas sociales del pasado y hay que recordar que en el siglo XIX algunos confundían la valoración de formas medievales hecha por el romanticismo con las de la monarquía absoluta del antiguo régimen.

Este *supremo desafío lanzado al mundo moderno por el moribundo papado* –según dirá un periódico de la época–, no dejaba de condenar claramente las dos ideologías de la modernidad, tanto el espíritu del liberalismo economicista, *ese acumular riquezas por todos los medios*, así como condenaba el socialismo y el comunismo. Recordemos, finalmente, que el documento culmina condenando a quien afirmara que *el Pontífice romano puede y debe reconciliarse y ponerse de*

5. En los próximos párrafos sigo mi libro *Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de Evangelización*, Buenos Aires, 1992.

acuerdo con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna (Proposición 80). Entre historiadores está de más advertir, que son expresiones, para no caer en anacronismo, a entender en el sentido preciso de la época, con la connotación ideológica del siglo XIX.

Pensamiento social cristiano en el siglo XIX. Tres pioneros franceses

Para poder ubicarse en la elaboración del pensamiento social en general y cristiano en particular en el siglo XIX, hay que comprender que la lectura de la historia social de ese siglo, estuvo muy influida por el pensamiento marxista. Juan Pablo II en *Laborem exercens* presenta una filosofía distinta de la historia social. Juan Pablo II, como algunos historiadores socialistas no marxistas, llaman a los primeros pensadores sociales socialistas éticos y no como Marx que los calificaba peyorativamente como socialistas utópicos.

El inicio del pensamiento social se ubica entre 1830 y 1848, cuando se desarrollan dos dinamismos. Por un lado, una práctica obrera que, con un despertar espontáneo de la conciencia, comenzó a pedir solidaridad. Este grupo, a partir de 1840, inicia una especie de movimiento obrero que lucha por la legislación laboral. El primer periódico de los obreros, como ya dijimos, se llamó *L'Atelier* (1840 – 1850) que llevaron adelante los discípulos de Buchez, un saint-simoniano socialista católico. El otro dinamismo partió de intelectuales, la clase media profesional, ciertos aristócratas cercanos a sus obreros que comienzan a pensar la nueva sociedad, la que producía la revolución industrial. Posiblemente el primero de ellos, es Saint-Simon, pero también está Compté, Enfantin, el mismo Buchez y los socialistas como Fourier, Cabet, Sismondi, Owen, Blanqui, Blanc, Flora Tristán, la peruana, Proudhon, Marx, Engels, etc.

Uno de los más importantes entre los católicos es el francés llamado Felipe José Benjamín Buchez⁶ (1796 – 1865), que es considera-

6. En este capítulo sigo de cerca a G. D. H. COLE, *Historia del Pensamiento Socialista*, Vol I, 1962 y Vol II, 1964, México.

do como el padre del movimiento cooperativista francés. En la década de 1820 lucha contra el gobierno napoleónico, en 1825 descubre a Saint-Simon. Le impresiona la valoración del papel de la religión en la sociedad anterior. Un grupo de saint-simonianos dirigido por Enfantin, como Bazard y Compté termina creando una religión. Buchez sostiene que la solución está en la reforma de la misma Iglesia Católica, por su impronta tan enfrentada con el individualismo protestante. Deja, en 1829, el saint-simonismo y trata de crear una escuela neo-católica de socialistas, aunque manteniendo las ideas de Saint-Simon respecto a la industria y la federación europea. En 1831 inicia un periódico *L'Européen*, para difundir sus ideas, y dos años más tarde publica un libro de mucha elaboración *Introduction à la science de l'histoire*. En síntesis, su tesis es que la última época de la historia la habría iniciado el cristianismo y estaría destinada a completarse con la aplicación total de los principios cristianos de igualdad, fraternidad y caridad para la organización de la sociedad. La Iglesia católica debería haber realizado esta misión, pero no lo hizo, por lo que ha sido necesario procurar la aplicación de las enseñanzas de Jesús por otros medios. Buchez creía que la Revolución Francesa era el punto de partida de este proceso, pero deseaba que la labor ulterior de la revolución estuviera penetrada por el espíritu del cristianismo. *Cristianismo y revolución son una misma cosa; el único error de la Iglesia es no ser revolucionaria*, escribía en el periódico *L'Atelier*.⁷

A partir de 1831 consideró cada vez más que la asociación de los obreros iba a ser el agente principal del progreso social que se buscaba. La nueva sociedad la logrará la asociación, sin revolución, más que la revolución violenta. Creía que la asociación conseguiría libertad a los obreros sólo si estaba firmemente basada en los principios cristianos de fraternidad. En su *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès* (1839-1840) trata de conciliar su catolicismo con su progresismo y de encontrar una fórmula cristiana para sus creencias democráticas. Después de la revolución

7. D. ROPS, *La Iglesia de las revoluciones*, Barcelona, 1962, 389.

de 1848, fue constituido presidente de la asamblea constituyente. Su última obra importante fue el *Traité politique de science sociale*, publicado después de su muerte, en 1866. Además de su importancia en el cooperativismo francés, sus ideas ayudaron a fundar el socialismo cristiano inglés.

Otro cristiano influido por Saint-Simon es Constantin Pecqueur (1801-1887). A diferencia de la solución por la asociación de Buchez, Pecqueur formuló uno de los primeros planes colectivistas. Pensó en el Estado como el encargado de toda la producción, siendo el dueño y gerente de la industria y los obreros serían empleados del Estado. Su primer libro importante es de 1839, *Economía Social. En relación con los intereses del comercio, industria, agricultura y de la civilización en general, bajo la influencia de las aplicaciones del vapor*. También del mismo año es su *Traité des améliorations matérielles*. Antes que Marx, hace resaltar el influjo determinante de las condiciones económicas sobre la estructura de las clases y sobre todas las instituciones y relaciones sociales. Describe la sociedad burguesa contemporánea y su evolución, relacionándola con el proceso de avance tecnológico; hace resaltar el factor de la acumulación de capital y de la concentración de la propiedad y su administración en relación con el crecimiento del proletariado moderno, el origen de una nueva estructura de clases que va acompañada de conciencia de clase y del fenómeno de su lucha entre la burguesía y el proletariado. No sólo hace la crítica a la economía política ortodoxa como la hizo Marx, que conserva la mayor parte de sus conceptos principales, sino que trata de formular una teoría económica completamente independiente. Además, su concepción cristiana le impedían formular una doctrina de lucha de clases como medio para establecer un nuevo orden: recurrió, como lo hicieron muchos de los primeros socialistas, a la ética, basando su defensa de la propiedad colectiva y su dirección en razones de justicia y en principios cristianos. En la importancia que da a los factores tecnológicos, Pecqueur difiere de Marx, porque se niega a aceptar la opinión de que las relaciones humanas están determinadas por ellos de tal modo que excluyan el influjo de la voluntad. Las fuerzas tecnológicas, creía Pecqueur, moldeaban necesariamente las relaciones sociales, pero la forma en que esto se realizaba dependía

de cómo el hombre manejaba esas fuerzas, de tal manera que al Estado le era posible dar orientaciones diversas a la estructura social dentro de los límites generales impuestos por los factores técnicos. Él era un cristiano, no un determinista, creyente en el libre albedrío. Su creencia en la democracia era total, por lo que no creía que los técnicos debían dirigir la sociedad, como había enseñado Saint-Simon, sino que los ingenieros y profesionales debían manejar los instrumentos de producción bajo un control democrático. Su teoría democrática y colectivista estaba relacionada con su concepción ética de la justicia social, presentando el colectivismo como una deducción económica, bajo las condiciones industriales modernas, de la ley moral cristiana. (*Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, 1842.*) En uno de los últimos libros importantes de Pecqueur, *De la Paix, de son principe et de sa réalisation* de 1842, se muestra profundamente contrario a la violencia y defensor entusiasta de la federación europea como medio para evitar la guerra. Su doctrina contra la violencia, después de 1848 lo aleja de los grupos más dinámicos del socialismo.

Federico Ozanam (1813-1853) fue más un militante apostólico que social, que quería adaptar el apostolado al mundo que se iba transformando. Fue el creador del movimiento universitario y, en general, de los sectores pudientes a favor de los pobres, llamado la Sociedad de San Vicente de Paúl, cuyo fin era aliviar la miseria y desarrollar en los cristianos burgueses el espíritu de pobreza y caridad.

El año 1848, que fue de movimientos revolucionarios en casi toda Europa, se inició en Francia, en febrero, casi como un movimiento social pero cercano a la Iglesia, con hombres muy reconocidos como Enrique Domingo Lacordaire, Montalembert y otros, que comenzaron a organizar a los católicos políticamente. El Arzobispo de París, Monseñor Affre, decía: *La libertad y la religión son dos hermanas igualmente interesadas en vivir juntas y bien.*⁸ El movimiento revolucionario no dejó de crecer dada la situación social. Un laicista como Víctor Cousin, potentado de la Universidad laica, dicen que ex-

8. D. ROPS, ob. cit., p. 387.

clamaba: *¡Corramos a echarnos a los pies de los obispos, puesto que sólo ellos pueden salvarnos!*⁹

En las elecciones que tuvieron lugar el 23 de abril de 1848, con 9 millones de electores, la nueva cámara compuesta por 880 elegidos, tuvo 500 votados por los católicos, de los cuales 300 eran fieles militantes. Para la presidencia fue elegido el socialista católico Buchez, que ya conocimos. Pero la cuestión social estaba planteada y no se resolvía ni había capacidad para entenderla en la Europa de 1848. Ozanam pedía una “ciencia social católica” para combatir a los socialistas en su propio terreno, proponiendo reformas sociales tan audaces como las suyas, pero cristianas en sus principios. Pero la mayoría de los católicos consideraban las reformas sociales más como atentados a sus derechos que como medidas indispensables para cumplir con la justicia. Aún los mismos sacerdotes, se preocupaban más por el orden que por atender a las necesidades sociales. Después de varias manifestaciones de abril a junio ocurrieron las “jornadas de junio”, del 22 al 26, con una batalla atroz en las calles, la más terrible que hasta entonces viera París. El ejército, las guardias policiales asaltaron unas 400 barricadas y aplastaron el motín al precio de mucha sangre. En el tercer día de matanza callejera, Ozanam y dos amigos acudieron al arzobispo de París para pedir su intervención para poner fin a la matanza. Monseñor Affre, obispo atento a la cuestión social, salió con dos de sus vicarios generales con la intención de parlamentar con los obreros. Dice Daniel Rops:

En la plaza de la Bastilla, sotana violeta, cruz pectoral de oro bien visible. Eran las ocho y media de la tarde y los combatientes estaban cansados. Las descargas cesaron en su presencia. Atravesó la plaza, precedido de un obrero que agitaba una rama verde, y llegó a la barricada que guardaba la entrada del suburbio Saint-Antoine. Y, para demostrar que sus intenciones eran absolutamente pacíficas, ordenó a su escolta que lo dejara avanzar solo. Se adelantó con la mano en alto y gritando: “¡amigos míos! ¡amigos míos!”. Los insurrectos se asomaron tras los montones de piedras, toneles y demás objetos heterogéneos y lo reconocieron; algunos lo aclamaron. Con su ayuda esca-

9. D. Rops, ob. cit., p. 388.

ló la primera barricada y avanzó hacia la segunda en medio de una calma impresionante. Pero algunos guardias móviles trataron de seguirlo: los obreros se opusieron a ello. Estalló un breve altercado; sonaron unos disparos. Inmediatamente cayó monseñor Affre. Una bala, que sin duda no iba destinada a él, acababa de romperle la columna vertebral. Los insurrectos de las barricadas se precipitaron hacia él, impresionados, y lo condujeron hacia la casa parroquial de Saint-Antoine. Murió treinta y seis horas después, murmurando: *¡Que mi sangre sea la última!*¹⁰

Después de esto la revuelta fue aplastada. Ozanam, sin embargo, tuvo el valor de decir: *Habéis aplastado la revuelta: pero os queda un enemigo: la miseria.*¹¹

El pensamiento social cristiano. Alemania y Francia

En Alemania, quizás el primer católico que expresa las preocupaciones sociales es Víctor Aimé Huber (1800-1869), que unía opiniones políticas conservadoras con la valoración de las sociedades cooperativas como medio para solucionar el problema social. Fundó un periódico *Janus* (1840-1848), donde defendía el cooperativismo basado en su fe católica; fundó también varias asociaciones de trabajadores. Trabajó con el obispo Guillermo Emanuel von Ketteler, que después de 1850 llegó a ser el jefe del movimiento social católico de Alemania.

En la evolución del pensamiento del catolicismo social europeo, el tema central fue tomar conciencia de que la gran revolución científico tecnológica daba la posibilidad de conocer las causas de la pobreza y daba el poder para solucionarla. Por lo tanto, el cambio fundamental de ese momento era pasar de creer que la reforma moral era suficiente a tomar conciencia de que era necesario añadir la reforma de las instituciones, trazando un programa de política social. Este pasaje, en el pensamiento católico del siglo XIX más cercano a la Iglesia, es el que realizó el Obispo von Ketteler.

Guillermo Emanuel von Ketteler (1811-1877), ingresa al seminario a los 26 años después de recibirse de abogado; fue párroco en

10. D. ROPS, ob. cit., p. 392.

11. *Ibid.*

Berlín, Diputado provincial en Francfort en 1848, Obispo de Mainz (Maguncia) en 1850, diputado nacional en 1860. Se puede constatar la evolución de su pensamiento, viendo el contenido de su famoso sermón sobre la propiedad dicho en la Catedral de Maguncia, en 1848 y la publicación de un pequeño libro intitulado *La cuestión obrera y el cristianismo*, de 1864. En 1848 todavía insiste más en la necesidad de la reforma interior; en 1864 muestra la exigencia de reformar las instituciones. Se dice que tanto por la influencia del mencionado Victor Aimé Huber como de Karl Johann Rodbertus (1805-1875), uno de los teóricos socialistas más importantes¹² y del socialista no marxista Lasalle, este quizás por intermediación de Johann Döllinger (1799-1890), que había respondido al llamado de 1863 realizado por Lasalle para una cruzada a favor de un partido obrero.

La teoría sobre la propiedad de von Ketteler se basa en el pensamiento de santo Tomás de Aquino sobre el destino universal de los bienes. Consideraba a la sociedad capitalista como mal organizada y que para hacerla más equitativa no era suficiente con acudir a la caridad individual. Era necesario una poderosa organización obrera y la intervención del Estado. Primero sostuvo que para mejorar la situación de la clase obrera la Iglesia debía intervenir para establecer sociedades cooperativas cristianas independientes del Estado, que deberían ser financiadas con capital proporcionado por los fieles.

El carácter fundamental que da al movimiento obrero toda su importancia y significado y que pertenece, en realidad, a su esencia, es la tendencia a la socialización obrera que tiene por fin poner la unión de las fuerzas al servicio de los intereses obreros. La religión no puede menos de apoyar estas asociaciones y desear su triunfo para el bien de la clase obrera.¹³

12. Realizó la primera elaboración de la "ley de bronce" de los salarios que tomó después Lasalle; parte de la concepción del trabajo como única fuente y verdadera medida del valor, propone formas de "socialismo de Estado". Considera que vendrá la etapa "cristiana social", en la cual la tierra y el capital pasarían a ser de propiedad colectiva y la única forma de propiedad privada sería la del trabajo.

13. Discurso a los obreros de Mainz, citado por VAN GESTEL, *Doctrina Social de la Iglesia*, Barcelona, 1959, p. 52.

De todos modos, después se dio cuenta de que era impracticable su plan de sociedades cooperativas de producción protegidas por la Iglesia y en sus últimos escritos –*Liberalismo, Socialismo y Cristianismo*, de 1871–, abogó cada vez más por la legislación protectora de los trabajadores, lo que exigía un rol activo del Estado. Proponía medidas para obligar a establecer mejores salarios y condiciones y seguros contra el desempleo y la incapacidad. Atacaba enérgicamente los abusos del capitalismo y la inmoralidad de la política del *laissez-faire* y pedía la moralización de la política económica de acuerdo con las concepción cristiana de la justicia y de los derechos humanos básicos. Después de 1870 la figura de von Ketteler comienza a apagarse. En alguna manera influyó su oposición a la infalibilidad del Papa aunque, después de proclamada, aceptó el nuevo dogma. De todos modos, el Papa León XIII, en una conversación con M. Decurtins, llamó a von Ketteler su “ilustre precursor”, según atestigua el historiador Aubert.¹⁴

Con von Ketteler se va definiendo el movimiento que por momentos tomó el nombre de socialista cristiano y, otras veces, el de social cristiano. Seguidor de von Ketteler será el canónigo de su catedral llamado Moufang (1817 – 1890), que en 1868 publica un periódico, *Cartas cristiano-sociales*, para difundir el pensamiento y promover el movimiento que, en 1869, el mismo Episcopado alemán aprobó. A este movimiento se incorporaron las Asociaciones Católicas de Jornaleros que había iniciado en 1847, el sacerdote Adolph Kolping (1813-1865). Otro personaje del movimiento católico alemán será Frank Hitze (1851-1921), quien en 1880 llegó a ser secretario general de la ya poderosa asociación católica para la mejora de los trabajadores (*Arbeiterwohl*) y jefe del partido del centro que nació del movimiento social-católico. Este movimiento cristiano social de Alemania tuvo su apogeo entre 1860 y 1880 y su lucha tenía tres frentes: contra la ampliación del poder del Estado, principalmente en la zona

14. Cf. R. AUBERT, *Monseigneur Ketteler, évêque de Mayence et les origines du catholicisme social*, Collectanea Mechlinensia, t. XXXII, fasc. 5 (VIII-IX, 1947, pp. 534–539).

prusiana, en campos de la educación y de la libertad de palabra y de organización, a favor de una legislación social favorable a los trabajadores y, en el terreno económico, se oponía al liberalismo burgués del *laissez-faire*. Desde la década de 1870, a medida que la social-democracia marxista hacía grandes progresos y se iba imponiendo como la ideología del socialismo, lo que ocurrirá en la Segunda Internacional (1889), los católicos fueron tomando posición cada vez más definidas en contra la social-democracia, que va a convertirse en su gran adversaria y el nombre de “socialismo cristiano” empezó a caer en desuso.

León XIII después pedirá que se abandone el nombre de “socialistas cristianos”. En la década de 1890, cuando las leyes antisocialistas dejaron de regir, se inclinó más hacia la derecha a causa de su lucha contra el influjo socialista, ya de clara definición marxista aunque, con todo, nunca dejó de apoyar la legislación social a favor de los obreros.

Este movimiento social-cristiano se extendió de Alemania a Austria y su principal representante fue Karl von Vogelsang (1818-1890), un protestante convertido por von Ketteler. Fue el inspirador principal del partido cristiano-social austríaco. El órgano de este movimiento católico se llamó *Vaterland*, con periódico propio y una revista mensual; atacó el capitalismo que consideraba como un desastre social y una consecuencia del abandono del cristianismo por parte de las clases altas de la sociedad moderna. Vogelsang además de antiliberal, pedía una organización corporativa que podría considerarse antecesora del sistema fascista italiano; era antisemita, por lo que convirtió al social cristianismo de Austria cada vez en más reaccionario. En la zona de Baviera, donde el influjo de Austria fue muy fuerte, el movimiento social cristiano tenía las mismas tendencias. El principal dirigente fue Georg Razinger (1844-1899).

También en Francia y en Bélgica se extendió este movimiento. Fracasada la revolución de 1848, el conde Albert de Mun (1841-1914) y René de La Tour du Pin Chambly, marqués de la Charce (1834-1924), fundaron una sociedad llamada Oeuvres des circles Catholiques d'Ouvriers. La intención era restaurar la monarquía cristiana, organizar corporativamente la industria bajo el patrocinio del Estado y luchar contra el laicismo de la Tercera República. En 1892 se separaron,

porque de Mun aceptó la sugerencia de León XIII de admitir la república y La Tour du Pin no. De Mun llegó a ser diputado y apoyó la *Rerum novarum*. La Tour du Pin se mantuvo en defensor del *Ancien Régime*, aunque se llamaba a sí mismo socialista cristiano. Cada vez más se acercó al antiliberalismo del austríaco Vogelsang, y en 1907 publicó su obra más importante *Vers un ordre chrétien*. También el Cardenal Mermillod se preocupó mucho por lo social en predicaciones y conferencias en la iglesia Santa Clotilde, como la de 1868, sobre *La iglesia y los obreros en el siglo XIX* y la de 1872, sobre *La cuestión obrera*.

En Bélgica el principal representante del punto de vista cristiano social fue Henry Xavier Charles Périn (1815-1905), un profesor de Economía Política en la Universidad Católica de Lovaina desde 1845. Sus dos libros principales atacan fuertemente el liberalismo económico: *La Richesse dans les sociétés chrétiennes* de 1861 y *Les Lois de la société chrétienne* de 1875. Fue un gran enemigo tanto del socialismo de Estado como de la solución cooperativa de la cuestión social. Su idea central era la renunciación cristiana, base necesaria para un buen orden económico, pero con un control de la conducta moral por parte de una Iglesia poderosa. Afirmando la libertad, los católicos belgas al principio se oponían a que las reformas sociales vinieran por la intervención del Estado. Después, los congresos sociales de Bélgica de 1863 a 1867 y de 1886 en adelante, desarrollan el tema de la intervención del Estado a favor de una legislación social.

En Italia aparecen pensadores como Fidel Sampertico, que escribe en Milán *El Trabajo* en 1875 y *Economía de los pueblos y de los Estados* en 1884. José Toniolo tiene muchos escritos que fueron compilados en Milán en 1921; se pueden mencionar *Los principios cristianos frente a las tendencias de la economía social* de 1886. Otro escritor es el jesuita Mateo Liberatore que escribe en 1889, *Elementos de economía política*.

En Inglaterra se destaca el Cardenal Manning con su conferencia de 1874 en Leeds, *La dignidad y los derechos del trabajo*. En suiza figura Gaspar Decurtins, muy cercano a León XIII. Todas estas corrientes francesas, italianas, alemanas, austríacas y suizas confluyeron en la Unión de Friburgo, organizada a partir de 1884.

El pontificado de León XIII. la *Rerum novarum*¹⁵

Dicen que el Papa León XIII se apasionó por la cuestión obrera desde que fue Nuncio en Bélgica (1842-1846). Desde entonces no sólo conoció de cerca la situación del trabajo de los obreros en las empresas capitalistas, sino que además tuvo muchos contactos con los católicos sociales -como los que ya nombré- y otros como Harmel y el cardenal Gibbons, de Estados Unidos, muy cercano a los sindicatos de sólo obreros que estaban formados principalmente por católicos inmigrantes irlandeses, italianos y polacos.

Frente a la división de los católicos entre intransigentes y liberales, tuvo un esclarecido discernimiento ya que su obra, vista “a posteriori”, muestra que, defendiendo firme y dignamente los principios, probó en el plano de las circunstancias concretas todo lo necesario para abrir un camino a la conciliación. Ante la sociedad realizó al mismo tiempo una tarea doctrinal y diplomática. La “diplomacia leonina”, que no siempre fue bien comprendida, tuvo como objetivo el aproximar entre sí el Papado y los Estados modernos. Pero este Papa diplomático, a la vez, puso los fundamentos de la respuesta doctrinal al desafío moderno.

León XIII asumió la realidad de una nueva Europa, que había crecido al margen de la Iglesia, la Europa urbano industrial. Los principios que inspiraban la organización social de esta nueva Europa, si bien no renegaban totalmente de la cultura cristiana, se desviaban de muchos valores fundamentales. La Iglesia católica no encontraba cómo relacionarse con los nuevos Estados no confesionales. La elite dinamizadora, intelectual y ejecutiva, había roto en su mayoría con el catolicismo. El papel que cumple León XIII es definir el hecho de que la Iglesia estaba frente a una sociedad nueva, una verdadera herejía hecha cultura y organización social, cuyo origen estaba en la ruptura de la cristiandad en el siglo XVI. El Papa dirá en *Inmortale Dei*:

15. Cf. GERARDO T. FARRELL, *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales de la Iglesia*, Buenos Aires, 1991 (3ª edición).

El pensamiento y deplorable afán de novedad promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente la religión cristiana, vino a trastornar como consecuencia obligada la filosofía y de esta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad civil (ed. BAC, 10).

Ante esta realidad, el Pontífice pone a la Iglesia en una actitud evangelizadora integral. Su propio trabajo personal es más el de un evangelizador que el de un político, aunque al comparársele con Pío X se ha señalado, casi peyorativamente, su obra diplomática. En total, León XIII publicó 62 documentos importantes, que podemos clasificar de la siguiente manera: 24 pastorales, 17 espirituales, 14 filosóficos y sociales y 6 teológicos. Su obra es la de un pastor que pone las bases para la evangelización del mundo moderno: la renovación de la filosofía cristiana con *Aeterni Patris* de 1879, el estudio de la exégesis con *Providentissimus Deus* de 1893, la eclesiología con *Satis cognitum* de 1893, el papel del Espíritu Santo con *Divinum illud munus* de 1897, la cristología con *Tametsi* de 1900, la Eucaristía con *Mirae caritatis* de 1902. Corona esta obra teológica indicando la importancia de María en la evangelización de este mundo nuevo con 10 grandes documentos sobre ella. León XIII fue un gran renovador de la Iglesia.

Pero también, —es por lo que más se lo reconoce—, fue el creador de la Doctrina Social de la Iglesia. La estrategia pastoral de esta forma de presentar la moral social católica **por parte** de León XIII, es la del principio pastoral de que no se evangeliza lo **que** no se asume. Y la metodología es sacar su doctrina del Evangelio y de “*ver las cosas humanas como son*”.¹⁶ El Papa, como sus antecesores, no deja de denunciar el humanismo racionalista, raíz de la modernidad y del rechazo tan adusto al mundo moderno que había hecho antes la Iglesia. Sin embargo, León XIII constata que aquella herejía se había convertido en una cultura y su correspondiente organización social. Sin dejar de señalar el mal radical de la sociedad, toma las instituciones y los valores vigentes y los va iluminando desde el Evangelio. Lo

16. Ver nn. 12 y 13 de la edición B.A.C.

primero que enfrenta es el concepto del Estado moderno, con cuatro documentos que desarrollan el tema de la autoridad política, la igualdad y la desigualdad de los ciudadanos, condenando los postulados básicos del marxismo en *Quod apostolici muneris* de 1878. También desarrolla el tema del origen y de la necesidad de la autoridad y de las elecciones de los gobernantes por el pueblo en *Diuturnum illud* de 1881 y, en 1885, presenta un estudio amplio sobre política y constitución del Estado, en la encíclica *Immortale Dei*. Finalmente sobre política; en su documento dirigido a los católicos franceses para que acepten la república, *Au millieu des sollicitudes* de 1892, analiza las distintas formas de gobierno.

Su doctrina sobre la libertad humana la expone en *Libertas* de 1882, concepción básica a dilucidar en plena época del liberalismo y del laicismo. Se preocupa igualmente por iluminar la familia que estaba también cambiando, insistiendo en su realidad de célula básica de la sociedad, en *Arcanum divinae* de 1880. Un tema que hoy llamaríamos transversal, presente en casi todos los documentos leonianos es el de la relación de la sociedad y la religión. Cuando trata este tópico, León XIII manifiesta la preocupación por la evangelización de la cultura moderna, apuntando a la raíz del problema de esa cultura, para lo cual estudia las relaciones entre la religión y el Estado, el poder sagrado y el poder político, la política y la religión, con su influjo mutuo, su distinción y autonomía.¹⁷ A nivel del Magisterio, León XIII empieza con esta temática el proceso hacia la doctrina conciliar de la autonomía de lo temporal.

El papa León XIII se preocupa también por considerar los principales deberes políticos del cristianismo en *Sapientiae christianae* de 1890. Estudia en esta encíclica la diferencia entre progreso material y el espiritual, la doble subordinación del ciudadano cristiano a la Iglesia y al Estado y los deberes del cristiano en la lucha por la fe y por el bien común de su patria. Complementaria de esta temática, es su preocupación por orientar la acción de los católicos que, por el impulso jerárquico del mismo Papado y en especial por la repercu-

17. Ver principalmente las encíclicas *Inmortale Dei*, *Cum multa* de 1882 y *Nobilissima Gallorum gens* de 1884.

sión que tuvo la encíclica *Rerum novarum*, se lanzaban a consagrar lo temporal con su actividad social y política. Este es el punto que trata en la encíclica *Graves de communi* de 1901.

Rerum novarum

Terminamos con una breve presentación de la gran encíclica social, emblemática como iniciadora de la doctrina social, la *Rerum novarum*, que precisamente nos indica también la preocupación evangelizadora de León XIII sobre el aspecto de las distorsiones del mundo moderno de más inmediata repercusión sobre el hombre, el mundo nuevo del trabajo urbano industrial. Otro documento específico sobre el trabajo, en especial sobre las asociaciones obreras es la carta al episcopado de EE. UU., *Longinqua oceani* de 1895.

Llegando a 1891, los tiempos maduran para una definición del más alto nivel magisterial sobre el trabajo. En 1889, en la Segunda Internacional, el materialismo dialéctico marxista y la lucha de clases se habían impuesto como la ideología dominante del movimiento obrero europeo y, en general, como la cosmovisión propia de la lucha de los pobres por la justicia. En 1890, el Kaiser Guillermo II anunció la convocatoria de una conferencia para estudiar un reglamento internacional del trabajo en Berlín. El mismo año el italiano José Toniolo convocó al primer Congreso de la "Unión Católica de Estudios Sociales". Por otra parte, el católico francés León Harmel, desde 1887 organizaba peregrinaciones de obreros a Roma, que llegaron a 4000 en 1889.

Al parecer, después de recibir una Memoria de la Unión de Friburgo a inicios de 1889, León XIII tomó la decisión de publicar una encíclica sobre la condición de los obreros. La preparación la confió concretamente al Cardenal Zigliara y a un Mons. Boccali. Después se agregaron, el padre Liberatore sj, redactor de la *Civiltà Cattolica* y el Cardenal Mazzella. Dicen que el primer esquema fue preparado en italiano por el padre Liberatore, el que fue retocado varias veces por los miembros del equipo, en especial el Cardenal Zigliara y el mismo León XIII que intervino personalmente no pocas veces. De estas intervenciones personales, surgió el tema del reconocimiento de las

asociaciones de sólo obreros, distintas de las corporaciones o asociaciones mixtas de las dos clases. El Papa agregó este reconocimiento de los sindicatos actuales, al parecer, por influencia de los "Knights of Labor" de EE. UU. y del Cardenal Gibbons. La encíclica fue firmada el 15 de mayo de 1891, aunque publicada en la primera página del 19 de mayo de *L'Osservatore Romano*. Durante mucho tiempo, el 15 de Mayo era el día de la Doctrina social de la Iglesia y día del trabajador católico, a diferencia del 1º de mayo que monopolizaron los socialistas. Sin embargo, a partir de la *Laborem exercens*, Juan Pablo II unificó las fechas en el 1º de mayo, además de que ya se celebraba en la liturgia católica el día de San José obrero.

Una simple síntesis de la abundante doctrina de la encíclica podrían expresarla tres puntos: la necesidad de dejar de lado definitivamente la doctrina de la separación de economía y moral, el derecho y el deber de intervención del Estado y el reconocimiento de las asociaciones obreras desterrando el individualismo económico. Si recordamos lo anterior, sin duda von Ketteler fue el ilustre precursor que el mismo León XIII reconoció.

Una última observación. Alcides de Gasperi sostiene que la *Rerum novarum* influyó sobre el capítulo XIII del pacto de la Liga de las Naciones, sobre la constitución alemana de Weimar y sobre la Carta del trabajo de Mussolini.¹⁸

Gerardo Farrell

18. Cf. ALCIDES DE GASPERI, *El tiempo y los hombres que prepararon la "Rerum novarum"*, Buenos Aires, 1948, p. 187.

**DISCUSIONES EN TORNO AL USO DEL TÉRMINO
“PERSONA DIVINA” EN NÁHUATL.
FRAY MARTÍN DE LEÓN O.P. Y SU “CAMINO
DEL CIELO” (MÉXICO 1611)¹**

1. Introducción

El intento en la evangelización americana de traducir términos técnicos de la revelación a las diversas lenguas americanas fue un proceso lento, con logros y matices bien diversos. Desde un José de Acosta que aconsejaba que “[...] no hay que preocuparse demasiado de si los vocablos *fe*, *crúz*, *ángel*, *virginidad*, *matrimonio* y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios [...] podrían tomarse del castellano y apropiárselas, enrique-

1. La presente investigación ha sido posible, en parte, gracias a una beca “Cassiet Travel Grant” otorgada por la *John Carter Brown Library* de la Universidad de Brown en Providence, donde hemos podido consultar su rica colección de impresos del siglo XVI y XVII.

SIGLAS

BibCatXVI = CONTRERAS GARCÍA, IRMA, *Bibliografía catequística mexicana del siglo XVI*, en: “Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas”, México, 1, 1987, 163-243.

BibCatXVII = CONTRERAS GARCÍA, IRMA, *Bibliografía catequística mexicana del siglo XVII*, en: “Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas”, México, 2, 1988, 61-107.

ANDRADE = ANDRADE, VICENTE DE PAULA, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, Imprenta del Museo Colonial, México, 1894; 2da. edición México, 1899.

BHAS = BERISTAIN DE SOUZA, JOSÉ MARIANO, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 1ª, México, 1816-1821; 2ª, Amecameca, 1883; 3ª por José Toribio Medina con adiciones, Santiago, 1897; Segunda edición facsimilar, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, Biblioteca del Claustro México, 1981, 3 vols.

BM = GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México, de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la Imprenta en México, por...*, nueva edición, por Agustín Millares Carlo, México, 1954; segunda edición revisada y aumentada, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

IM = MEDINA, JOSÉ TORIBIO, *La Imprenta en México 1539-1821*, Santiago de Chile, 1907-1912, 8 vols.

LEÓN PORTILLA, IMPNAH = LEÓN PORTILLA, ASCENSIÓN H. DE, *Tepuztlahcuiloli. Impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 22, México, 1988, 2 vols.

ciendo la lengua con su uso.”² a un Bernardino de Sahagún que nombraba a Dios con la palabra *Ypalnemoani* (aquel por el cual se vive...),³ los intentos y soluciones son variados y muchos. Se trata de un capítulo de la historia de la Iglesia americana que todavía espera ser estudiado en toda la amplitud y las ramificaciones que tiene.⁴ Pero se trata también de un capítulo de la historia de la teología americana. En efecto, los esfuerzos realizados en la evangelización por traducir e inculturar términos religiosos, fueron casi siempre acompañados por discusiones no solamente terminológicas, sino también teológicas. Estaba en juego la “traditio” de la revelación. Por lo tanto no debían ahorrarse esfuerzos en lograr precisión y al mismo tiempo ductilidad en la comunicación del misterio.

Es común en los estudios sobre esta temática distinguir varios tiempos en el proceso de adaptación de la lengua. En un primer momento los misioneros usan la lengua local sea por vía de intérprete o

PL = MIGNE, *Patrología Latina*.

SIMÓN DÍAZ, *Dominicos* = SIMÓN DÍAZ, JOSÉ, *Dominicos del los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977.

VIÑAZA = VIÑAZA, CONDE DE LA, *Bibliografía Española de lenguas indígenas de América*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1892.

2. JOSÉ DE ACOSTA, S J, *De procuranda indorum salute*, Edición preparada por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda, Corpus Hispanorum de Pace N° 23 y 24, CSIC, Madrid, 1984 y 1987, I, 75.

3. BERNARDINO DE SAHAGÚN, OFM, *Colloquios y Doctrina Christiana con que los doze frayles de san Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 1986. Todo el texto náhuatl de los coloquios hace referencia continua a diversos nombres y atributos divinos tomados de la concepción náhuatl de la divinidad. Véase sobre este tema el interesante estudio de DIBBLE, CHARLES E., *The Nahuatlization of Christianity*, en: Edmondson, M.S., [Ed.], *Sixteenth-century Mexico, The work of Sahagún*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974, 225-233.

4. Cf. GÓMEZ MANGO DE CARRIQUIRY, LIDICE, *El encuentro de lenguas en el Nuevo Mundo*, prólogo de Francisco Morales Padrón, Publicaciones Obra social y Cultural Cajasur, Córdoba, 1995; para una síntesis general del tema cf. BORGES, PEDRO, *Sistemas y lengua de la predicación*, en: Pedro Borges [Dir.], *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, (siglos XV-XIX)*. Vol. I: Aspectos generales, BAC, Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, Comisión Nacional para el Quinto Centenario, Madrid, 1992, 514-519; y bibliografía en 683-684.

por haber realizado el esfuerzo de aprenderla. A medida que el proceso de encuentro racial avanza y sobre todo en la medida en que el indígena comienza a aprender el castellano, la predicación del misterio tiende a ser mixto, es decir en la lengua indígena local y en castellano. No se puede ignorar, en este sentido, la política de la Corona reflejada en la legislación tendiente a que el indígena aprendiera el castellano.⁵ Por otra parte la Iglesia también legisló y muchas veces en sentido contrario. El célebre III concilio Limense de 1582-1583 ordenaba que las oraciones se enseñasen en quechua, aimará o en las lenguas de cada obispado:

El principal fin del catecismo y doctrina cristiana es percibir los misterios de nuestra fe, pues con el espíritu creemos interiormente para ser justificados, lo que exteriormente confesamos por la boca para ser salvos. Y así, cada uno ha de ser de tal manera instruido que entienda la doctrina, el español en romance y los indios en su lengua... Por tanto, ningún indio sea de hoy en mas compelido a aprender en latín las oraciones... pues les basta (y aún les es muy mejor) saberlo y decirlo en su lengua...⁶

Y el autor del libro que nos proponemos estudiar dice antes de exponer el modo de persignarse y las oraciones: "Gran error se haze en enseñar a los Indios las oraciones en latín ni en romance a los que no son ladinos, pues en tantas partes están impresas en su lengua, todas y las quatro oraciones en particular el Credo."⁷

Quisiéramos en estas breves líneas, llamar la atención sobre uno de los intentos de adaptación de los contenidos de la revelación a la lengua indígena. Se trata de una obra impresa en la Nueva España (México) en 1611 y que lleva por título *Camino del Cielo en lengua mexicana con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, con todo lo que un Xtiano debe creer, saber, y obrar, desde el*

5. Cf. SOLANO, FRANCISCO, [Comp.], *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, compilación, estudio preliminar y edición de..., CSIC, Madrid, 1991. Para el área mexicana cf. CONTRERAS GARCÍA, IRMA, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana*, UNAM, México, 1986.

6. III CONCILIO LIMENSE, II, Cap. 6°.

7. MARTÍN DE LEÓN, *Camino del Cielo en lengua mexicana*, f 85r.

punto que tiene uso de razón hasta que muere. Su autor, un fraile del que sabemos relativamente poco: fray Martín de León de la Orden de los Predicadores.

Seguiremos en nuestro camino el siguiente recorrido: abordamos en primer lugar una breve biografía de nuestro autor con un recuento de las obras conocidas que dejó impresas. En segundo lugar ensayamos una descripción bibliográfica del impreso que nos proponemos estudiar, el *Camino del Cielo*. En un tercer momento presentaremos un breve marco de referencia de nuestra obra: la extirpación de la idolatría y la lengua náhuatl. Y ya en el corazón de nuestro estudio mostraremos la problemática teológica que nos presenta fray Martín: el uso del término *persona divina* en náhuatl aplicado a las personas de la Santísima Trinidad. Por último, incluimos en apéndice, el texto completo de la parte del *Camino del Cielo* que estudiamos. Quisiéramos también señalar una limitación de este trabajo. El conocimiento que tenemos de la lengua náhuatl no va más allá de distinguir algunas palabras sueltas. Por eso no pretendemos analizar aquí ninguna parte del seguramente riquísimo material en náhuatl que contiene esta obra. Quedará como desafío a los “nahuatlahots” contemporáneos, estudiar más detenidamente este importante texto y ofrecernos oportunamente una traducción.

2. El autor

Se pensó durante un tiempo que fray Martín había llegado a México procedente de la provincia dominica de Castilla. Así lo consignaban Quetif y Echard en el repertorio bibliográfico oficial de la Orden.⁸ Fue el sabio mexicano don José Mariano Beristain y Souza y el P. Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México* quienes corrigieron el error, consignando su filiación a la provincia de México.⁹ Esto se puede constatar perfectamente en el libro de Profesiones del Con-

8. QUETIF, IACOBUS - ECHARD, IACOBUS, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Paris, 1718-1721, II, 406.

9. BHAS III, 161; CUEVAS, MARIANO, *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, Texas, 1928, III, 516.

vento de Santo Domingo de México. Fray Martín hizo su profesión el 28 de octubre de 1574 debiendo haber tomado el hábito un año antes, es decir aproximadamente en octubre de 1573.¹⁰

Mucho más no sabemos al momento de la vida de fray Martín. Falta todavía realizar un trabajo sobre archivos y las actas de los Capítulos Provinciales. Lo que sí queda claro es su pericia en la lengua náhuatl y la dedicación a la evangelización de este pueblo. Aseguran los diversos autores que hecho el elenco de sus obras que “fue sapientísimo y elocuentísimo en el idioma mexicano y muy dedicado a la salud espiritual de los indios”. Esto queda fundamentalmente testimoniado en las obras que nos legó y que pasamos a describir.

3. Las obras

Tres son las obras impresas de fray Martín de León que nos son conocidas: el *Camino del Cielo en Lengua Mexicana*, un *Sermonario del tiempo de todo el año en Lengua Mexicana* y finalmente un *Manual breve y forma de administrar los Santos Sacramentos a los indios*. De las dos primeras conocemos solamente una edición; en cambio del Manual breve se conocen hasta cuatro ediciones durante el siglo XVII.

Por la introducción al *Sermonario*, sabemos también que Martín de León preparaba para la imprenta otras obras que aparentemente nunca llegaron a editarse. Exponiendo sus obras dice así: “[...] un *Camino del cielo y Catechismo*, y una *doctrina breve y un Manual para administrar los Sanctos Sacramentos y este primer cuerpo*

10. El P. Cuevas consigna la fecha de toma de hábito como la de profesión. El Libro de Profesiones del Convento de Santo Domingo de México consigna lo siguiente: “Fr. Martinus de León fecit professionem tacitam 26 octobris post matutina, lunedì, expressam vero 28 eiusdem mensis anno 1574 post completorium, in manibus Reverendi Patris Bartholomei de Ledesma prioris huius conventus mexicensis, sub Rmo. Patre Fr. Seraphine de Cavalli Magistro O. Praedicatorum. Maestro fray Bartholomé de Ledesma [rúbrica] Frai Juan de Treviño [r.] Fr. Martinus de León [r.]” s/f (fol. 6r?). Debo este texto a la amabilidad del P. Lázaro Sastre, OP, de Sevilla.

del Sermonario, quedando otros tres cuerpos hechos y acabados para imprimir y un Vocabulario fundado en el Arte y un Contemptus Mundi y lo que ha salido ha sido de milagro."¹¹ Estas obras —el Vocabulario y el Contemptus Mundi— al presente no son conocidas. Ofrecemos por lo tanto, una breve descripción bibliográfica de las obras impresas en orden cronológico.

a. Camino del / Cielo en Lengua mexicana / con todos los requisitos necesarios para conseguir este / fin, con todo lo que un Xtianno debe creer, saber, / y obrar, desde el punto que tiene uso de / razón hasta que muere /

Compuesto por el P. fr. Martín de León de la orden de predicadores / Dirigido al Excelentísimo Señor Don fray García Guerra de la orden de nro. padre S. Domingo, Arçobispo de México y Virrey desta Nueva España/

[Escudo del obispo]

En México, en la Empronta (sic) de Diego López Dávalos / y a costa de Diego Pérez de los Ríos, Año de 1611

[colofón f 166/v]

A HONRA Y GLORIA DE NUES/tro Señor Iesu Christo, y de su Benditissima Madre, y de Nuestro glorioso Padre Santo Domingo, y de la gloriosa / Madalena, se acabó este libro de imprimir, / a 16 de Diciembre, año de 1611.

En 4º; consta de 12f + 160f + 8f ; tabla, con reclamos, signaturas ¶- ¶¶¶, A-Z, Aa-Pp, I-VII; desde el A/1 con foliatura arriba a la derecha, del f1 al f159.

Ejemplares en: The John Carter Brown Library (Providence); Biblioteca Nacional (Madrid); Hispanic Society (New York); Biblioteca del Instituto de Cooperación Iberoamericano (Madrid); Biblioteca Nacional de Chile-Sala Medina; British Library

Repertorios Bibliográficos: ANDRADE, nº 38, con facsímil de la portada; BHAS, T. 2, p. 161; UGARTE, Salvador, *Catálogo de las obras escritas en lenguas indígenas de México o que tratan de ellas*, Ed. Jus (México 1949) nº 202, p. 103; VIÑAZA, nº 127, p. 74-75;

11. *Sermonario*, f VIIv.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*, impresión de 60 ejemplares en la imprenta particular del autor (México 1866) n° 37; IM, II, n° 260 p. 53-54; HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar, *Catecismos, sermonarios [...] de los Dominicos en las bibliotecas españolas en: Los Dominicos en el Nuevo Mundo I*, (Sevilla 1988) 341; LEÓN PORTILLA, ImpNah, II, n° 1543; BibCatXVII, n° 15; SIMÓN DÍAZ, *Dominicos*, n° 1116, p. 293

b. Primera parte / del Sermonario del tiempo de todo el año, / duplicado, en lengua Mexicana / Compuesto por el R. P. F. Martín de León, de la Orden de Predicadores de N.P. Sancto Domingo / Dirigido a nuestro muy R. P. Maestro / fray Hernando Baçan Catechístico jubilado de la Universidad Real, y Provincial desta Provincia de / Santiago de México / En México con Licencia / En la Empronta de la Viuda de Diego López Dávalos / Por C. Adriano Cesar Año MDCXIII (1613)

En 4°; consta de 8f s/numerar + 330 f num. + 1 f s/num. (tablas y erratas) c/reclamos. Al final dice cómo irán distribuidos los tiempos litúrgicos de los 4 cuerpos del Sermonario (de hecho solamente se publicó este primero).

El texto de los sermones todo en náhuatl con dos modelos de sermones por fiesta. Van desde el Ier. domingo de adviento hasta el IIIer. domingo después de pascua.

Ejemplares The John Carter Brown Library (Providence);¹² British Library; Colección Lafragua - Biblioteca Nacional (México)

Repertorios Bibliográficos: QUETIF - ECHARD, *Scriptores*, II, 406; ANDRADE, n° 58 con facsímil de la portada; BHAS, II, p. 161; VIÑAZA, n° 126 y 139; IM, II, n° 281; LEÓN PORTILLA, ImpNah, II, n° 1544.

c. Manual para administrar sacramentos

Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los indios universalmente; ex concessione Pau. Papae III, en la im-

12. Este ejemplar que hemos tenido la posibilidad de analizar perteneció a don Nicolás León y lleva su *ex-libris*. Está encuadernado en pergamino; abajo de la portada dice en letra manuscrita: "Líbrería de Ntro. P. S. Agustín de Valladolid" (seguramente, Morelia, Michoacán).

prenta de María de Espinosa, 1614 / en la imprenta de la viuda de Diego López Dávalos¹³, en 8°.

Manual breve y forma de administrar los sacramentos a los indios, recopilado por el Padre fray Martín de León, de la Orden de los Predicadores. Y agora nuevamente corregido y añadidas algunas cosas. En México por el bachiller Juan de Alcazar, junto a la Inquisición. Año de 1617.

Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los Indios. Y agora nuevamente corregido y añadidas algunas cosas, México, Francisco Robledo, Año 1640.

Manual breve y forma de administrar los santos sacramentos a los Indios... Agora nuevamente sacado a luz y añadido por el Padre Lector fray Diego Cortezero, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1669.

4 hojas preliminares, 85p. y 1 de tablas.

Ejemplares: Hispanic Society (Nueva York); Biblioteca Universitaria (Santiago de Compostela); Biblioteca Nacional (Madrid).

Repertorios Bibliográficos: Andrade, n° 59 p. 99; BHAS 2, 161; BM n° 63 p. 36; Viñaza, n° 142-147; Simón Díaz, Dominicos, n° 1117, p. 293; IM, II, n° 282, p. 64; Hernández Aparicio, Catecismos, sermonarios [...] de los Dominicos, 341; León Portilla, ImpNah, II, n° 1545-1548; Bib-CatXVII, n° 16.

4. El Camino del Cielo: descripción de su contenido¹⁴

La obra va precedida por una serie de licencias, aprobaciones y censuras, requeridas en esta época para cualquier impresión, pero particularmente para aquellas en lengua indígena:

[¶2] - Aprobación del Arzobispo-Virrey Don fray García Guerra.

[¶2v] - Licencia de Ioan de Salamanca, Chantre de la Iglesia de México, a 19 de agosto, 1611.

[¶3] - Licencia del Maestro fray Luis Vallejo, calificador del Santo Oficio y Prior Provincial desta Provincia de Santiago de predicadores, en México, Convento de Santo Domingo, 17 de junio 1611.

- Censura del Doctor Baltasar Muñoz de Chaves, Beneficiado del Partido de Xiquipilco, 8 de agosto de 1611.

13. La imprenta de Antonio de Espinosa pasó a su hija María que se casó con Diego López Dávalos. A esto se debe la doble mención de impresor.

14. Consignamos entre corchetes y a la izquierda la indicación de signatura o foliatura.

[¶3v] - Censura de Ioan de Tobar, en el Colegio de San Gregorio de la Compañía de Iesus, a 19 de agosto, 1611.

- Censura a lo escrito en Romance por Diego de Santisteban, SJ, a 19 de agosto, 1611.

- Censura de fray Ioan baptista de Mondragón, OP, superior, en Santo Domingo de México, 17 de junio 1611.

[¶4] - Censura de fray Gaspar de Arcos, OP, en México, 19 de mayo, 1611.

Luego de la dedicación al Arzobispo de México y Virrey de la Nueva España, Don fray García Guerra, fray Martín inserta el texto que será objeto de nuestra atención más abajo:

[¶¶2] - *Razones para satisfacer a la duda que en razón deste vocablo "Persona Divina" a avido y su declaración en la lengua mexicana con este vocablo y término (Teollacatl) con que queda provado y averiguado ser el potissimo (sic) y no aver otro que tan bien lo signifique*

A continuación, antes de entrar en el cuerpo de la obra, nuestro autor expone su plan en una "memoria de lo que contiene este libro intitulado Camino del Cielo":

[¶¶¶4] - Un Cathecismo entero

- Todas las oraciones en su lengua
- El Símbolo de la fe de Athanasio
- Reprobación de la idolatría
- El calendario mexicano
- Dos confesionarios mayor y menor
- Instrucción para comulgar de ordinario
- Un modo para hazer los indios sus testamentos
- Modo de rezar el Rosario
- Unas reglas muy devotas para mejor servir a Dios
- Siete meditaciones de la pasión de Ntro. Señor
- Modo de casar y dar las arras y anillos
- Modo de ayudar a Misa
- Un arte de bien morir para todos los fieles Xtianos
- El rosario de Nuestra Señora

Desde el f 95 al 101 propone a los confesores un "Calendario mexicano en español"

[f 95v] *Este Calendario mexicano pongo antes de los confesionarios para que los confesores vayan advertidos de sus cosas*

El erudito bibliófilo mexicano, don Joaquín García Icazbalceta refiriéndose a este calendario, ha acusado a Martín de León de haber “plagiado” el calendario de Sahagún.¹⁵ Nos parece que esta acusación de plagio queda fuera de contexto en una época en donde todos nuestros autores usan libremente de los textos que tienen a mano.¹⁶ Es muy probable inclusive que estos relatos y textos “etnográficos” circularan entre los misioneros en forma manuscrita y sin indicación de autoría. Eran la ayuda o “instrumentos pastorales” con la que contaban para conocer el alma indígena. Por otra parte, la intencionalidad de Martín de León es claramente pastoral. No quiere ser original, ni transmitir una investigación propia que ha hecho sobre el tema, sino dar al misionero una información pastoral para confrontar la idolatría. Por esto -dice nuestro fraile- reproduce el calendario en romance y no en náhuatl, para ilustrar a los confesores.

Según explica en la introducción, los indios asimilaron el cristianismo como habían asimilado muchos otros dioses a su panteón. No repugnaba a su religión tener muchos dioses, dice fray Martín, “antes tenían mandato que qualquier Dios que de otras partes llegase, lo colocasen entre sus dioses y lo adorasen... Y así lo primero, que era

15. “El nuevo calendario de Sahagún, con su extraño sistema de intercalación, fue adoptado por fray Martín de León en su Camino del Cielo [f 96v], sin otra variante que comenzar el año en 2 de febrero; pero con dar veinte días a Atlcahualo, en vez de veinticinco, ya continuaron de conformidad. Ni siquiera nombra al verdadero autor, y es muy extraño que existiendo los escritos de Sahagún en manos de compañeros suyos de hábito, que aún vivían, entre ellos Torquemada, ninguno levantara la voz contra semejante plagio.”, GARCÍA ICAZBALCETA, BM, 316. Para el tema de los calendarios y la comparación de sus versiones cf. la voz *calendario* y *veintena* en: ROBELO, CECILIO A., *Diccionario de mitología Nahoá*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1905; primera edición facsimilar, Editorial Porrúa, México, 1982, 33-52 y 706-744.

16. Sobre la composición de obras usando el recurso de la “compilación” véase nuestro apartado *El uso o transcripción de obras ajenas en la literatura española del siglo XVI*, en: GIL, FERNANDO, *Primeras Doctrinas del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga († 1548)*, Publicaciones de la Facultad de Teología, Buenos Aires, 1993, 342-344.

el recibir a nuestro Dios verdadero, luego lo afirmaron con mucha humildad y lágrimas, y a lo segundo, que era el dexar los ídolos y renegar de ellos, no dixeron nada mas de 'bién está' y ninguno descubrió el mal propósito de todos en esta materia" (f 95v). Por esta misma razón pastoral, en muchos lugares indica que no se alarga en detalles que no importan a la cuestión: "[...] otras muchas cerimonias que no digo por que no es mi intento mas de [i.e. que] descubrir el día y el Dios que se adorava y la fiesta que se hazía, para que por ellas vean los ministros, si en alguna parte ha quedado algún rastro destas idolatrías." (f 99). Si el misionero necesita ampliar sus conocimientos remite a los "libros de sus historias donde están sus calendarios".

Por otra parte, el texto tiene varias alusiones a la experiencia propia del dominico. Dice, por ejemplo, refiriéndose a la necesidad de estar atentos a ciertos gestos y ritos que podían estar escondiendo cultos idolátricos: "Y lo mesmo se entienda si vieren matar perrillos o puercos o carneros, que ya me ha sucedido a mi" (f 96). Podemos concluir entonces, que Martín de León no pretende exponer exhaustivamente el calendario azteca, sino darle algunos elementos a los pastores y confesores, para que puedan descubrir la idolatría escondida.

La obra continúa con los siguientes títulos:

[f 101] - *Confesionario en lengua Mexicana y Castellana con las preguntas necesarias para los pecados en que estos naturales de toda la Nueva España caen comunmente quitadas las superfluas*

[f 102] - *Amonestaciones para antes de la Confesión*

[f 104v] - Preguntas y respuestas a dos columnas en castellano-náhuatl

[f 122] - *Plática para antes de la comunión en mexicano*

[f 124] - *Confesionario menor y breve para los que saben poca lengua y a necesidad se ofrece confesar a algún enfermo y aunque tan breve plugiesse a Dios las quaresmas todos confessasen por él con todas estas preguntas y no al galope*

[a dos columnas en náhuatl-castellano]

[f 127v] - *Fin del confesionario menor para necesidad*

Prevención y modo para comulgar de ordinario, quaresmas y pascuas y para recibir el viático en enfermedad

[a dos columnas en náhuatl-castellano]

[f 136v] - *Modo de hazer testamentos con el aparejo que para ellos se requiere con un testamento en forma, para que por él se rija y sepa cómo la han de hazer*¹⁷

[a dos columnas en náhuatl-castellano, y el testamento todo en náhuatl]

[f 141] - *Arte de bien morir con el aparejo que para este paso se requiere muy necessario, para qualquier fiel christiano que en este punto se hallare; y por serlo tanto y poder aprovechar a Indios y Españoles, lo pongo en ambas lenguas.*

[a dos columnas en náhuatl-castellano]

[f 154v] - *Reglas para mejor servir a Dios Nuestro Señor*

[todo en náhuatl]

[f 159] - *Modo de ayudar a misa según el instituto de los religiosos de la Orden de Ntro. glorioso P. S. Domingo*

[todo en náhuatl]

[I] - *Tabla de todo lo contenido en este libro intitulado Camino del Cielo por capítulos párrafos artículos y anotaciones, puestas por orden conforme van las materias en todo él contenidas*

[IV] - *Los Gobernadores y Virreyes que han gobernado esta Tierra desde el Marqués del Valle*

[VIv] [colofón]

- *A Honra y Gloria de Nues/tro Señor Iesu Christo y de su Benditissima Ma/dre y de Ntro Glorioso P. S. Domingo y de la gloriosa / Madalena, se acabó este libro de imprimir; / a 16 de diciembre, año de 1611*

[VII] - *Las Erratas del molde que an quedado en este libro*

17. Según JAMES LOCKART, *The Nahuas after the conquest*, *Appendix B*, p. 468, el testamento que trae el *Confesionario mayor* de Molina (f 61-63v de la edición de 1569) sería el único en su género. Habría que comparar variantes entre el de M. de León y el de Molina.

5. Contexto de la obra

a. *La Extirpación de la idolatría*

El tema de la extirpación de la idolatría ha sido un tópico en la literatura histórica-antropológica y etnográfica desde hace ya largo tiempo.¹⁸ El vocablo “extirpación” tenía ya desde el siglo XVI una acepción física exterior (destrucción de ídolos, lugares de culto, prácticas idolátricas etc.) pero también una interior, diríamos más espiritualizada. Las etapas de la extirpación como método evangelizador recorren diversas variantes de acuerdo al lugar geográfico, culturas locales y mentalidad del agente pastoral.

El escrito que aquí nos ocupa no es ajeno a este contexto “extirpador”. Ya en la dedicatoria que hace fray Martín de León al arzobispo de México, don fray García Guerra –dominico como él mismo– menciona esta finalidad. Dice así refiriéndose al objetivo de su libro:

18. Cf. Particularmente CONSTANTINO BAYLE, *Los clérigos y la extirpación de la Idolatría entre los neófitos americanos* en: MH 3, 1946, 53-98; P. BORGES, *La extirpación de la idolatría como método misional*, en “Missionalia Hispanica”, 47, 1957, 193-270. FERNANDO DE ARMAS MEDINA, *La pervivencia de las idolatrías y las visitas para extirparlas*, en “Boletín del Instituto Riva-Agüero”, 7, 1966/68, 7-28; PIERRE DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial; l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Etudes Andines, Lima, 1971, traducc. castellana UNAM, México, 1977. Recopilación de estudios más recientes en: RAMOS, GABRIELA - URBANO, HENRIQUE, [Comp.], *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*, “Cuadernos para la Evangelización en América Latina”, 5, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, (Cuzco 1993). El mismo Centro ha iniciado una serie llamada “Monumenta Idolátrica Andina”. El primer tomo apareció con el siguiente título: GARCÍA CABRERA, JUAN CARLOS, *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII-XIX*, Monumenta Idolátrica Andina I / Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina 10, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 1994. Véase también más recientemente: JOSEPIGNASI SARANYANA, [Dir.], *Teología en América Latina I: Desde los orígenes a la guerra de Sucesión*, Capítulo VII: *Visitadores, extirpadores y “Tratados de idolatrías”*, redactado por ANA DE ZABALLA BEASCOCHEA, Vervuert – Iberamericana, Frankfurt – Madrid, 1999, 257-282.

[...] dar [...] un methodo, un camino christiano que les llevase al conocimiento del verdadero Dios y extirpación de la Ydolatría, entre quienes han quedado en algunas partes algunos malos resabios desto [...] Doctrina catholica y clara en detestación de la Ydolatría, supersticiones y ritos y ceremonias con que ahora han salido algunos indios, como V. Excelencia supo y resultó de la visita pasada del año de 1610...”¹⁹

Efectivamente en la visita realizada por el arzobispo a su diócesis en 1610, habían aparecido brotes de idolatría oculta. Esta experiencia es la que lo determina a nuestro fraile a escribir y dedicar su libro al obispo- virrey de México.

Fray Martín también es consciente de estar ante una sociedad india cristiana. Por eso el libro está destinado a conseguir este fin “desde que uno se convierte de gentil o tiene uso de razón hasta que muera ...”. Ahora bien, el proceso de conversión de los “inicios” de la evangelización había sido defectuoso según nuestro fraile. Nos permitimos citar aquí un largo texto del *Camino del Cielo* que introduce a la exposición del calendario mexicano “que pongo antes de los confesionarios para que los confesores vayan advertidos de sus cosas”. En él fray Martín explica el proceso de lo que hoy llamaríamos sincretismo o yuxtaposición religiosa:

En esto de las idolatrías y supersticiones destes Indios y la ocasión que han dado para que siempre los ministros de la Santa Fe Cathólica anden la barba sobre el hombro y alerta para deshazer los lazos y enredos del demonio fue la causa por que a los principios aun no entendiendo las cosas de la fe, ni aun apenas quien se las enseñase, ni aver visto milagros ningunos, entonces se declararon luego por Christianos, y que recibían a Nuestro Señor Iesu Christo por Dios y Señor y que querían servirle y obedecerle, como todos los otros Christianos por que no repugnava a su // secta [f 95/v] el tener muchos dioses, antes tenían mandato que qualquier dios que de otras partes llegase, lo colocasen entre sus dioses y lo adorasen. Y así pensaron hazer con nuestro Dios y Señor y con su santa Fe Catholica creelle a vueltas de sus dioses. Y así al tiempo y quando les dezían que dexasen sus dioses, que eran piedras y palos y demonios y destruyesen sus ídolos y su culto, renegando dellos y de todas sus ceremonias y

19. *Camino del Cielo*, f. 95v.

servicio, esto no lo hizieron luego, antes muy de pensado y platicado entre sí, determinaron no dexallos jamás en ningún tiempo, como se ha hallado después acá en muchas partes entre los principales y sátrapas dellos, aviéndoles dicho el demonio que esta sujeción de los españoles, lo había permitido por su descuido y por la poca cuenta que tenían del culto y sacrificios de sus templos que tuviesen paciencia que pasados ochenta años los pondría en su libertad, y que así les mandava que el obedecerlos fuese siempre por fuerza ya no poder mas y que después premiaría a los que peor les huviesen obedecido. Y como ven ya los ochenta años cumplidos y las escuelas llenas de muchachos y que cada año vienen tantos de España, han perdido ya esta esperanza y lo tienen por cosa de risa, como a mi me ha pasado con dos de ellos en diferentes lugares. Y así lo primero que era el recibir a nuestro Dios verdadero, luego lo afirmaron con mucha humildad y lágrimas. Y a lo segundo, que era el dexar los ídolos y renegar de ellos, no dixeron nada mas de bien está, y ninguno descubrió el mal propósito de todos en esta materia.²⁰

La lectura que hace nuestro fraile del proceso seguido es que el “demonio les ofreció a estos Indios algunas disimulaciones para poder disimular algunas idolatrías a vista de los españoles y ministros para huir de ser conocido.” Lo escondido de la idolatría es por tanto un ardid del demonio y hay que descubrirlo para abrirle los ojos al pueblo indígena ya bautizado. Cuáles son estas “disimulaciones” según fray Martín. En el contexto de la descripción del calendario mexicano expone algunas:

- En vez de matar hombres, matan animales.
- En las fiestas que hacen en sus barrios, festejan al santo o santa y muchos de ellos honran al ídolo de sus antepasados.
- Ponen imágenes en las andas y adentro de ellas sus ídolos.
- Ponen nombres de ídolos a advocaciones cristianas, por ej. Guadalupe por *Tonantzín*; San Juan por *Tlacatelpochtli*, etc.
- Usan de las fiestas del calendario cristiano pero en realidad festejan las del calendario litúrgico de sus propios dioses: por ejemplo el 2 de febrero es también el primer día del calendario llamado *Atlacahualo*.

20. *Camino del Cielo*, f 95r-v.

Podemos concluir por lo tanto, que el contexto de la obra *Camino del Cielo* es fuertemente anti-idolátrico. Uno de los ejes de la pastoral reinante en los comienzos del siglo XVII es la preocupación por desterrar todo vestigio de las religiones anteriores. La obra de fray Martín quiere ser en este sentido, un instrumento pastoral para los misioneros.

b. La lengua náhuatl, una lengua imperial

Sin bien podemos constatar esta fuerte impronta negativa en torno a las creencias de los antiguos mexicanos, sin embargo nuestro fraile no por ello quiere desterrar el uso de la lengua con la que se había adorado a esos mismos dioses. Es más, podemos percibir una valoración y hasta admiración por la perfección de la lengua náhuatl.

El náhuatl comienza a aparecer en la escena de la altiplanicie del Valle de México en el entorno de la civilización tolteca y su ciudad Tula en los siglos X-XII d.C. Se conocen sin embargo variantes anteriores que datan ya del siglo VI d.C. Fue luego incorporado por los mexicas o aztecas convirtiéndolo en lengua imperial durante todo el siglo XV y la primera parte del XVI hasta el colapso del imperio por mano de los españoles.²¹

Con la llegada del Europeo al Nuevo Mundo y su capacidad de codificar la lengua –inaugurada en el caso de la lengua “romance” castellana por la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija en 1492– quedó el camino expedito para “reducir a Arte” las lenguas americanas. De todas ellas, la lengua de los mexicanos fue la primera. En efecto ya en 1547 aparece la primera gramática de la lengua náhuatl escrita por el gran nahuatlahto franciscano fray Andrés de Olmos.²² Unos años después la obra va a ser complementada con un *Vocabulario en Len-*

21. Cf. LEÓN PORTILLA, IMP NAH, xiii-xv.

22. ANDRÉS DE OLMOS, OFM, *Arte de la Lengua mexicana*, Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid; edición digital en CD, en: *Obras Clásicas sobre la Lengua Náhuatl*, Ascensión Hernández de León-Portilla (comp.), Colección Clásicos Tavera, 16, Serie IX, vol.8: Fuentes lingüísticas indígenas. Existen también varias ediciones facsimilares inauguradas por la de Rémi Siméon en París, 1875.

gua Castellana y Mexicana elaborado por otro franciscano, fray Alonso de Molina, e impreso en las prensas mexicanas en 1555.²³

Sería largo recorrer todo el camino desarrollado en la ingente tarea de codificar la lengua y por lo tanto hacerla propia para transmitir el mensaje evangélico. Deseamos, sin embargo, mostrar la valoración que tienen todos los autores sobre la propiedad y la elegancia de la lengua náhuatl para expresar las realidades más profundas de la existencia humana.²⁴ Lo hacemos dejando hablar a un testimonio un poco más tardío al período que estudiamos. Se trata del Jesuita criollo, Francisco Javier Mariano Clavijero.²⁵ Entre 1779 y 1881, estando extrañado de su patria, logra publicar su *Storia antica del Messico* en cuatro tomos.²⁶

23. MOLINA, ALONSO DE, OFM, *Aquí comienza un Vocabulario en la Lengua Castellana Y Mexicana*, compuesto por el muy Reverendo Padre Fray Alonso de Molina, Guardián del convento de Sant Antonio de Tetzcuco, de la Orden de los Frayles Menores, México, en casa de Juan Pablos, 1555. Años después salía nuevamente pero muy enriquecido: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, en México, por Pedro Ocharte, 1571; edición facsímil, estudio preliminar de Miguel León Portilla, Porrúa, México, 1977.

24. Debemos a Miguel León Portilla el haber abierto la puerta en nuestro tiempo a la valoración del pensamiento metafísico de la cultura náhuatl. Ya se ha convertido en un clásico su obra *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, primera edición, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1956; 8ª edición con un apéndice nuevo UNAM, México, 1997.

25. Francisco Javier Mariano Clavijero era hijo de la tierra mexicana. Nació en la ciudad de Veracruz en 1731. Desde su temprana infancia, en contacto con los indígenas de la Mixteca, aprende el náhuatl, el otomí y el mixteca. Su padre, don Blas Clavijero, oriundo de la zona de León, al poco tiempo de llegar a la Nueva España se convierte en Alcalde Mayor de Tezuitlán y más tarde en Xicayán de la Mixteca. El 13 de febrero de 1748 entra en la Compañía de Jesús. Destinado en sus primeros años a la enseñanza de las letras y la filosofía, enseña tanto Aristóteles como también algunos filósofos modernos como Descartes, Leibniz, Newton etc. Enseña en el Colegio de San Ildefonso de México, en el San Gregorio también de México y en el de Valladolid. Finalmente en el Colegio de Guadalajara recibió el decreto de extrañamiento de los Jesuitas de los reinos de España y el 25 de octubre de 1767 fue embarcado junto con sus hermanos rumbo a Italia. Radicado primero en Ferrara y luego en Bolonia, Francisco Javier se dedicó a escribir su magna obra histórica, la *Historia Antigua de México*. Muere en 1787 a los 55 años de edad. Cf. CUEVAS, MARIANO, *Prólogo a la Historia Antigua de México de Francisco Javier Clavijero*, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos 29, México, 7ª edición, 1982, p. x.

26. Cesena, apud Gregorio Bisiani, 1780 y 1781. Un año después publica también un *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata immagine della Madona de Guadalupe del Messico*, Cesena, 1782.

Para nuestro propósito nos detendremos en la argumentación que hace para refutar las opiniones de dos eruditos europeos, el alemán Paw y el francés Charles-Marie de La Condamine. Estos afirmaban que las lenguas nativas americanas eran totalmente inapropiadas para traducir términos morales y metafísicos. Mas aún, el primero decía que no eran propias ni para contar hasta tres. Clavijero argumenta en contra con ironía e indignación criolla. De Paw dice: “Yo sabía [...] que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuántos millares y millones querían; pero Paw [...] sin salir de su gabinete de Berlín [...] sabe todo lo contrario y no hay duda que lo sabrá mejor que yo, porque tuve la desgracia de nacer bajo un clima menos favorable a las operaciones intelectuales.”²⁷ Con respecto a La Condamine, Clavijero nos transcribe su opinión sobre las lenguas americanas, para enseguida refutarlo de forma más positiva. Decía el cosmógrafo francés:

Tiempo, duración, espacio, ser, sustancia, materia, cuerpo. Todas estas palabras y muchas otras no tienen voces equivalentes en sus lenguas, y no sólo los nombres de los seres metafísicos, pero ni aun de los seres morales, pueden explicarse por ellas.

La argumentación del jesuita va en una doble dirección. En primer lugar la misma lengua latina para hablar con propiedad de términos metafísicos griegos, tuvo que inventar palabras nuevas. Como testimonio de ello Clavijero cita a Cicerón “que sabía tan bien la lengua latina y floreció en los tiempos en que estaba en su mayor perfección [...] ¿Cuántas veces se vio precisado a crear nuevas voces equivalentes en algún modo a las griegas porque no las encontraba entre las voces usadas por los romanos?” En segundo lugar las mismas lenguas romances europeas “aquellas que hablan los filósofos de Europa” –dice con cierta sorna Clavijero–, “¿tenían palabras sig-

27. CLAVIJERO, *Historia*, Libro X, 544.

nificativas de la materia, la sustancia, el accidente y otros semejantes conceptos?”.

Los mexicanos antiguos no tuvieron palabras que tradujeran estos mismos conceptos, dice Clavijero, porque no se ocuparon nunca de la metafísica (formalmente). No por esto deja de ser una lengua apta para pensar y expresar el ser de las cosas. Dejemos que Clavijero mismo lo exprese:

Pero no por esto es tan escasa su lengua en términos significativos de cosas metafísicas y morales como afirma La Condamine [...] antes aseguro que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto en nombres abstractos, pues pocos son en ella los verbos de los cuales no se formen verbales correspondientes a los en io de los latinos, y pocos son también los nombres sustantivos o adjetivos de los cuales no se formen nombres abstractos que significan el ser o, como dicen en las escuelas, la quiddidad de las cosas, cuyos equivalentes no puedo encontrar en hebreo, ni en griego, ni en latín, ni en francés ni en italiano, ni en inglés, ni en español, ni en portugués, de las cuales lenguas me parece tener el conocimiento que se requiere para hacer el cotejo.²⁸

A continuación Clavijero expone unas 70 palabras que significan conceptos metafísicos y morales tales como *tlamantli* (cosa), *seliztli* (esencia), *neltiliztli* (verdad) *ometiliztli* (cualidad) *teitiliztli* (trinidad), *nejolnonotzaliztli* (reflexión) *cahuittl* (tiempo) *tlacatl* (persona), *tlacajotl* (personalidad) y *tlalcicpactlacojotl* (humanidad) etc.

De Martín de León a Clavijero podemos trazar una línea constante de autores que descubrieron en la lengua náhuatl una capacidad expresiva que los dejaba maravillados. La ardiente defensa que hace Martín de León, sobre su capacidad para expresar términos teológicos y que veremos en los párrafos siguientes, es un hito más de este recorrido.

28. CLAVIJERO, *Historia*, 546-547.

6. La cuestión: ¿cómo hablar de un Dios trino en la nueva lengua?

a. *Un antecedente*

Unos años antes de la publicación del *Camino del cielo*, más precisamente cuando el siglo se mudaba, salían de las prensas de Melchor Ocharte en el Convento de Tlatelolco, unas *Advertencias para los confesores de los naturales*. Su autor, fray Juan Bautista, franciscano nacido en México hacia 1555 y profesor del insigne colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.²⁹ Fray Juan estaba preocupado porque algunos confesores de los naturales exigían que durante la confesión, se diera cuenta de toda la Doctrina Cristiana. Estos no impartían la absolución hasta que el penitente demostrara saberla. Según fray Juan Bautista las consecuencias fueron que “la gente plebeya y común recibía gran molestia y desconsolación” y además se “ponían grandes escrúpulos a los confesores si no pedían cuenta de la Doctrina Cristiana a sus penitentes, diciendo que si así no lo hacían, pecanvan mortalmente.”³⁰ Para evitar causar agravio a los indios y dejar tranquila la conciencia de los confesores fray Juan proponía –luego de fundamentar su posición en grandes doctores y teólogos– unas “*Preguntas de la Doctrina Christiana, para la gente simple y plebeya quando se confiessa*”. A las preguntas del confesor, el penitente se limitaba a responder: “sí creo” (*Ca quemaca* - en lengua náhuatl).

29. FRAY JUAN BAUTISTA, OFM, *Advertencias para los confesores de los naturales*. En México, en el Convento de Santiago Tlatelolco, por Melchor Ocharte, 1600, 2 vols. Versión digitalizada en CD-Rom, *Obras Clásicas sobre la Lengua Náhuatl*, Colección Clásicos Tavera, serie IX, vol. 8 Fuentes lingüísticas indígenas, DIGIBIS Publicaciones Digitales. Una introducción a su obra en J. G. DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana I*, Publicaciones de la Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires, 1984, 669-684. Cf. también LEÓN PORTILLA, *ImpNah*, n° 339, II, 53.

30. “Algunos sumistas y theologos dizen que los penitentes que no supieren dar quenta de la Doctrina Xtiana quando se confessaren, no deven de ser absueltos hasta que la sepan y den bastante cuenta della; y esto se practicó entre los confesores algunos años. De lo qual, la gente plebeya y común ha recibido gran molestia y desconsolación; y ansí ponían grandes escrúpulos a los confesores si no pedían cuenta de la Doctrina Xtiana a sus penitentes, diziendo, que si assí no lo hazían pecavan mortalmente. Contra este rigor han escripto algunos theologos modernos reprehendiendo esto y aún provando que este era yugo muy pesado, assí para los penitentes como para los confesores...” JUAN BAUTISTA, *Advertencias*, f 33v.

Ahora bien, llegado al final de este breve cuestionario, fray Juan presentaba la principal dificultad que su experiencia le había mostrado. Esta residía precisamente en la comprensión y expresión del misterio trinitario:

A lo que muchos han visto del trato de los Indios, en dos cosas yerran notablemente algunos dellos, acerca del mysterio de la SS. Trinidad. La una es acerca de la unidad de la esencia, y la otra acerca de la distinción real de la tres divinas personas.³¹

La formulación con la cual los misioneros habían enseñado el misterio trinitario a los indígenas podía entenderse en un doble sentido. El primer sentido era correcto, pero según el segundo de ellos la divinidad recaía solamente en el Hijo:

Dios es Padre, Hijo y Espíritu Sancto, tres personas, una sola dellas verdadero Dios. La qual es proposición herética, y casi todos los Indios la han entendido assí. Porque preguntados *inimeixtín personasme, ac yehuatzin nelli Dios* Qual destas tres personas es verdadero Dios? Y habiendo de responder: *Ca huel imeixtintzitzin.* Todas tres personas son el verdadero Dios, responden por la mayor parte: *Ca yehuatzin in Tepiltzin, o çaça iceltzin in Tepiltzin* Que sólo el Hijo es el verdadero Dios.³²

Este era el error relativo a la unidad de la esencia, al cual fray Juan sugería remediar con una nueva formulación de carácter reduplicativo: "todas tres... son Dios verdadero". También existía un error respecto a la distinción de las personas. El equívoco derivaba del uso de un vocablo que todos presuponían significaba "trino". Sin embargo luego de un análisis etimológico, fray Juan demostraba que el significado era "se entiende de tres maneras":

31. JUAN BAUTISTA, *Advertencias*, f 51v.

32. JUAN BAUTISTA, *Advertencias*, f 52r.

Pero bien considerada y las partes de que está compuesto, *meteihtotica* no q.[uiere] d.[ecir] trino, sino dízese de tres maneras: por ser compuesto de quatro vocablos, que son *mo*, *ey*, *mihlohua*, *ca* y así *meteihttotica* q.[uiere] d.[ecir] dízese o nómbrese de tres maneras. De lo qual se puede entender no haver mas de una persona de tres nombres que se llama Padre, Hijo, y Spíritu Sancto; lo qual es manifiesta heregía de Sabellio contra la verdad de la fe que confiessa la distinción real de las tres divinas personas entre si con unidad de esencia.³³

Tal el testimonio que nos deja fray Juan Bautista hacia el año 1600. Luego de casi ochenta años de predicación evangélica, las formulaciones en náhuatl de los misterios centrales de la fe, no habían encontrado todavía la precisión necesaria. Esto no se debía, como lo afirma nuestro fraile, a la falta de capacidad de la lengua, sino al incorrecto uso de ella por parte de los misioneros. Podríamos citar otros casos similares anteriores y posteriores al aludido aquí. Baste este para dar un marco al texto que deseamos presentar.

b. La posibilidad de usar el vocablo “persona divina” en náhuatl

Años después de las correcciones lingüísticas de fray Juan Bautista, fray Martín de León daba a la imprenta su *Camino del Cielo*. También preocupado por formular correctamente el misterio trinitario en lengua náhuatl, propondrá una nueva variante, por cierto sumamente audaz. Hasta ese entonces la mayor parte de los textos catequísticos, habían mantenido una buena cantidad de vocablos castellanos para evitar equívocos con la antigua religión de los mexicanos. Términos como *Espíritu Santo*, *Dios*, *Doctrina Cristiana*, *cruz*, *sacramento etc.*, aparecían en castellano dentro de los textos en náhuatl. Entre ellos era común también encontrar la palabra *persona*. Veamos brevemente un solo ejemplo para ilustrar lo que decimos. Se trata de la *Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana* escri-

33. JUAN BAUTISTA, *Advertencias*, f 53r.

ta por los religiosos de la orden de Santo Domingo y publicada en México en las prensas de Cromberger en enero de 1548.³⁴

El cuarto artículo de la fe es: creer que aqueste Dios todopoderoso es Espíritu Sancto. Y aquestas tres *personas*: el padre es verdadero Dios; y el hijo es verdadero Dios y el Espíritu Sancto es verdadero Dios. Y no son tres dioses sino un dios; y aqueste Dios verdadero son tres *personas* y no sola una *persona*. Desta manera lo aveys de creer para ser salvos

Ynic nauhtetl neltocoinic neltoca yuehuatcin in Dios mochiuelli ca Spiritu Sancto. Auh ca ynimeyxtin *personas* me intestatcin uel nelli Dios; yuan intepiltcin uel nelli Dios; yuan Spiritu Sancto uel nelli Dios; ca amo yeyntin tetehu; ca ce Dios; auh yni cel uel nelli Dios; ca yeyntin *personas* me; ca amo ça ce *persona*; ca yuhy anquimonel toqetizquiynic uel amomaquixtizque.

Pues bien, nuestro fraile propondrá, luego de consultar con los mejores peritos de su época y de someter su propuesta a la censura eclesiástica, asumir un término náhuatl para hablar y transmitir el concepto de persona divina. Esta era una verdadera novedad ya que, aparentemente, no se encuentran hasta ese momento textos que aplicaran el término *teotlacatl* a las personas divinas.³⁵ Por ejemplo, la gran obra del insigne nahuatlato, fray Bernardino de Sahagún, el *Códice Florentino*, no contiene ninguna ocurrencia.³⁶ Tampoco aparece en el ya citado *Vocabulario* de fray Alonso de Molina.³⁷

34. Edición facsimilar, prólogo de R. Menéndez Pidal, Ediciones de Cultura Hispánica, Colección de Incunables Americanos. Siglo XVI, Madrid, 1944.

35. Según las averiguaciones que hemos podido realizar, no aparece en la vasta literatura catequística náhuatl anterior a nuestro autor, el uso del término *teotlácatl*. Agradezco las comunicaciones que he recibido en este sentido en la lista electrónica NAHUAT-L de las siguientes personas expertas en lengua náhuatl: Louise M. Burkhart, Joe Cambell, Frances Karttunen y Tezozomoc, Cf. <nahuatl-l@server.umd.edu>, 18 de febrero al 24 de febrero, 1998, archivado en <<http://www.umd.edu/history/nahuatl>>.

36. Agradezco la comunicación de Tezozomoc, quien me listó de su extensa base de datos todas las ocurrencias de la palabra *tlacatl* y sus variantes en el *Códice Florentino* y otra literatura náhuatl.

37. Cf. MOLINA, *Vocabulario*, f 101 y 115v.

La exposición y argumentación que hace fray Martín de León abarca los folios ¶¶ii a ¶¶iiii del *Camino del Cielo* y tiene como título lo siguiente:

Razones para satisfacer a la duda que en razón de este vocablo “persona divina” ha avido y su declaración en la lengua mexicana, con este vocablo y término (Teotlacatl) con que queda probado y averiguado ser el potissimo³⁸ y no haber otro que tan bien lo signifique.

Martín de León comienza constatando que tanto en latín como en “romance” la palabra persona no se aplica sin más a las personas divinas. Persona de hecho significa en primer lugar –siguiendo en esto a Boecio– una substancia individual e incomunicable de naturaleza racional.³⁹ Esta definición boeciana puede ser aplicada tanto a una naturaleza humana, angélica o divina. Siguiendo a Santo Tomás, explica también que el nombre persona es algo común indiferente a cualquier naturaleza intelectual.⁴⁰ La razón común de persona se determina con ciertos “additos” de tal manera que si se trata de una naturaleza intelectual humana, será persona humana, si fuere naturaleza intelectual angélica, persona angélica y si divina, persona divina. Se sientan las bases por lo tanto para el uso analógico del término persona.

El segundo paso de la exposición consiste en mostrar cómo en cualquier lengua e idioma, el nombre que ha de corresponder a la persona debe indicarse “en concreto como supuesto y no en abstracto como forma”. Dicho de otra manera, para que el idioma náhuatl se pueda expresar correctamente con respecto a las personas divinas, debe poder diferenciar nombres concretos de nombres comunes. Fray Martín da varios ejemplos del habla náhuatl que confirman esta regla.

Dejando sentado lo anterior, se muestra cómo en la lengua mexicana el vocablo *Tlacatl* se usa para significar una “cosa principal y señalada en las naturalezas que entienden y alcanzan” (inteligencia y

38. Potísimo, del latín *potissimus*, adj. principalísimo, fortísimo, *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia*, 1992.

39. *Persona est rationalis natura individua substancia*, PL 64, 1343.

40. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 1, ad primum.

voluntad). Al vocablo *Tlacatl* se le agregan “adiunctos” para que se entienda a qué naturaleza se está refiriendo, por ejemplo al demonio se lo llama *Tlacateocolotl*, a los hombres *Tlacalticpacatlaca*, a los ángeles *Yhuicactlacatl* etc. Visto esto, y que además de hecho no aparece aplicado a otros seres no racionales, fray Martín concluye que es propio aplicárselo a Dios. Y de hecho es así –dice nuestro fraile– ya que se lo designa *Teotlacatl*.

Teotlacatl designa pues a la persona divina, teniendo el prefijo *Teo* que es nombre propio de Dios. Fray Martín va incluso a afirmar que el uso en náhuatl es aun más correcto que el vocablo persona usado en romance, aunque no explica porqué.

El texto se dedica en la última parte a responder a algunas objeciones que podemos presumir se le presentaron a nuestro autor en la censura a la que fue sometido el libro. A la objeción de que *Teotlacatl* pudiera designar a la naturaleza o la personalidad común de las tres personas divinas (caeríamos en un modalismo) fray Martín responde mostrando cómo el náhuatl tiene otra palabra que designa el nombre en abstracto (como por ej. cuando decimos “la divinidad”). En nahuatl *tlacayotl* significa “la superioridad [de] entender en abstracto, como *tlacatl* significa la persona en concreto”.

No se puede tampoco decir que *Tlacatl* derive de la raíz *Tlacati* (nacer) ya que si así fuera, la palabra convendría a los animales que también nacen. Según nuestro fraile no se usa este vocablo para designar el nacer de animales. Fray Martín responde también a quien decía que *Teotlacatl* era un nombre equívoco. Si bien *tlacatl* es común o análogo a todas las naturalezas a la cuales conviene (naturalezas inteligentes y libres), con el prefijo *Teo* necesariamente ha de decirse de Dios. La última objeción le da pie a nuestro fraile para recordar el principio de eminencia de la analogía aplicada a las personas divinas. El texto pareciera tener como trasfondo el artículo tercero de la *questio* 29 de la Suma Teológica del Aquinate: *si podemos emplear el nombre de persona aplicado a Dios*.⁴¹ Como todo lo más

41. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3, co. y ad 3.

perfecto ha de atribuirse a Dios y “persona” es lo mas perfecto de toda naturaleza, el término puede aplicarse a Dios, recordando que “no se ha de tomar con las imperfecciones que se dicen de las cosas inferiores, sino según la cosa significada, que sin imperfección se puede hallar en Dios, como se halla en este nombre mexicano.”

El último párrafo de nuestro texto revela que la intención de fray Martín es dignificar al pueblo náhuatl ayudándolo a entender el misterio de la fe y no sólo creerlo. Pareciera que responde a una última objeción, la de quienes decían: si no entienden “fíense de la Iglesia...”. Hay en este sentido –y con todas las limitaciones de la época– un real intento de inculturar el mensaje del evangelio en la cultura náhuatl, en este caso a través de la valorización de la capacidad expresiva de la lengua.

c. Los peritos que suscriben la opinión

Tal vez uno de los aspectos más notables del texto que nos presenta fray Martín de León, sea el grupo de peritos en náhuatl que apoyan y suscriben con su firma, el uso de *Teotlacatl* para designar a las personas divinas. Todas las órdenes religiosas presentes en la Nueva España se encuentran representadas: dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas. Aparentemente todos ellos dieron pareceres particulares ofreciendo sus dictámenes sobre el tema. Lamentablemente no contamos hoy con estos pareceres que habrían quedado en el Archivo del Convento de Santo Domingo de México. Algunos de estos autores son más conocidos, otros menos. Ofrecemos aquí, una pequeña biografía de algunos de ellos (la lista completa puede cotejarse al final del documento).

Fr. Francisco Muñoz OFM, Prior: aparece como teniendo 30 años en 1570 y siendo “confesor de indios en la lengua mexicana”.⁴² No es

42. Cf. MENDIETA, JERÓNIMO DE, OFM, *Los nombres de los frailes de San Francisco que están al principio deste año de 1570 en la provincia de México que se llama del Santo Evangelio, y sus calidades*, ms. en el Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, sign. invío 25, docs. 288-499 sin numerar, f 34-45, publicado en: MANUEL CASTRO Y CASTRO, *Lenguas indígenas americanas trasmítidas por los franciscanos del siglo XVI*, Apéndice 1, en *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, Actas del II Congreso Internacional, Deimos, Madrid, 1987, p. 562, n° 80.

imposible, por lo tanto, que en 1610, a la edad de 70 años, fuera prior del convento de San Francisco de México.

Fr. Jerónimo de Zárate OFM (1589-1630): nace en México; fue guardián del Otumba; luego pasa a las misiones de Nuevo México con Vázquez de Coronado y Juan de Oñate. En torno a 1627 escribió la siguiente obra: *Relaciones de todas las cosas en el Nuevo Méjico se han visto y sabido, así por mar como por tierra, desde el año 1538 hasta el de 1626*.⁴³

Fr. Diego de Contreras OSA, Ministro: aparece como provincial de los agustinos en 1601, dando aprobación a la obra de fray Juan Baptista, OFM, *Advertencia para los confesores de los naturales*.⁴⁴ Dice respecto a la obra que será de mucha utilidad a los ministros ya que contiene “tantas verdades, tantas dudas resueltas y tantos privilegios declarados (cosa que tanto se ha deseado) que aún los más doctos se holgarán de ver cosas tan nuevas y tan bien decididas”. Conservamos asimismo dos hojas impresas con los anuncios de la defensa pública de su tesis para la licenciatura en Sagrada Teología en la Universidad de México del 1 de agosto de 1593.⁴⁵ Fue también Calificador del Santo Oficio de la Inquisición.

Juan de Tovar SJ (1546-1626): nacido en la ciudad de México hacia 1546, al parecer de origen mestizo. Se ordenó sacerdote en 1570. Fue el tercer mexicano en entrar a la Compañía de Jesús, el 3 de julio de 1573. Era en ese momento “prebendado de la santa iglesia metropolitana y secretario de su ilustre cabildo, sujeto de grandes pren-

43. Publicado en: *Documentos para la historia de México*, 3ª Serie. México, 1856, pp. 1-55; cf. CASTRO Y CASTRO, MANUEL DE, *Fuentes documentales para la historia franciscana de América*, en “Archivo Ibero Americano” 46, 1986, 153-154.

44. Cf. BM, N° 179 (115), p. 466.

45. Cf. BM, N° 125 y 126, pp. 413-414; cf. también el *Proceso en el grado de Lic. en Sagrada Teología del Padre Presentado fray Diego de Contreras, del Orden de San Agustín*, mecenas, D. Luis de Velasco, grado el 19 de agosto de 1593, en el Archivo de la Real y Pontificia Universidad conservado en el Archivo General de la Nación, México; cf. noticia en FERNÁNDEZ DE RECAS, GUILLERMO S., *Grados de licenciados, maestros y doctores en Artes, Leyes, Teología y todas facultades de la Real y Pontificia Universidad de México*, Biblioteca Nacional de México, Instituto Bibliográfico Mexicano, UNAM, México, 1963, 40.

das y excelente en la lengua mexicana, con que sirbió muchos años y de cuyas grandes virtudes habrá mucho que hablar en adelante”.⁴⁶

Luego de su noviciado, ayuda heroicamente en las pestes acaecidas en 1575, dedicándose a la confesión de los indios ya que los Padres jesuitas fundadores todavía no habían aprendido la lengua. Es luego trasladado a la nueva casa de Tepotzotlán en 1580. Alegre anota allí que tanto Tovar como su compañero Hernán Gómez eran “insignes en la lengua otomí, mazagua y mexicana.”⁴⁷ Esto es confirmado por otro documento fechado en 1596 que enumera a los “*Padres y Hermanos que en esta Provincia de la Nueva España saben lenguas y las exercitan y de los que atienden a deprenderlas*”. En efecto, en primer lugar aparece el P. Juan de Tovar que “sabe muy bien la lengua mexicana y se ha exercitado en confesar y predicar desde que entró en la Compañía que avrá más de 23 años”.⁴⁸

Según testimonio de Gaspar de Villerías, Tovar compuso y tradujo un catecismo “de lengua española en mexicana, con tanta pulicía y elegancia, que incitó y movió assí a los nobles mexicanos, como a los más rudos y viles macehuales, a que lo deprendiessen, reduciendo las cosas más principales de los misterios de la fe, en forma de diálogo breve; y enseñolo con tanta destreza, y fueron las pláticas y sermones que, en su declaración hizo tan provechosos, que decían y confesavan los indios no aver ellos hasta entonces sido christianos, pues no avían entendido con tanta claridad y abundancia de semejanzas (a que ellos son muy aficionados) los misterios y artículos de nuestra santa fe”.⁴⁹

46. ALEGRE, FRANCISCO JAVIER, SJ, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, edición de Ernest J. Burrus y Felix Zubillaga, Roma, 1956-1960, I, 136.

47. ALEGRE, *Historia*, I, 265.

48. ALEGRE, *Historia*, I, Apéndice XXI, 575.

49. VILLERÍAS, GASPAR DE, SJ, *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España... año de 1602*, versión paleográfica... por Francisco González de Cossío, México, 1945, cap. 15.

En 1620, seis años antes de su muerte, pierde la vista y queda ciego. Se encuentra en ese momento en San Gregorio de México. Muere santamente con el apodo de “el Javier de Nueva España”⁵⁰ después de haberse dedicado 53 años a la misión entre indígenas.

En el mismo Colegio de San Gregorio, el 19 de agosto de 1611, firma su parecer sobre la obra de Martín de León como perito en lengua náhuatl y por comisión del Chantre, Juan de Salamanca. El parecer es en extremo elogioso. Dice Tovar que “pues no sólo no hay cosa contra ella [la obra] sino antes para favorecerla y apoyarla, es mi parecer no solo de que se pueda imprimir, mas de que debe mandarlo quien puede”.⁵¹

Juan de Ledesma SJ (1574-1637): profesor de humanidades y Filosofía en el Seminario de San Ildefonso (1604). Fue el segundo criollo que ocupó la cátedra de Teología en la Universidad de México. Enseñó durante más de 30 años. Fue también consultor de muchos obispos. De un total de al menos 14 obras que dejó escritas conservamos solamente el manuscrito titulado, *De ideis divinis* fechado en 1619.⁵² En 1619 es elegido secretario de la novena congregación provincial.⁵³ Conocemos también la aprobación que dio para el *Confessionario* en lengua Mexicana de Bartolomé de Alva en 1634.⁵⁴

Diego de Sanestevan SJ (1564-1637): además de firmar el parecer sobre la utilización del vocablo Teotlacatl para significar Persona divina hace la censura de la parte escrita en romance. Según el Catálo-

50. ALEGRE, *Historia*, II, 388.

51. *Camino del Cielo*, f. *¶iii/v*. Para un elenco de las obras de Juan de Tovar y el problema del llamado Códice Ramírez cf. BURRUS, ERNEST, *Pioneer Jesuit Apostoles among the Indians of New Spain (1572-1604) Ignatian Principles put in practice*, en “Archivum Historicum Societas Iesu” 25, 1956, p. 594 y LAFAYE, JACQUES, *Le manuscrit Tovar de la John Carter Brown Library: Attribution et filiation*, en *Melanges de la Casa de Velásquez*, 6, Paris, 1970.

52. Cf. YHMOFF CABRERA, JESÚS, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Serie Guías N° 4, México, 1975, N° 296 p. 210; SARANYANA, *Teología en América Latina* 341.

53. Cf. los documentos más importantes en ALEGRE, *Historia*, II, 640-643.

54. ALVA, BARTOLOMÉ DE, *Confessionario mayor y menor México*, 1634. Edición con traducción inglesa: Edited by Barry D. Sell and John Frederick Schwaller with Lu Ann Homza, University of Oklahoma Press, 1999.

go de los Padres que sabían lenguas indígenas de 1596, aparece en el Seminario de S. Ildefonso en la ciudad de México y que “sabe medianamente la lengua mexicana y se ha ejercitado en confesar en ella cinco años; ahora hace officio de confessor en este seminario.”⁵⁵ Había nacido en la Villa de Palma, Obispado de Córdoba en Andalucía. Ingresó en 1580 en la Compañía de Jesús. En 1584 fue destinado a la provincia de Nueva España donde terminó sus estudios y en 1590 se ordenó de sacerdote. Inmediatamente es destinado a leer el curso de Artes en el Colegio Máximo de la Compañía, cosa que realiza entre 1590 y 1596. Continúa luego en el mismo colegio de México enseñando teología. “De la cátedra de Teología paso a la de Vísperas; después a la de Prima, gastando en estas ocupaciones espacio de 20 años.” Desde 1613, es confesor del recién llegado Virrey D. Diego Fernández de Córdoba, Marqués de Guadalcázar (1613-1621). En 1621 el Virrey consigue permiso para llevarlo a su nuevo destino como Virrey en el Perú. Parece que viajó a Lima llevando “catorce cajones de libros” cosa que no edificó a sus compañeros porque era “bien ageno de lo que en la Compañía se usa”. Habiendo cesado el Marqués en su función en el Perú vuelve a España, llevando una vez más a su confesor. De Sevilla, Santestevan vuelve a México en 1624, donde seguirá siendo confesor de Virreyes y persona muy consultada en todo tipo de asuntos. Muere el 28 de febrero de 1637, en el Colegio Máximo donde había pasado la mayor parte de su vida. Pérez Rivas informa que en el entierro “los que más se esmeraron fueron los padres de Santo Domingo, cuyo prior (que había sido discípulo del Padre) envió por la mañana a dar el pésame al padre provincial y a la tarde envió al entierro los padres más graves y maestros de su religión”.⁵⁶

Agustín Cano SJ (1559-1622): nació en la ciudad de México y entró en la Compañía de Jesús en 1576. Hasta 1600 ejerció su actividad pastoral entre los indios de México y Puebla. En 1601 es nombrado

55. ALEGRE, *Historia*, I, Apéndice XXI, 578.

56. PÉREZ DE RIVAS, ANDRÉS, SJ, *Crónica e Historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús en México en Nueva España*, ms. original en la Library of Congress, Washington D.C. Manuscript section, Mexican Transcripts n.6.; edición moderna: México, 1986, II, 29.

profesor de Teología positiva y luego de Sagrada Escritura.⁵⁷ Fue el secretario de la octava Congregación Provincial de los jesuitas de Nueva España en 1613.⁵⁸ Aparece en el Catalogo de los que en esta provincia de Nueva España saben la lengua y se exercitan en ella.⁵⁹ Dice allí que: es “buen lengua mexicana para confessar y predicar; está leyendo escritura”. Muere el 23 de septiembre de 1622 siendo rector del Colegio de Valladolid de Michoacán.

7. Conclusión

El *Camino del cielo* de Fray Martín de León, se nos revela como un auténtico esfuerzo por inculcar la fe en la lengua náhuatl. No solamente por la valorización de la lengua, sino también por el continuo aprecio que muestra hacia la capacidad del sujeto que la hablaba y la insistencia en que se asuma totalmente el náhuatl en la transmisión de la fe.

Respecto al vocablo *Teotlacatl* para designar a las personas divinas debemos decir lo siguiente: aparentemente fray Martín está introduciendo un neologismo en la lengua. Esta afirmación requeriría todavía un trabajo más preciso sobre las fuentes, pero el hecho de que no aparezca en el *Códice Florentino* de Sahagún es bastante significativo. Lo que resulta interesante, es el aval dado a su uso por los más grandes peritos de la lengua, como lo atestiguan las firmas del parecer que analizamos.

Tal vez, una de las tareas pendientes sea rastrear la evolución de este vocablo en la catequesis e instrumentos pastorales posteriores a la publicación de la obra. Séanos permitido presentar aquí un breve testimonio. Se trata de la *Doctrina pequeña Tepiton Teotlatolli*,

57. Dice Alegre que “expuso doctísimamente los profetas mayores, las epístolas de San Pablo y los cánticos del Nuevo y Viejo Testamento.” ALEGRE, *Historia*, II, 345. Sobre sus obras cf. EGUIARA Y EGUREN, *Biblioteca Mexicana*, I, n° 441-443.

58. Se conserva el documento autógrafo de las actas, fue publicado en ALEGRE, *Historia*, II, 626-632.

59. Cf. ALEGRE, *Historia*, II, 552-555.

dispuesta por el P. Bartholomé Castaño de la Compañía de Jesús. Esta pequeña obra, generalmente acompaña al *Catecismo* de Ripalda que fue traducido a idioma mexicano por el Padre Ignacio de Paredes, sj. Fue una obra muy usada ya que se conocen ediciones que van desde 1758 hasta 1940.⁶⁰ Efectivamente la obra usa el término “*Teotlacatzintli persona*” para referirse a cada persona divina.⁶¹ Se usa el *Teotlacatl* pero se mantiene también el castellano “persona”. La misma fórmula usa fray Martín de León en el *Confessionario menor y breve para los que saben poca lengua*, incluido al final del *Camino del cielo*.⁶²

¿Querría decir esto, que después de la publicación del *Camino del Cielo* se adoptó el uso de *teotlacatl* para hablar de las personas divinas? No podemos afirmarlo con seguridad pero este y algunos otros testimonios apuntan en esta dirección. Es de desear que otros, con la suficiente autoridad en la lengua náhuatl, pudieran continuar las investigaciones en la rica cantera que nos ofrecen estos textos, testimonio del esfuerzo puesto en una evangelización que debía llegar hasta las raíces más profundas de la cultura.

Fernando Gil

Facultad de Teología
Universidad Católica Argentina
pfernando@infovia.com.ar

60. CASTAÑO, BARTHOLOMÉ, SJ, *Catecismo breve de lo que precisamente ha de saber el cristiano, 1644*, reimpresso en México por la Viuda de Joseph Bernardo de Hogal en México, 1744; cf. LEÓN PORTILLA, ImpNah, II, N° 2082, 2089, 2090, 2286-89; GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América*, impresión de 60 ejemplares en la imprenta particular del autor, México, 1866, N° 18. Esta pequeña doctrina fue también traducida al tarasco y otras lenguas.

61. En este caso *teotlacatl* se le agregó *tzintli*. El sufijo *tzintli* es un reverencial. Se añade a la raíz de sustantivos que terminan en *-in -lli, -tl y -li*. El sufijo para plurales es *tzitzintin*.

62. ¿Cuix ticmoneltoquitia y çà ce huelnelli Dios, inixqchyhuelitizin Dios te Tátzin, Dios tepiltzin, Dios Spiritu Santo, yeintzig Teotlacatzintin Personas auh ca ce in huelnelli Dios? - ¿Crees en un solo Dios verdadero, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Spiritu Santo, tres Personas y un solo Dios todopoderoso? *Camino del cielo*, f 124/v.

8. APÉNDICE

Transcripción de los folios ¶¶iir. - ¶¶iiiiir. del Camino del Cielo

¶¶ii] **Razones para satisfacer a la duda**
que en razón de este vocablo “persona divina”
ha auido y su declaración en la lengua Mexicana,
con este vocablo y término (*Teollacatl*)
con que queda probado y averiguado ser
el potissimo y no haber otro que tan bien
lo signifique

+

PARA que se entienda esto mejor, se advierte, que el nombre persona en latín y romance, determinadamente no significa las divinas personas en particular, sino una cosa común indiferente a qualquier naturaleza racional o intelectual, con tal que en la tal naturaleza sea substancia individua e incomunicable, como lo explican todos los theologos, trayendo la común definición de *Boecio*: “Persona est rationalis natura individua substancia”,⁶³ y esta razon común se determina en diferentes naturalezas intelectuales, segun los additos [i.e. adiciones], que le llegamos para significarlas; y así, si fuere la naturaleza intelectual humana, será persona humana, si intelectual angélica, será persona angélica, y si naturaleza divina, será persona divina. Y por estos additos, el nombre indiferente de suyo, se determina a que en el misterio de la Sanctísima Trinidad, llamemos con gran propiedad persona a qualquiera de las tres de la SS. Trinidad.

Mas se advierte, que en qualquiera lengua e idioma, el nombre que ha de corresponder a la persona se ha de significar en concreto como supuesto y no en abstracto como forma, por que como también notan los theólogos, los nombres concretos significan supuestos en las naturalezas individuas, singulares e incomunicables, ultimamente, lo qual no tienen los nombres abstractos que se significan como comunicables a los supuestos y sujetos en quien se hallan o pueden

63. Cf. BOETIUS, *De duabus naturis*, PL 64, p. 1343; cf. también SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 1, ad primum.

Razones para satisfacer a la

duda que en razón deste vocablo Persona diuina
a auido y su declaración, en la lengua Mexicana,
con este vocablo y termino (Teotlacatl)

có q̄ queda prouado y aueriguado ser
el potísimoy no auer otro que tambien
so signifique —

✠:



PARA que se entienda esto mejor, se ad-
vierte, que el nombre persona è latin y ro-
mance, determinadamente no significa las
diuinas personas è particular, sino vna co-
sa comun indiferente, a qualquier natura-
leza racional, o intelectual con tal que en
la tal naturaleza, sea substancia indiuidua,
y incommunicable, como lo explican todos los Theologos, tra-
yendo la comun diffinición de Boecio Persona est rationalis na-
tura in diuidua substancia, y esta razon comun, se determina en
diferentes naturalezas intelectuales, segun los additos, que se lle-
gamos, para significarlas, y así si fuere la naturaleza intelectual
humana, sera persona humana, si intelectual angelica, sera perso-
na angelica, y si naturaleza diuina, sera persona diuina, y por es-
tos additos, el nombre indiferente de suyo, se determina, a que
en el misterio de la Santísima Trinidad, llamemos con gran pro-
piedad persona, a qualquiera de las tres de la SS. Trinidad.

¶ Mas se adierte, que en qualquiera lengua y ydioma, el nombre que a de corresponder a la persona, se a de significar en con-
creto como supuesto, y no en abstracto como forma, por que co-
mo tambien notan los Theologos, los nombres concretos, signifi-
can supuestos è las naturalezas indiuiduas, singulares y incommu-
nicables, vltimamente, lo qual no tienen los nombres abstractos,
que se significan, como comunicables a los supuestos y sujetos en
quien se hallan, o pueden hallar, y esta distincion no le falta a la
lengua Mexicana, pues los que la sabē bien, a cada passo la encañ

1120

hallar. Y esta distinción no le falta a la lengua mexicana, pues los que la saben bien, a cada paso la encuen//tran, [ʦʰii/v] tran, y es muy fácil provallo con ejemplos, como *Teuctli*: el hidalgo, *Teucyotl*: la hidalguía, *Pilli*: el caballero, *Pillotl*: la caballería, y otros muchos que pudiera poner.

Esto supuesto, la lengua mexicana usa deste nombre *Tlacatl* para significar una cosa principal y señalada en las naturalezas que entienden y alcanzan; y determinánle con adyunctos, para que en particular se entienda qual es la naturaleza de quien se dize. Y así no se halla en ella usado este nombre, ni aplicado a cosas que no tienen entendimiento;⁶⁴ es el ejemplo en los hombres que son racionales, el nombre con que comunmente se llaman es *Tlacatl*; por esta razón y aun entre los hombres, para significar al Príncipe, que entre esa naturaleza más se señala, usan deste nombre muy de ordinario como por antonomasia *Tlacatl*. Y viendo que el demonio entiende le llaman *Tlacatecolotl* determinándole con aquel adyunto, para que se entienda de él y no de otro. Y porque los ángeles entienden (a distinción de los hombres a quien llaman *Tlalticpactlaca*⁶⁵) les llaman *Ylhuicactlacatl*.⁶⁶ Y según eso, significando este nombre en su uso, cosa racional o intelectual, y no hallándose aplicado a otra cosa, bien se sigue que con gran propiedad se usará en Dios, pues es intelectual, y esto puede significar el nombre añadido algún addito, con que se entienda quedar determinado a significar a solo Dios, y este nombre es *Teotlacatl* que suena y corresponde a persona Divina, como *Tlalticpactlacatl* corresponde a persona de la tierra o humana y *Ylhuicactlacatl* corresponde a persona del Cielo o Angélica y *Teotlacatl* tiene el adyunto *Teo* que es nombre propio de Dios; y así, por sólo él se pue-

64. Efectivamente, no encontramos usos de la palabra *tlacatl* que no digan relación a lo humano. Muchos de sus usos compuestos están relacionados con la palabra humana. Por ejemplo *imiztlacatl*, la palabra falsa, la palabra mentirosa; *iztlacatl*, mentira; *tlacallahtoani*, *tlacatlatoani*, hablador, orador; *tlacallahtolli*, *tlacatlaloli*, testimonio o habladuría.

65. Según Molina, "hombres de este mundo".

66. Según Molina, *Ilhuicatl*, cielo; *Ilhucacayotl*, cosa celestial.

de poner y significar muy propriamente persona Divina y de Dios, y aun con más propiedad que con vocablo que comunmente solemos dezir persona en romance. Y no se puede dezir que este nombre es abstracto y ansí signifique o la naturaleza o la personalidad en común, que para eso tiene la lengua su propio nombre abstracto que es *tlacayotl*⁶⁷ que significa propriamente la superioridad entender en abstracto, como *Tlacatl* en concreto significa la persona o la cosa superior en entender. Y así el nombre de suyo no significa cosa de imperfección ni de otra cosa o partes de cuerpo, por que si *e//sas*

[¶¶iii] esas significara, no se pudiera atribuir a los ángeles, ni al demonio, a quien no pertenece por no tener cuerpo. Y vemos que siempre se le atribuye según el uso conforme los additos que se han dicho.

Es también muy cierto (según lo dicho) que este nombre es radical simpliciter et absolute, impuesto para significar lo que se ha dicho y que no se deriva de otro alguno, que significa imperfección o partes de cuerpo, porque lo que alguno podía dezir que sale o se deriva de *Tlactli* que significa un medio cuerpo de la cintura arriba, no tiene eso apariencia de verdad, porque si lo fuera, no se atribuyera a los ángeles y a los demonios a quien no conviene razón de cuerpo. Tampoco se puede dezir que se deriva de otra voz que es *Tlacati* que quiere dezir nacer, porque si saliera de allí se dixera con propiedad del caballo y del león y de los demás animales a quien conviene nacer; y ninguno en la lengua les llama así con este nombre *Tlacatl* ni tal se halla usado, y del angel y del demonio sí. Antes saben que el demonio no nació sino que fue arrojado con fuerza divina de cielo, como lo significan ellos mismos por uno de los nombres que le dan que

67. De los sustantivos primarios, el náhuatl forma sustantivos derivados agregando sufijos a la raíz de la palabra. Los sustantivos derivados pueden ser posesionales, abstractos, reverenciales diminutivos, aumentativos y despectivos. Los abstractos se forman agregando los sufijos *-yotl* o *-otl*. El sustantivo abstracto "expresa una cualidad o atributo independientemente del sujeto". Por ejemplo, de *yaotl* (enemigo) se forma *yaoyotl* (guerra); de *nantli* (madre) se forma *nanyotl* (maternidad o lo maternal); de *talli* (padre) se forma *tayotl* (paternidad o lo paternal) etc. cf. THELMA D. SULLIVAN, *Compendio de gramática náhuatl*, UNAM, México 1998, 35-37.

es *Tzontemoc*⁶⁸ el que bajó cabeça abajo como arrojado. Y así resta entender, que ella es voz radical impuesta como se ha dicho y declarado, para significar cosa divina en naturaleza que entiende. Y según esto siendo nombre concreto y que significa singularmente al que así es superior o individuo o a quien así conviene entender bien se concluye que propriamente le convendrá a este nombre la definición de persona arriba dicha, pues muestra el uso que ese nombre solamente se atribuye a personas inteligentes y en naturaleza que entiende.

Tampoco se puede dezir que este nombre *Teotlacatl* es como el otro *Teopixqui* porque el modo de significar es diverso y la composición también. Que *Pixqui* en su significación es el que guarda, y añadiéndosele el nombre *Teotl* significa guarda en cosas de Dios, y así se atribuye al Sacerdote. Y desto no hay que hazer caso porque quien dio esta razón, dijo que al angel se le podía llamar *Teotlacatl* per ser persona dedicada al servicio de Dios, queriendo dar el ser esencial al officio; no hay que responder // a esto.

[¶¶iii/v] a esto. Y así volviendo a mi intento digo que este nombre *Tlacatl*, como se ha probado del uso, no significa solo hombre; y así no quiere dezir *Teotlacatl* hombre de Dios, sino inteligente en naturaleza de Dios, que tomado en concreto, como es el nombre, es persona inteligente en aquella naturaleza.

Tampoco se puede dezir que este nombre *Teotlacatl*, sea equívoco, porque aunque *Tlacatl* sea común o análogo a todas las naturalezas a quien conviene, y de quien queda dicho que se puede decir, como también es el nombre de persona; pero ya con aquel addito de *Teo*, no hay otra cosa de quien se verifique ni se diga; porque *Tlacatl* se toma por el individuo inteligente, éste en la naturaleza divina — que significa el otro nombre *Teo*— necesariamente ha de ser Dios y persona divina.

Y últimamente [i.e. por último], en estos nombres que se dicen de Dios y de las criaturas (como notan los Theologos) acerca de los nombres “supuesto” e “hypostasis” dichos de Dios, no se han de to-

68. Según Molina *tzonteyoll*, quiere decir “rebeldía, pertinacia y desobediencia”. 'La imprenta de Antonio de Espinosa pasó a su Hija María que se casó con Diego López Dávalos. A esto se debe la doble mención de impresor.

mar con las imperfecciones que se dicen de las cosas inferiores, sino según la cosa significada, que sin imperfección se puede hallar en Dios como se halla en este nombre Mexicano; que tampoco “hypos-tasis” ni “supositum” se dijera de Dios si se atendiera a que en su derivación, significan cosa que está debajo de accidentes, lo qual no puede convenir a Dios, pero trasládase a Dios sin esa imperfección, solo porque también significan substancias singulares y convienen a las personas divinas de la Sanctísima Trinidad, Unus Deus qui vivit et regnat in secula seculorum, Amen.

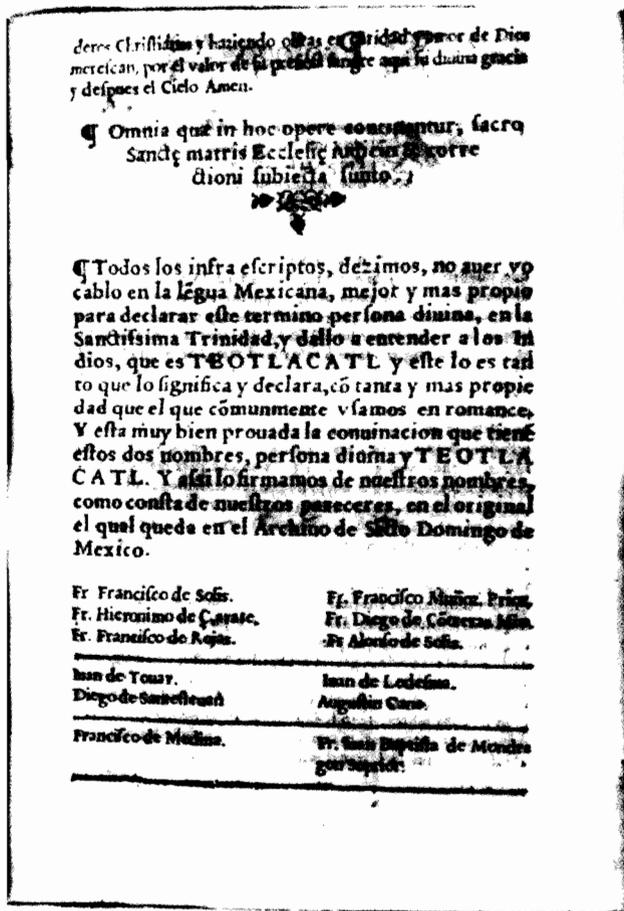
Esto es lo que hay acerca de esta materia, para que la sed de muchos ministros en esta tierra, de saber y poder declarar y dar a entender a estos pobres indios, un misterio simpliciter necesario para la salvación, y entender conforme nuestra capacidad, el misterio de la Sanctísima Trinidad, y qué significa este nombre persona, para dársele a entender. Y no dezir como alguno, que si no lo supiere, fíese de la Yglesia, como quien dize, y échese a dormir, pudiéndolo saber como lo saben y entienden los españoles que no han estudiado. Ple-ga a Dios nuestro Señor y a su Madre benditísima merezcan alcançar luz del Cielo para entender este y todos los demás misterios y cre-yéndolos como verda//deros

[¶¶iiii] deros christianos y haziendo obras en caridad y amor de Dios, merezcan por el valor de su preciosa sangre, aquí su divina gracia y después el Cielo, Amén.

Omnia
 quae in hoc opere continentur sacro
 Sanctae matris Ecclesiae iudicio
 et correctioni subiecta sunt.

Todos los infra escritos, dezimos no aver vocablo en la lengua mexicana, mejor y más propio para declarar este término persona divina en la Sanctísima Trinidad y dársele a entender a los Indios, que es TEOTLACATL y este lo es tanto que lo significa y declara con tanta y más propiedad que el que comunmente usamos en romance. Y está muy bien probada la combinación que tienen estos dos nombres, persona divina y TEOTLACATL. Y así lo firmamos de nuestros nombres, como consta de nuestros pareceres en el original, el qual queda en el Archivo de Sancto Domingo de México.

Fr. Francisco de Solís.	Fr. Francisco Muñoz. Prior.
Fr. Hierónimo de Çarate	Fr. Diego de Contreras. Ministro.
Fr. Francisco de Rojas	Fr. Alonso de Solís.
Juan de Tovar.	Juan de Ledesma
Diego de Sanestevan	Agustín Cano



EL ITINERARIO ESPIRITUAL DEL CRISTIANO SEGÚN LA HOMILÍA XXVII SOBRE EL LIBRO DE LOS NÚMEROS DE ORÍGENES *

I. Introducción

Este tema del itinerario espiritual del cristiano entra de lleno en el campo que podríamos denominar la teología espiritual origeniana, campo en el que al maestro alejandrino bien puede considerársele como el teólogo cristiano más considerable de los primeros siglos. Actualmente su influencia al respecto en otros autores posteriores, que por mucho tiempo fue ignorada, nos es bien conocida. Basta citar grandes nombres-hombres de la época patristica como Gregorio de Nisa, Evagrio Póntico, el Seudo Dionisio, Máximo el Confesor, Juan Casiano, o posteriores como Bernardo de Claraval, Buenaventura, Taulero, Juan de la Cruz, para constatar que la pervivencia posterior de la teología espiritual de Orígenes fue formidable.

Ciertamente antes de Orígenes la Iglesia contó con grandes hombres espirituales, como Pablo de Tarso, Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon, entre otros, pero cupo al alejandrino la sistematización de la experiencia espiritual, empleando para ello categorías de la mística platónica de su tiempo. Esto, con un matiz característico: el trasfondo mayoritariamente bíblico de su teología espiritual. No solamente Orígenes decía y creía que no existía ningún libro que superase a la Sagrada Escritura sino que, para él, esta contiene en su seno todo lo relativo a la teología dogmática y a la teología mística, es decir, en ella se encuentra lo relacionado con el sentido eclesialístico y con el sentido individual.

Movido por esta creencia, Orígenes llegó a interpretar las páginas sagradas como referidas a la vida del alma y sus relaciones con Cristo, razón por la cual no debemos detenemos en la mera letra o envoltura de la Escritura, sino ahondar en su sentido espiritual. Evidentemente, este viaje a las entrañas de la Biblia solamente puede hacerlo

(*) Ponencia presentada en el *Encuentro de Patrología* organizado por la Sociedad Argentina de Teología (1998).

el hombre espiritual, aquel para quien el Espíritu Santo de Dios corre el velo de la letra, haciéndolo encontrar bajo ella el alimento espiritual de su alma. Tener en cuenta esta simbólica espiritual de la Escritura es importante, no solamente por la influencia posterior que tendrá en la literatura mística, sino porque el maestro alejandrino describe desde esta simbólica las grandes etapas del itinerario espiritual del cristiano.

Dos constataciones más se imponen. La primera de ellas, conocida y aceptada actualmente, es el hecho que, a partir de la visión platónica de la realidad con la que piensa, razona, interpreta la Escritura, hace teología y espiritualidad, Orígenes concibe el mundo o la realidad como un mundo simbólico, organizado en dos planos o niveles de configuración: el superior, de las ideas, inteligible, nivel de la verdad y autenticidad de las cosas que existen, llamado a permanecer para siempre; y, por contrapartida, el plano inferior, sensible y material, nivel de lo fenoménico y de lo empírico, que es figura y sombra del otro plano superior, también real, pero llamado a dejarle paso al superior. Esta postura, que además de a la Biblia igualmente aplicará a la Encarnación de Cristo (a su condición de *Logos-Hombre*),¹ a la Iglesia y a los Sacramentos, tiene sus consecuencias a ni-

1. Para Orígenes los cristianos "simples" son los que se adhieren al Cristo-Hombre, mientras que los "perfectos" se adhieren al *Logos*, es decir, a Cristo en cuanto Dios; por esto es necesario pasar del Cristo encarnado al *Logos*, es decir, de la humanidad a la divinidad de Cristo. Esto equivale a considerar que la humanidad del Salvador tiene un carácter propedéutico y pedagógico para los que son imperfectos. Sin negar que este pensamiento tiene sus peligros, es necesario afirmar que el mismo no significa que el maestro alejandrino elimine o suprima la realidad de la humanidad de Cristo en el proceso espiritual del cristiano, sino que más bien esta es transfigurada por la luz de la divinidad. De hecho, en algunos pasajes él se refirió a la humanidad del Señor con notas de exquisita ternura, por ejemplo: "Entre tantas cosas admirables que hemos considerado en la naturaleza del Hijo de Dios, admiramos con estupor que esta naturaleza que lo supera todo, anonadando su estado de majestad, se haya hecho hombre y haya vivido entre los hombres... De todo lo que es admirable en él, eso excede profundamente la admiración del espíritu del hombre cuya fragilidad no llega a comprender que esta potencia de la divina majestad, Verbo y Sabiduría del Padre en quien son creadas todas las cosas visibles e invisibles, deba concebirse como habiendo estado encerrada en este hombre que apareció en Judea y haya nacido como niño y haya gemido como niño. Creo que tal cosa excede la capacidad de los santos apóstoles; y es más, la explicación de este misterio trasciende toda la creación de las virtudes celestes" (*Tratado de los principios* II, 6, 2: SCh 252, 1978, pp. 311-313).

vel espiritual, pues en adelante descubrir el significado profundo de las cosas oculto en ellas estará relacionado con un diferente acercamiento o progreso espiritual, según la capacidad penetrativa de quien se acerca.

Este progreso espiritual por un lado debe ser continuo y, de hecho, Orígenes lo concebirá relacionado a la comprensión que tengamos de la Escritura (de aquí su clásica división de los cristianos en principiantes o simples, progredientes o avanzados y perfectos), pero por otro -y esta es la segunda constatación- su meta debe ser la adhesión cada vez mayor a Cristo. Esta adhesión a Cristo es posible, porque primero él, por pura condescendencia, se ha abajado hasta el hombre, para que este le reciba o asimile, de acuerdo a su capacidad espiritual. Precisamente este adecuarse a Cristo será uno de los temas recurrentes en la cristología origeniana, como tendremos ocasión de constatarlo más adelante.

Terminamos estas palabras introductorias agregando solamente que esta presentación dinámica de la vida espiritual aparecerá como una idea vectora a lo largo y a lo ancho de la obra de Orígenes, quien no sólo subrayará el sentido evolutivo de la vida cristiana, sino también la tensión existente para aquellos que ya se han adherido al *Logos* y pueden considerarse en el estado de alma-esposa de Cristo,² que él verá simbolizado en el *Cantar de los Cantares*.

II. La Homilía XXVII sobre el libro de los Números

Las *Homilías sobre los Números* (28 en total) fueron pronunciadas en Cesarea de Palestina y revelan a un Orígenes que no es solamente filósofo sino sobre todo teólogo y pastor (recordemos que en esta época ya había sido ordenado presbítero), entendido en las cuestiones relativas a la vida religiosa y mística. Su interés por el adelantamiento espiritual del cristiano lo lleva a prestar atención a las repercusiones morales y espirituales del texto bíblico que comen-

2. Aquí subyace el pensamiento que nadie puede considerarse perfecto o espiritual sino solamente Cristo, en cuya comparación todos somos como niños.

ta y las señala con pedagogía de catequista a los fieles más simples, recurriendo al uso de imágenes para expresar mejor e ilustrar sus conceptos. Estas homilías las conocemos gracias a la traducción latina que Rufino de Aquileya realizó en 410.³

Entre estas homilías sobresale de manera especial la *Homilía XXVII*, que el autor dedica íntegramente a comentar el viaje del pueblo de Israel, desde el Egipto de la esclavitud hasta la Tierra Prometida.⁴ Para Orígenes este éxodo representa el camino espiritual del cristiano quien, abandonando el pecado, lucha por alcanzar el conocimiento y la unión con Dios. Especial atención le merece en esta homilía, naturalmente, el tema de la lucha espiritual, que se caracteriza por ser continua, de la misma manera como en el pensamiento del alejandrino el progreso espiritual es, según ya lo hemos señalado, de por sí constante.

También en esta homilía encontramos esbozadas las tres grandes etapas del itinerario espiritual del cristiano que se han hecho tradicionales desde entonces: a grandes rasgos serían la conversión, la purificación y la unión con Dios. La literatura espiritual posterior las ha popularizado con los nombres de “vías”: purificativa (o “purgativa” –término que Orígenes nunca utilizó–), iluminativa y unitiva.

Además de tener en cuenta esta diferencia de denominaciones, es preciso recordar una característica metodológica peculiar del pensamiento teológico origeniano, a saber: el maestro alejandrino no agota su interpretación en un solo texto, sino que ofrece varias posibilidades en diversos lugares de su obra, dejándole al lector la tarea de elegir la que más le agrade. Esto explica que el tema del itinerario espiritual del alma no solamente esté tratado en esta *Homilía XXVII sobre el libro de los Números*, sino que también sea abordado –aunque no tan exhaustivamente– en las *Homilías sobre el Éxodo*, y de

3. Estas homilías han sido publicadas en la colección *Sources Chrétiennes* por ANDRÉ MÉHAT en *Origène. Homélie sur les Nombres*, Paris, 1951 (SCh 29). Recientemente en la misma colección se ha publicado el texto bilingüe de las diez primeras homilías, en traducción de LOUIS DOUTRELEAU, *Origène. Homélie sur les Nombres I (Homélie I - X)*, Paris, 1996 (SCh 415).

4. Existe traducción de esta homilía, con introducción y notas de ROBERTO PEÑA en *Cuadernos Monásticos XXXIII* (nº 124), pp. 49-89 (1998); XXXIII (nº 125), pp. 187-213 (1998).

manera especial, en el *Comentario al Cantar de los Cantares*. Se podría decir que en las *Homilías sobre los Números* y en las *Homilías sobre el Éxodo* comenta principalmente lo relacionado con las dos primeras grandes etapas: la conversión y la purificación, mientras que la unión mística queda reservada al *Comentario al Cantar de los Cantares*.

Esta manera de argumentar, propia de Orígenes, amerita compulsar todas estas fuentes para podernos dar una idea general del pensamiento del alejandrino. Pero, en el tema que nos ocupa, tampoco debemos olvidar que de los diez libros que componían el *Comentario al Cantar*, solamente poseemos los primeros cuatro (donde comenta hasta *Cant 2, 15*), en versión latina de Rufino.⁵

Antes de comentar propiamente el itinerario espiritual del cristiano, quisiera subrayar algunos aspectos rescatables del amplio preámbulo sobre las diferentes clases de alimentos en las Escrituras con que Orígenes empieza la *Homilía XXVII sobre el libro de los Números* (en adelante *Hom. Núm. 27*).

En primer lugar Orígenes afirma que así como hay muchas clases de alimentos adaptados a las diferentes especies que los consumen, en el campo de las realidades espirituales el verdadero alimento de la naturaleza razonable (espiritual) es la palabra de Dios (*Hom. Núm. 27, 1*), es decir, la Razón de Dios (Logos), unida hipostáticamente en la persona de Cristo.⁶ Sin embargo, aunque todas las natu-

5. De esta obra existe traducción castellana de ARGIMIRO VELASCO DELGADO en *Orígenes. Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid, 1986 (Biblioteca de Patrística, 1).

6. Para comprender el pensamiento de ORÍGENES, ténganse en cuenta lo que escribe en *Contra Celso VIII, 72*: “[...] Nosotros afirmamos que el *Logos* dominará un día sobre toda la naturaleza racional y transformará a toda alma en su propia perfección; cuando cada uno, haciendo simplemente uso de su potestad, elija lo que quiera y permanezca en lo que eligiere. Decimos además que, si en las enfermedades y heridas corporales las hay más fuertes que toda arte médica, no es verosímil que en las almas haya maldad alguna que no pueda ser curada por el *Logos-Dios*, que todo lo domina. Porque, como el *Logos* es más poderoso que todos los males que aquejan al alma, y más poderosa también la virtud curativa que hay en Él, la aplica a cada uno según la voluntad de Dios; y así el término y fin de todas las cosas es la destrucción de la maldad. Ahora, si esa destrucción será de forma que no pueda por ningún caso volver a aparecer, o todavía pueda, no toca esclarecerlo en el presente discurso” (trad. de DANIEL RUIZ BUENO en *Orígenes. Contra Celso*, Madrid, 1967, p. 582 [BAC 271]).

ralezas racionales se alimentan del Verbo de Dios, no todas lo toman bajo la misma forma. Esta idea es importante y recurrente en la espiritualidad de Orígenes, pues no sólo la aplica a los diversos sentidos de la Escritura (el cristiano “simple” se contenta con el sentido literal, mientras que el “perfecto” busca el espiritual), sino que también la aplica a Cristo: el Logos no obra con todos de la misma manera sino que, pedagógicamente, se amolda a la condición particular de cada cristiano, haciéndose más accesible (como leche o verdura) para quien es imperfecto, mientras que se muestra más exigente, a nivel de profundidad espiritual, para quien ya ha progresado (se da como manjar sólido). Relacionado con esto está el tema de los “épinoiái” o diversos nombres de Jesús, con los que él se muestra bajo formas diferentes, según la capacidad de las almas y su progreso espiritual; estos nombres también expresan las variadas formas de su mediación para con nosotros.⁷

La centralidad de la Palabra de Dios en la vida del cristiano es puesta de manifiesto por Orígenes a continuación, al afirmar que así como ocurre con la alimentación, también aquella “comporta un régimen lácteo, que es la enseñanza exotérica y simple como es la de la moral, que se da a los principiantes en los estudios divinos cuando reciben los rudimentos de la ciencia racional” (*Hom. Núm. 27, 1*), y aquí cita como exentos de obscuridad a los libros de *Ester*, el de

7. Los textos al respecto son abundantes, uno significativo entre tantos sería, por ejemplo: “Jesús, aunque fue uno, era diverso en cuanto a los aspectos (*epinoiai*) y no era visto del mismo modo por los que le contemplan. De sus propias palabras resulta con claridad que fue diverso en cuanto a la idea: *Yo soy el camino, la verdad y la vida; yo soy el pan; yo soy la puerta* (*Jn 14, 6; 6, 48; 10, 9*). Y también el hecho de que, cuando se le veía, no aparecía del mismo modo a los que le veían sino de acuerdo con lo que podían recibir, resultará claro a los que saben por qué en el momento de ser transfigurado en la alta montaña, no llevó consigo a todos los apóstoles, sino solamente a Pedro, a Santiago y a Juan, por ser los únicos capaces de contemplar su gloria, con posibilidad de conocer a Moisés y Elías apareciendo en su gloria y escucharles hablar entre ellos y oír la voz que venía del cielo a la nube. Y antes de subir a la montaña adonde sus discípulos se allegaron y donde habló de bienaventuranzas, en tanto que al pie de la montaña curaba a cuantos le eran llevados, no creo que apareciera él mismo a los ojos de los enfermos que a los de aquellos que, en buena salud, podían subir con él a la montaña” (ORÍGENES, *Contra Celso* II, 63; trad. cit., p. 161).

Judit, Tobías y los preceptos de la *Sabiduría*;⁸ pero también existen otros libros o pasajes -entre los que se cuentan el *Levítico* y el pasaje de los *Números* que quiere comentar- que a primera vista parecen inútiles y en los cuales “no hay remedio para sus males ni nada para la salvación de su alma”, por lo que “los rehusará y los rechazará en seguida como alimentos pesados e indigestos, mal adaptados a un alma débil y enfermiza” (*Hom. Núm. 27, 1*).

La dificultad es cierta pero, ¿qué hacer? La sugerencia origeniana no es menos clara: por un lado no rechazar ninguno de los pasajes de la Escritura (Libros divinos) que parecen más oscuros o difíciles de comprender sino que, “cada uno según su salud y sus fuerzas, debe utilizar estos textos que son palabra de Dios y cuya diversidad ofrece una alimentación adaptada a las posibilidades de las almas” (*Hom. Núm. 27, 1*); pero, por otro, rogar al Espíritu Santo de Dios que nos corra el velo de las Escrituras y nos explique sus misterios. Así resume Orígenes su pensamiento:

Hemos comenzado por este preámbulo para despertar sus corazones, porque la lección que tenemos entre manos es de las que parecen difíciles de comprender e inútiles de leer. Pero nosotros no podemos decir que en los escritos del Espíritu Santo haya algo inútil y superfluo, incluso si a alguno le parece que hay oscuridades.⁹ Más bien, debemos volver los ojos de nuestra inteligencia hacia Él que ordenó escribir, y preguntarle su sentido.¹⁰ ¿Hay debilidad en nuestra alma? Que Él nos cure, *Él que cura todas las enfermedades* (*Sal 103 [102], 3*); ¿estamos

8. Estos libros eran considerados como la base de la enseñanza moral para los principiantes. Este texto es importante en relación a la contribución origeniana al establecimiento del canon escriturístico, pues coloca en el mismo plano al libro de *Esther* (que pertenece al canon judío), y los libros de *Judit, Tobías* y la *Sabiduría* (que formaban parte del canon alejandrino).

9. Para el maestro alejandrino el texto material de la Biblia estaba inspirado hasta en sus detalles más pequeños, que serán siempre misterios; por esta razón consideraba que en ella no hay nada casual ni inútil, lo que sale al paso de la postura gnóstica, que seleccionaba, cortaba o rechazaba algunas partes de la Escritura. Esta manera de pensar también explica el interés origeniano por los trabajos de filología bíblica, como paso previo a su labor exegética.

10. Orígenes afirma claramente que es el Espíritu de Dios (o Jesús mismo) quien nos corre el velo de la letra para que podamos comprender los misterios encerrados en las Escrituras, abre y sana nuestros ojos para que veamos los secretos de la Ley: “No es fácil para cualquiera el descubrir todas las alegorías que este tema [se está refiriendo a Abimelec y Sara] encierra. Debe, con todo, rezar para que le sea quitado el

todavía en la niñez de la inteligencia?, que el Señor que guarda a los pequeños nos asista, nos dé de comer y nos lleve a la *medida de su edad* (Ef 4, 13). Porque en nosotros está a la vez el pasar de la enfermedad a la salud y de la niñez a la edad viril.¹¹ Así pues, en nosotros está el preguntarle a Dios; pues Dios tiene la costumbre de dar a los que piden y abrir a los que llaman (ver Mt 7, 7) (*Hom. Núm. 27, 1*).

La utilidad para la salvación de la narración de *Números* sobre la travesía del pueblo de Israel en el desierto, Orígenes la percibe en el dato que señala el texto mismo: fue puesto por escrito "por orden de la palabra del Señor". Es decir, si tenemos en cuenta que Dios no comete pasos en falso en la "economía" de la salvación, podemos colegir también que misteriosamente este texto tiene un provecho que nosotros debemos aprender a sacar de él, y que es precisamente aquello en lo que el comentarista nos quiere ayudar:

Está escrito: *He aquí las etapas de los hijos de Israel desde que salieron de la tierra de Egipto con sus fuerzas, de la mano de Moisés y de Aarón. Y Moisés escribió sus progresos y sus etapas por orden de la palabra del Señor* (Núm 33, 1-2), etc... ¿Han oído? Moisés escribió esto *por orden de la palabra del Señor*. ¿Y por qué el Señor quiso que esto fuera escrito? ¿La puesta por escrito de las etapas recorridas por los hijos de Israel debe servirnos de algo o no servirnos de nada? ¿Y quién osaría decir que unos documentos *escritos por orden de la palabra del Señor* no tienen ninguna utilidad, no contribuyen en nada a la salvación, y no hacen más que contar el suceso sin que nos venga ahora ninguna ventaja de esta relación? Tal opinión es impía y contraria a la fe católica; dejémoselo a quienes pretenden que el Dios de la Ley y el de los Evangelios no es uno sólo y único Dios, *Padre de*

velo que está sobre su corazón que se esfuerza por volverse al Señor; pues el Señor es el Espíritu, debe rogarse para que el Señor mismo quite el velo de la letra y haga brillar la luz del Espíritu" (ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis* VI, 1: Sch 7 bis, 1976, p. 185).

11. La insistencia de Orígenes en el libre albedrío del hombre lo distingue de la mayor parte de los gnósticos, para los cuales las diferencias intelectuales no provienen de la voluntad, sino de la naturaleza (por esto dividían a los hombres en tres categorías, prácticamente estancas: 1. *hylícos* o *materiales* -destinados a la perdición-; 2. *psíquicos* -que solamente podrían salvarse si alcanzaban el grado superior de la *gnosis*-; y 3. *pneumáticos*, los verdaderos *gnósticos* -que eran pocos y tenían asegurada su salvación eterna-).

Nuestro Señor Jesucristo (Rom 15, 6).¹² ¿Qué pensamientos debe, por lo tanto, sacar de estas etapas una inteligencia iluminada por la fe? En la medida en que tengamos tiempo, tratemos de exponer brevemente lo esencial (Hom. Núm. 27, 2).

En varios lugares de esta *Homilía* Orígenes se expresa haciendo uso de su visión platónica de la realidad y considera que la salida de Egipto se puede interpretar espiritualmente en dos sentidos: "o bien dejando la vida pagana para llegar al conocimiento de la Ley divina o bien cuando el alma deja su morada del cuerpo" (*Hom. Núm. 27, 2*). Por esto dirá que así como la salida física de Egipto tuvo etapas o moradas, referidas por los Libros sagrados, de igual manera habrá etapas después del Juicio, en el mundo venidero, el mundo escatológico y eterno:

De las estancias que ocuparán las almas liberadas de los cuerpos, o más bien revestidas de nuevo de su cuerpo,¹³ el Señor ha proclamado en el Evangelio: *Hay muchas moradas en la casa del Padre, si no se lo habría dicho: pues voy a prepararles una morada (Jn 14, 2)*. Hay, pues, muchas estancias que conducen al Padre; por qué el alma se detiene en ellas, qué provecho, qué enseñanza o qué luz encuentra en ellas, sólo lo sabe *el Padre del siglo futuro (Is 9, 5)* que dice de sí mismo: *Yo soy la Puerta (Jn 10, 9). Nadie viene al Padre sino por mí (Jn 14, 6)*. Sin duda en cada una de estas moradas Él se convertirá en puerta para cada alma: se entrará por Él, por Él se saldrá y se hallarán los pastizales (*Jn 10, 9*) y de allí pasará a otra estancia y después a otra más, hasta que se llegue al mismo Padre (*Hom. Núm. 27, 2*).

Hacemos notar ya en este texto el cristocentrismo origeniano que encontraremos repetidamente en esta *Homilía* y en toda su obra.

12. Se refiere a los gnósticos y sobre todo a los marcionitas.

13. Ver *Tratado sobre los principios* II, 11, 6: SCH 252, 1978, pp. 407-411.

III. Las etapas del itinerario espiritual del cristiano

III.I. La conversión: punto de partida

Esta es para Orígenes la primera gran etapa del itinerario espiritual del cristiano: el alma retorna a sí misma ("se conoce a sí misma"), ve su miseria y clama angustiosamente al Señor, quien compadecido le envía a su Verbo para redimirla. A esta iniciativa liberadora del Verbo corresponde la conversión del alma que se pone en camino siguiéndolo, al igual que los hebreos en Egipto que siguen la nube que simboliza al Verbo o el Espíritu Santo. En *Hom. Núm. 27*, 2 lo dirá de esta manera:

Los hijos de Israel estaban en Egipto trabajando en las obras *del rey Faraón*, víctimas de *la arcilla y el ladrillo* (*Éx 1, 14*), hasta el momento en que *gimiendo, gritaron* al Señor, y hasta el momento en que, para acoger sus quejas, Él les envió su Palabra por Moisés y los hizo salir de Egipto. También nosotros, cuando estábamos en Egipto, quiero decir en los errores de este mundo y en las tinieblas de la ignorancia, cuando trabajábamos en las obras del Diablo, en medio de las concupiscencias y de las voluptuosidades carnales, el Señor tuvo piedad de nuestra angustia y envió al Verbo, a su Hijo Único, para arrancarnos de la ignorancia y del error y conducirnos a la luz de su Ley divina.

En esta *Homilía* Orígenes no se explaya más al respecto, pero sabemos que con respecto a la conversión subyace el tema de la imagen, en el que decantan el dato bíblico de la creación del hombre a imagen de Dios y la doctrina platónica que considera la semejanza con Dios como la perfección del hombre. Este tema, que no es privativo de Orígenes, pero al que él otorgará toda su amplitud, le permitirá al maestro alejandrino fundar su teología mística sobre una determinación dogmática: al ser creado a imagen de Dios, la realidad última del hombre será la participación en la naturaleza divina, pero como también éste está comprometido con la vida sensible y sus sabidas consecuencias, la vida espiritual consistirá en reconducirlo a su verdadera naturaleza, restaurándola en él mediante el despojo de la vida carnal. Es decir, para el alma el principio de la vida espiritual

está en conocer su dignidad de imagen de Dios y comprender a la vez que el mundo real es el mundo interior.¹⁴

También aquí podemos hacer una última precisión: más exactamente, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza del *Logos* pero, como a causa del pecado hemos perdido la semejanza, nuestro Salvador, movido por amor hacia su criatura, se hizo él mismo imagen del hombre y se le ha acercado; a partir de entonces todos los que se vuelven hacia Cristo pueden reconstruir en sí mismos su imagen.¹⁵ Esta afirmación también la hemos encontrado presente en la *Homilía* que nos ocupa, pues se nos ha dicho que si por un lado el Verbo de Dios tomó la iniciativa de acercarse al hombre, esclavo del

14. Este texto origeniano ilustra perfectamente lo dicho: “*Si no te conoces, tú, buena (o bella) entre las mujeres, sigue las huellas de tus rebaños, y apacienta tus cabritos entre las tiendas de los pastores (Cant 1, 8)*. De uno de los siete que la fama celebra entre los griegos como señeros en sabiduría, se ha transmitido, junto con otras, esta admirable sentencia: *Conócete a ti mismo*. Sin embargo, Salomón, que ya en nuestro prólogo mostramos que había precedido a todos ellos en tiempo, en sabiduría y en conocimiento de las cosas, dice lo mismo hablando al alma como a una mujer y con cierto tono amenazador: *Si no te conoces a ti misma, oh bella entre las mujeres (Cant 1, 8)*; si no reconoces que las causas de tu belleza están en el hecho de haber sido creada a imagen de Dios (ver *Gn 1, 27*), por lo cual hay en ti tanto esplendor natural; y si no sabes lo bella que eres desde el principio, por más que ahora aventajes ya a las demás mujeres y entre ellas seas la única en ser llamada bella, con todo, si no te conoces a ti misma, quién eres, pues yo no quiero que tu belleza parezca buena por comparación con las menos bellas, sino que haya en ti correspondencia contigo misma y te pongas al nivel de tu propia dignidad; si no haces todo esto, yo te ordeno que salgas y camines sobre las últimas huellas de tus rebaños y que no apacientes ya ovejas ni corderos, sino cabritos (ver *Mt 25, 33*), es decir, aquellos que por su depravación y su lascivia estarán a la izquierda del rey que preside el juicio...” (*Comentario al Cantar de los Cantares II, 1, 8*; trad. cit., p.148).

15. Un texto de Orígenes representativo de esta opinión bien puede ser este: “¿Cuál es, pues, esta imagen de Dios a cuya semejanza ha sido hecho el hombre? No puede ser sino nuestro Salvador. Él es el primogénito de toda criatura. Dice de sí mismo: *Aquel que me ve, ve al Padre (Jn 14, 9)*. En efecto, quien ve la imagen de alguien ve a aquel que la imagen representa. De ese modo, por el Verbo de Dios, que es la imagen de Dios, se ve a Dios.

“[...] El hombre se ha tornado semejante al diablo por causa del pecado, y mira, en oposición a su naturaleza, la imagen del diablo. [...] Todos los que vienen a Él y se esfuerzan por participar de la imagen son, por sus progresos, renovados diariamente en el hombre interior a imagen de aquel que los ha hecho” (*Homilias sobre el Génesis 1, 13: Sch 7 bis, 1976, pp. 57-65*).

Diablo y de sus obras, la conversión del hombre no es otra cosa que su respuesta a Aquel que nos amó primero (ver *Hom. Núm. 27, 2*).

III.II. El camino de purificación con sus pruebas e iluminaciones

Esta sería la segunda gran etapa del itinerario espiritual del cristiano, que Orígenes ve simbolizado por el libro del *Éxodo*. Pero de antemano conviene señalar dos distinciones importantes: la primera es que esta simbólica origeniana es diferente de la simbólica sacramental corriente en la Iglesia de su tiempo, en la que el cruce del Mar Rojo simbolizaba el ingreso al catecumenado y el cruce del Jordán el bautismo; para Orígenes el bautismo simboliza el paso del Mar Rojo y el inicio del camino espiritual. La segunda distinción es la siguiente: en el itinerario que el maestro alejandrino propone, el término del camino es el ingreso en la Tierra Prometida y no -como en otros autores espirituales anteriores a él como Filón y Clemente de Alejandría y posteriores como Gregorio de Nisa- la ascensión al Sinaí. En la mística origeniana no encontramos el tema de las tinieblas debido a que es una mística más bien de luz, una mística especulativa de la iluminación del espíritu por medio de la "gnosis", a diferencia de otros autores que más bien se inclinan por una mística experiencial de la presencia de Dios que se oculta en la tiniebla y es captada por la percepción del alma.

Con un procedimiento típicamente alejandrino, Orígenes presenta un paralelismo entre la encarnación de Cristo y la santificación de los hombres. Así como en el Antiguo Testamento hallamos la escala de Jacob que unía el cielo y la tierra y sobre la que bajaban y subían ángeles, en el Nuevo Testamento esta escalera es la misma encarnación del Verbo de Dios, por la que ya no van ni vienen criaturas angélicas, sino que quien desciende es el mismo Verbo y los que suben -por él y con su ayuda- son los hombres. Más allá de la interpretación alegórica, este paralelismo es interesante pues recalca una vez más el cristocentrismo origeniano:

Contempla en primer lugar la ordenación aritmética del misterio: si se establece el cómputo exacto, se hallarán cuarenta y dos etapas pa-

ra la salida de los hijos de Israel fuera de Egipto; por otra parte, la venida de nuestro Señor y Salvador a este mundo se hizo en cuarenta y dos generaciones. Mateo el evangelista lo declara limpiamente: *Desde Abraham a David, catorce generaciones; de David a la deportación a Babilonia, catorce generaciones; desde la deportación a Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones* (Mt 1, 17). Estas cuarenta y dos generaciones son las etapas que Cristo recorrió para descender al Egipto de este mundo; los que de nuevo suben de Egipto recorren el mismo número de cuarenta y dos etapas. Moisés se expresó exactamente cuando dijo: *Los hijos de Israel salieron con sus fuerzas* (Núm 33, 1). ¿Cuál es su fuerza sino Cristo, que es la *Fuerza de Dios* (1 Cor 1, 24)? Quien sale, sale con Él, que descendió entre nosotros, y trata de llegar al lugar donde Él descendió; porque Cristo no descendió por necesidad, sino por benevolencia,¹⁶ a fin de cumplir las palabras: *El que descendió es el mismo que ascendió* (Ef 4, 10). Así, los hijos de Israel llegan en cuarenta y dos etapas al lugar donde comienzan a tomar posesión de su heredad. Este comienzo fue el momento cuando *Rubén, Gad y la media tribu de Manasés* recibieron la *tierra de Galaad* (Jos 17, 6). Es, pues, un hecho establecido: Cristo descendió a nosotros a través de cuarenta y dos antepasados según la carne, como por cuarenta y dos etapas; y es por el mismo número de etapas como los hijos de Israel ascienden hasta el lugar donde comienza la heredad prometida (*Hom. Núm. 27, 3*).

Orígenes señala la fe como el fundamento de la vida según el Espíritu y en esto se diferencia claramente de los filósofos platónicos que hacían descansar la vida espiritual en un simple ascetismo, como medio para “asemejarse a Dios”. El equivalente litúrgico de este paso es la renuncia a Satanás (o la idolatría) y la adhesión a Cristo que se inauguraba con la ceremonia del bautismo:

Si has comprendido el misterio que encierra este número de ascenso y descenso, acércate ahora y empecemos a ascender por las etapas del descenso de Cristo y tomemos por primera etapa la última de las suyas, su nacimiento del seno de la Virgen; que nuestra primera etapa, de nosotros que queremos salir de Egipto, sea aquella en la que, abando-

16. El alejandrino siempre gusta de subrayar este rasgo de la condescendencia divina (*syncatábasis*) hacia el hombre, no sólo al tomar la iniciativa de la redención, sino en otros temas como las diversas maneras mediante las cuales se da a conocer a los hombres, los alimentos espirituales, etc.

nando el culto de los ídolos y la adoración de los demonios, que no son dioses, creamos que Cristo nació de la Virgen y del Espíritu Santo, y que *el Verbo hecho carne vino a este mundo* (Jn 1, 14). Luego, tratemos de ascender uno a uno los grados de la fe y de las virtudes. Si perseveramos bastante tiempo como para llegar a la perfección, se podrá decir que hemos cubierto una etapa en cada grado de las virtudes hasta el final de nuestra educación y de nuestros progresos, hasta la obtención de la heredad prometida (*Hom. Núm. 27, 3*).

Conviene subrayar que así como ya había hablado de los dos sentidos de la salida de Egipto, aquí Orígenes nuevamente interpreta el itinerario en sentido escatológico al hablar de las etapas del más allá: "Por otra parte, cuando el alma abandona el Egipto de esta vida para alcanzar la Tierra prometida, debe seguir ciertos caminos y recorrer, como hemos dicho, ciertas moradas" (*Hom. Núm. 27, 4*). Este sentido escatológico nos remite al mundo superior, el definitivo, del que el caminar en esta tierra es como un reflejo. Por este motivo solamente allá podremos comprender la realidad de fondo del camino recorrido:

Comprende, pues, si puedes, lo que son estas peregrinaciones en las que el alma, gimiente y doliente, llora al verse peregrinar durante tanto tiempo. Pero la comprensión de estas peregrinaciones está debilitada y oscurecida en tanto que se está en ellas todavía; el alma comprenderá y verá mejor su razón cuando haya vuelto a su reposo, es decir, a su patria, el Paraíso. El profeta contemplaba esta verdad bajo una forma misteriosa, cuando decía: *Alma mía, vuelve a tu reposo, que el Señor ha sido bueno contigo* (*Sal 116 [114-115], 7*). Sin embargo, peregrina, viaja y cumple unas etapas sin duda alguna porque la economía divina ha puesto en ellas algún tipo de utilidad, como lo prueba el pasaje: *Te afligí y te alimenté en el desierto con el maná que no conocieron tus padres, a fin de saber lo que había en tu corazón* (*Deut 8, 2-3*). Tales son pues las etapas por las que se pasa de la tierra al Cielo (*Hom. Núm. 27, 4*).

a. Los tres días de marcha desde Egipto hasta el Mar Rojo

Estos tres días de marcha Orígenes los señala mediante la persecución del Faraón y de los Egipcios. ¿Quiénes son estos? Para el alejandrino, ambos son símbolos de los dominadores de este mundo y

los espíritus malignos que van errando por las regiones celestiales,¹⁷ pero no son los únicos perseguidores, pues también puede serlo todo hombre que es guiado por el Maligno.¹⁸

Al comenzar a comentar la marcha por el desierto, Orígenes constata, por lo menos, dos cosas. La primera de ellas es que la empresa es ardua y se pregunta: “¿quién osaría etapa tras etapa, descubrir los misterios, y por el estudio de sus nombres, conjeturar sus significaciones particulares? No sé si la inteligencia del orador y de los oyentes no desfallecerían ante tal densidad de misterios” (*Hom. Núm. 27, 4*), lo que muestra su ubicación frente al Libro sagrado. Efectivamente, en toda su labor exegética siempre estuvo consciente de la vastedad de sentidos de la Escritura que nadie puede agotar, a la vez que pensaba que con la ayuda de Cristo el exégeta puede descubrir algunos de ellos al progresar en el estudio y la santidad.¹⁹

La segunda constatación, que de antemano pone sobre aviso a todo aquel que recorre el itinerario espiritual, es el hecho de que los únicos que no perecieron en la marcha por el desierto fueron los que no tenían intereses particulares, sino cuyo interés era solamente el Señor:

17. En las *Homilias sobre el Éxodo* V, 5 dirá: “Los egipcios te persiguen y quieren volverte a la servidumbre, me refiero a los dominadores de este mundo y a los espíritus malvados que en otro tiempo serviste” (trad. de ÁNGEL CASTAÑO FÉLIX en *Orígenes. Homilias sobre el Éxodo*, Madrid, 1992, p. 102 [Biblioteca de Patristica, 19]).

18. En *Homilias sobre el Éxodo* VI, 2 explica:

“Los hombres que nos persiguen son caballos, y por así decir, todos los que han nacido en la carne son, en sentido figurado, caballos. Pero estos tienen sus jinetes. Hay caballos que monta el Señor y recorren toda la tierra, de los cuales se dice: *Tu caballería es mi salvación* (*Hab 3, 8*). Pero hay también caballos que tienen como jinetes al diablo y sus ángeles. Judas era un caballo, pero mientras tuvo como jinete al Señor (ver *Mt 10, 1*), perteneció a la caballería de la salvación. Enviado con los otros apóstoles, procuró a los enfermos la salvación, a los débiles la salud; pero cuando se sometió al diablo -*después del bocado entró en el Satanás* (*Jn 13, 27*)- Satanás se convirtió en su jinete y conducido por sus riendas comenzó a cabalgar contra nuestro Señor y Salvador.

“Así, todos los que persiguen a los santos son caballos que relinchan, pero tienen jinetes que los conducen, los ángeles malos, y por eso son feroces. Si alguna vez ves que un perseguidor tuyo es demasiado cruel, sabe que es espoleado por su jinete, el demonio, y por eso es cruel, por eso es feroz” (trad. cit., pp. 107-108).

19. Muestras de su profundo respeto frente al texto sagrado son, por ejemplo, estas expresiones:

¿Cómo explicar la guerra de los Amalecitas, las diferentes tentaciones, cómo hablar de aquellos cuyos miembros *cayeron en el desierto* (1 Cor 10, 5), el hecho de que no fueron los hijos de Israel, sino los hijos de los hijos de Israel los que pudieron llegar a la Tierra Santa, el hecho de que todo el antiguo pueblo, el que había vivido y habitado con los Egipcios cayó y el hecho de que sólo alcanzó el Reino el nuevo pueblo que ignoraba a los Egipcios, excepto los sacerdotes y los Levitas? En efecto, si alguien pudo tener un puesto entre los sacerdotes y los Levitas, si no tuvo ningún interés sobre la tierra a no ser sólo el Señor, no *cayó en el desierto* sino que *alcanzó* la Tierra Prometida. Si tú no quieres *caer en el desierto* sino alcanzar la Tierra Prometida a tus padres, no tengas intereses en la tierra, no tengas nada en común con la tierra. Que tu interés sea sólo el Señor, porque así no caerás nunca (*Hom. Núm. 27, 4*).

Dejando en claro que el ascenso del cristiano tiene como guía no a Moisés -tampoco él sabía adónde iba-, sino al mismo Cristo, Hijo de Dios y al Espíritu Santo, a esta altura de la *Homilía* Orígenes hace nuevamente una doble presentación escatológica del itinerario, al recordar en *Hom. Núm. 27, 4* que: “de Egipto a la Tierra Prometida se hace una subida por la que, como dije, aprendemos de forma simbólica el ascenso del alma hacia el Cielo y el misterio de la resurrección de los muertos”, mientras que en *Hom. Núm. 27, 5* escribirá:

Es así como se hará el ascenso del alma bienaventurada, cuando hayan sido tragados todos los Egipcios, los Amalecitas, y todos sus asaltantes; al ir atravesando una tras otra esas *numerosas moradas* que están *en la casa del Padre*, el alma será cada vez más iluminada. A medida que pase de una a otra, buscará serlo siempre más, hasta que

“A medida que avanzamos en nuestra lectura, los misterios se acumulan ante nosotros [...] que escasos de méritos y débiles de espíritu, osamos afrontar tan vasto océano de misterios” (*Homilias sobre el Génesis IX, 1: Sch 7 bis, 1976, p. 237*).

“Ya lo ven, los misterios se corresponden por todas partes. Miren qué carga de misterios nos agobian. Se presentan en tal cantidad que no podemos explicarlos” (*Homilias sobre el Génesis X, 5: Sch 7 bis, 1976, p. 273*).

“Poder explicar con pormenores la verdad de la Ley espiritual, manifestada por Jesucristo, por estar absolutamente fuera de las capacidades humanas no puede ser sino obra de los perfectos” (*Comentario sobre el Evangelio de Juan VI, 51: Sch 157, 1970, p. 167*).

se habitúe a soportar *la visión de la verdadera Luz que ilumina a todo hombre* (Jn 1, 9) y a sostener el brillo de su auténtica majestad.

Ya sabemos quiénes son para Orígenes el Faraón y los Egipcios, pero nos falta señalar el significado de la persecución con la que hostigan al pueblo en marcha: esta representa las tentaciones que asaltan al alma que ha comenzado su camino hacia la perfección espiritual, intentando desanimarla de su buen propósito y desviarla para que vuelva al mundo:

Volvamos a la segunda interpretación que hemos mencionado, y veamos en ella una doctrina de los progresos del alma en esta vida; una vez convertida, ha renunciado a vivir como pagana y sigue, no tanto a Moisés como a la Ley de Dios, no a Aarón, sino al *Gran Sacerdote Eterno* (Heb 6, 20); hasta el momento en que llega al término de la perfección permanece en el desierto para ejercitarse allí en los preceptos del Señor y para probar en tentaciones su fe. No ha vencido a una de ellas, probando así su fe, cuando cae en otra y pasa de una a otra como de etapa en etapa. No ha hecho más que triunfar en la dificultad que se había presentado y soportado fielmente la prueba, cuando vuela a la siguiente (*Hom. Núm. 27, 5*).

Solamente si el alma persevera en su empeño y vence las tentaciones sucesivas, irá ganando en virtud y los Egipcios serán tragados por el Mar Rojo y aquella podrá comenzar a cubrir etapas en la travesía del desierto:

Así, por estas tentaciones sucesivas de la vida, por estos progresos del alma, se puede decir que va cubriendo etapas y que en cada una de ellas va ganando una virtud nueva; en lo cual realiza lo que dice la Escritura: *Irán de virtud en virtud* (Sal 84 [83], 8); y por fin llegará al término o más bien al más alto grado de virtud; pasará el Río de Dios y recibirá la heredad prometida (*Hom. Núm. 27, 5*).

El texto anterior nos abre a una nueva realidad: cuando el viaje espiritual llega, venciendo las tentaciones, al más alto grado de virtud, será sometido a una última purificación... Aquí se impone aclarar que en el pensamiento origeniano, la entrada a la gloria está precedida por una purificación total en el río de fuego, de la cual el

bautismo sacramental es una sombra, no obstante su carácter de regeneración real, como se puede ver en el siguiente texto:

¿Cuándo bautiza Jesús en el Espíritu Santo y cuándo bautiza en el agua? ¿Es en el mismo momento o en momentos diferentes? Ustedes, dijo, serán bautizados en el Espíritu Santo de aquí a pocos días. Los Apóstoles fueron bautizados en el Espíritu Santo después de su ascensión al cielo; que hayan sido bautizados en el fuego la Escritura no lo refiere. Pero así como Juan invitaba al bautismo a algunos de los que llegaban al borde del Jordán y apartaba a otros, del mismo modo se comportará en el río de fuego el Señor Jesús con la espada flamígera, de tal suerte que a todo hombre que al abandonar esta vida desee entrar en el Paraíso y tenga necesidad de ser purificado, habrá de bautizarlo en ese río y conducirlo al lugar de sus deseos, mientras que a aquel que no tenga las señales del primer bautismo, no habrá de bautizarlo en el río de fuego. Es necesario, en efecto, ser antes bautizado en el agua y en el espíritu, a fin de que cuando se llegue al río de fuego se muestre que se han conservado las purificaciones del agua y del espíritu y que entonces se merece recibir el bautismo de fuego en Cristo Jesús (ORÍGENES, *Homilías sobre Lucas*, XXIV: Sch 87, 1962, pp. 325-327).

Desde la postura platónica que lo caracteriza, en *Hom. Núm. 27*, 6, Orígenes presenta nuevamente la idea de que el relato de las etapas del desierto tiene una doble significación que entraña un doble provecho: por un lado nos enseña cómo debe ser vivida la vida que, renunciando al error, sigue la Ley de Dios; y por otro nos muestra qué esperanza y qué promesas nos aguardan después de la resurrección. La doble narración bíblica de la travesía, presentes en los libros del *Éxodo* y *Números*, es un detalle que para el alejandrino avala el doble significado de los dos viajes del alma:

El que realiza durante su permanencia en la carne, cuando cultiva las virtudes siguiendo la Ley de Dios, cuando ella recorre, como hemos dicho, los grados de la escala de los progresos de virtud en virtud y que se hace de las etapas de esos mismos progresos; y el que realizará después de la resurrección para subir a los cielos, cuando, en lugar de subir de un solo golpe, sin transición, en el final supremo, atraviere muchas estancias, siendo iluminada en cada una, recibiendo un esplendor siempre nuevo e inundada en cada etapa de la luz de la Sabiduría y lleve por fin al mismo *Padre de las luces* (*Sant 1, 17*) (*Hom. Núm. 27, 6*).

Acá subyace nuevamente la idea del progreso espiritual continuo, progreso que no sólo se produce en el camino de esta vida, sino que sigue repitiéndose en la gloria, pues por más que avancemos en el conocimiento de Dios, nunca podremos aprehenderlo, razón por la que siempre estaremos creciendo en su conocimiento y posesión.

b. La marcha por el desierto

Esta marcha corresponde al abandono progresivo de la vida carnal y al despertar de la vida espiritual. Orígenes subraya en primer término que el alma sale de Egipto asistida por la fuerza de Cristo, pero progresa necesariamente por medio de la acción y de la contemplación, pues los israelitas:

Salieron de la mano de Moisés y de Aarón (Núm 33, 1). Para salir de Egipto, la mano de Moisés no basta; se necesita también la mano de Aarón. Moisés representa la ciencia de la Ley, Aarón el arte de hacer a Dios sacrificios e inmolaciones. Por lo tanto, nosotros tenemos necesidad, al salir de Egipto, además de la ciencia de la Ley y de la Fe, de los productos de las obras que nos hacen agradables a Dios. Porque si se habla de la mano de Moisés y de la de Aarón, es para significar las obras por la palabra mano. En efecto, si al salir de Egipto y al convertirme a Dios renuncio al orgullo, habré sacrificado un toro a Dios por las manos de Aarón. Si suprimo el ardor agresivo y el desorden, consideraré que he degollado un macho cabrío al Señor por las manos de Aarón; si he vencido la lujuria, será un buey; la necedad, un carnero. Así pues, cuando el alma se purifica de sus vicios, es la mano de Aarón la que trabaja en nosotros; y la mano de Moisés está con nosotros cuando para comprender estas operaciones recibimos la fuerza de la Ley. También esta doble mano es necesaria a los que salen de Egipto para encontrar en ellos, además de la fe y la ciencia, la perfección de los actos y de las obras. Y sin embargo no son dos manos sino una sola. Es en efecto de la mano de Moisés y de Aarón como el Señor los sacó de Egipto y no de las manos de Moisés y de Aarón, pues única es la obra de esta doble mano y único el acabamiento de la perfección (Hom. Núm. 27, 6).

Cabe señalar aquí que en diversos lugares de su amplia obra, Orígenes subraya que estas dos realidades de la acción y de la contem-

plación deben darse juntas, pues ambas nos conducen a la meta de la santidad cristiana. Por esto se refiere a ellas con símbolos bíblicos, como las dos moneditas de la viuda (*Mc* 12, 42); los apóstoles de Cristo, contemplativos y ministros a la par (*Lc* 1, 2); los verbos “ven-gan y vean” (*Jn* 1, 39); los dos nombres del patriarca, Jacob e Israel; y el ejemplo -que se ha hecho clásico- de las dos hermanas, Marta y María (*Lc* 10, 38-42):

María es símbolo de la vida contemplativa, Marta de la vida activa... Marta parece que tiene más celo que María, pues ella corre al encuentro de Jesús, mientras que María se queda en casa. Hay personas, como el centurión, que no son capaces de recibir a Jesús; otras no son dignas, como el jefe de la sinagoga. Marta es menos perfecta porque corre hacia Jesús; María lo espera dentro de casa para acogerlo, ella puede recibir su venida (ORÍGENES, *Fragmento sobre el Evangelio de Juan* 80: GCS IV, 547).

No deja de ser interesante la exhortación a la marcha espiritual que propone el maestro alejandrino y las dos razones que aduce por un lado Moisés consignó por escrito el relato del desierto:

Para que al leerlas viéramos cuántas etapas, estancias, nos esperan en el viaje hacia el Reino, para que nos preparemos para este camino, para que a la vista del camino que debemos recorrer, no dejemos consumirse en la pereza y la inactividad la duración de nuestra vida, con el fin de no retardarnos en las vanidades de este mundo y de que nos deleitemos en todas las delectaciones de la vista o del oído, incluso hasta del tacto, del olfato y del gusto, para que los días no se esfumen así, para que el tiempo no transcurra sin que nos apresuremos a cubrir la distancia de este viaje por hacer, para que no desfallezcamos en el camino y no suframos la suerte de los que no pudieron llegar hasta el final y cuyos miembros cayeron en el desierto (*Heb* 3, 17) (*Hom. Núm.* 27, 7).

Pero, además -y esta es la segunda razón- fuimos creados para este éxodo de la tierra al cielo, y por ello:

[...]estamos de viaje, vinimos a este mundo sólo para pasar *de virtudes en virtudes* (*Sal* 84 [83], 8) y no para quedarnos en tierra por amor a los objetos terrenos, como aquel que decía: *Destruiré mis graneros y construiré otros más grandes, [...] y diré a mi alma: al-*

ma mía, tienes muchos bienes almacenados para muchos años; [...] come, bebe, regocíjate (Lc 12, 18-20). ¡Ah! Que el Señor no nos diga como a él: Insensato, esta noche te arrebatarán el alma. No dijo: este día, sino esta noche; ese hombre es golpeado de noche, como lo fueron los primogénitos de los egipcios (Éx 12, 29), porque amó el mundo y compartió la vida de los príncipes de este mundo de tinieblas (Ef 6, 14). Ahora bien, a este mundo se le llama tinieblas y noche a causa de los que viven en la ignorancia y no reciben la luz de la Verdad. Esos no parten de Ramsés y no van a Sucot (Hom. Núm. 27, 7).

Con esta segunda razón Orígenes muestra claramente la tensión simbólica que anima su concepción del mundo, pues aunque vivimos en este, estamos en viaje hacia el mundo que permanece para siempre, el de las realidades espirituales, que son las más verdaderas. Un signo distintivo del cristiano que avanza en el camino espiritual es que no se detiene en las cosas de esta tierra, sino que siempre peregrina hacia su verdadera patria.²⁰

20. En esta misma línea al alejandrino le gusta subrayar el detalle elocuente que en el desierto las tiendas son siempre moradas provisionales, lo que es signo de que la vida espiritual es un progreso perpetuo. Un texto claro al respecto puede ser el siguiente:

“Si buscas la diferencia que corre entre casas y tiendas (*tabernacula*), he aquí la distinción que puede hacerse: la casa es cosa estable y encerrada dentro de límites determinados; las tiendas son las moradas de quienes están siempre en camino y no han alcanzado el término de su viaje... Pues bien, los que se entregan a la ciencia y a la sabiduría, que no tienen término (¿cuál sería, en efecto, el término de la sabiduría de Dios? Cuanto más uno se acerca, más profundidades halla y cuanto más escruta esas profundidades, tanto más inefables e incomprensibles las encuentra), los que avanzan, pues, por las vías de la sabiduría de Dios no tienen casa -pues no han llegado al término-, sino tabernáculos, en los cuales marchan y progresan siempre y cuanto más progresan, tanto más aumenta y se extiende al infinito el camino que se abre ante su marcha. Y téngase por muy cierto que si alguien ha hecho progresos en la ciencia y de eso tiene alguna experiencia, sabe que, cuando ha llegado a cierta contemplación (*theoria*) y conocimiento de los misterios espirituales, el alma se queda allí como en una tienda. Pero cuando, de las cosas que ha encontrado surge otra nueva y el alma avanza hacia otros progresos, entonces, levanta su tienda y se dirige hacia lo que se encuentra más elevado y allí establece la sede de su espíritu, afirmada en la paz de los sentidos; luego nuevamente extrae de allí otras experiencias espirituales que la serie de las precedentes ha hecho posibles; y así, tendiendo siempre hacia lo que está delante, parece marchar bajo la tienda” (ORÍGENES, *Homilías sobre Nehemías XVII*, 5; citado por J. DANIELOU en *Orígenes*, Buenos Aires, 1958, pp. 371-372).

Orígenes se detiene en el dato que ofrece el relato bíblico sobre la fiesta que el pueblo celebró el día de la salida de Egipto. Los israelitas la celebraron incluso antes de haber dejado el país de esclavitud, pues degollaron el cordero pascual la víspera de la partida. Este detalle, que a primera vista puede parecer nimio, le ofrece al alejandrino la oportunidad de establecer una distinción, pues “toda fiesta celebrada en la tierra por los hombres, lo es en parte, no en totalidad, y no lleva la perfección del título de fiesta” (*Hom. Núm. 27, 8*), mientras que la verdadera fiesta será la celebrada cuando abandonemos el Egipto donde somos esclavos, lo que equivale a decir que solamente quien se pone en camino -con todo lo que ello significa- puede celebrar verdaderamente la Pascua:

[...]pero cuando hayas salido de este Egipto de aquí, entonces esa será para ti la fiesta perfecta, entonces podrás festejar perfectamente *los ácidos de la sinceridad y de la verdad* (1 Cor 5, 8), entonces celebrarás en el desierto el día de Pentecostés, entonces empezará a recibir el alimento celestial del maná y a celebrar todas las fiestas de las que ya hemos hablado como hemos podido. Sabe, sin embargo, que después de esta Pascua celebrada en Egipto, hallamos otra vez festejada la Pascua en el desierto, cuando fue dada la Ley (ver *Éx 13, 3*), y todavía otra vez, como ya observamos, en los *Números* (ver 9, 2 ss.), y después ya no se celebrará ninguna otra, más que en la Tierra Prometida (*Hom. Núm. 27, 8*).

Otro detalle que llama la atención del autor es el hecho de que los hijos de Israel *partieron de Ramsés con mano alzada, a la vista de todos los Egipcios* (Núm 33, 3)... Ante la pregunta sobre qué puede significar esta “mano alzada”, Orígenes responde que la salida de los israelitas de Egipto no fue obra humana ni terrena, sino obra del mismo Dios.

El despojo del alma al salir de Egipto consiste, para Orígenes, en renunciar en primer lugar al pecado. Este despojo-renuncia está figurada por la venganza de Dios en los dioses de los Egipcios.²¹ Al refe-

21. Este tema Orígenes también lo desarrolla en *Homilias sobre los Números* XXIII, 4.

rirse a esta venganza divina es importante la siguiente distinción: “No son pues los ídolos, sino los demonios que permanecen en los ídolos los que son llamados *dioses*²² y en los cuales *el Señor ejerció su venganza*” (*Hom. Núm. 27, 8*).

Aquí brota espontáneamente la pregunta: ¿cómo Dios ejerce su venganza sobre los demonios?, a la que Orígenes contesta diciendo que Dios se venga de ellos cuando un hombre se convierte por inspiración de su gracia:

Pero yo quisiera indagar cómo Dios ejerce su venganza en los demonios, en tanto que el día de la venganza y del Juicio todavía no ha llegado. Me parece que la venganza se ejerce contra los demonios cuando un hombre, atraído por sus seducciones al culto de los ídolos, pero convertido por la Palabra del Señor, le rinde el culto que le es debido; por el hecho mismo de esta conversión, se ejerce una venganza contra el seductor. Igualmente, si un hombre arrastrado por los demonios a la fornicación se convierte a las buenas costumbres, ama la castidad y llora sus errores, las mismas lágrimas de la penitencia son para el demonio una quemadura viva y así se hace venganza del autor de la seducción. Igualmente además, si alguien cambia del orgullo a la humildad, del lujo a la sobriedad, en todas estas ocasiones flagela y atormenta a los demonios que le habían inducido a esos errores. ¿Cuántos tormentos creen que no sufrirán de ver a alguien que siguiendo la palabra del Señor *vende todos sus bienes y los da a*

22. Esta creencia estaba muy extendida en toda la antigüedad cristiana. Por ejemplo, MINUCIO FÉLIX en *El Octavio 27, 2* escribe:

“Estos espíritus impuros, que son los demonios, como lo han demostrado los magos y los filósofos, se ocultan en las estatuas y en las imágenes consagradas y, por su influencia, adquieren la autoridad de un dios que se cree presente, inspirando a veces a los divinos, habitando en los templos, haciendo palpitar en algunas ocasiones las entrañas de las víctimas, dirigiendo el vuelo de las aves, presidiendo las suertes, prorrumpiendo en oráculos entretreídos con muchas mentiras. En efecto, se engañan y engañan, como quienes no saben la verdad con exactitud y la que conocen no la publican porque resultaría su perdición. Así nos precipitan del cielo a la tierra y nos apartan del Dios verdadero hacia los objetos materiales, perturban la vida, inquietan los sueños. Penetrando también en los cuerpos, como espíritus sutiles que son, ocasionan enfermedades, aterrorizan las almas, contorsionan los miembros, para obligar a los hombres a que los adoren, de manera que los sacien con el vapor y el humo de los altares o con las ofrendas de los animales y deshaciendo sus propios maleficios, aparenten haber hecho curaciones” (trad. de SANTOS DE DOMINGO, en *Minucio Félix. El Octavio*, Madrid, 1944, pp. 112-113 [Colección Excelsa, 11]).

los pobres (Mt 19, 21), toma su cruz y sigue a Cristo (Mt 16, 24)? (Hom. Núm. 27, 8).

Ahora bien, no sólo las virtudes del hombre significan una herida para el demonio, sino que existe para él un castigo todavía mayor que es la aplicación del convertido a la *lectio divina*:

Pero lo que supone para ellos todos los tormentos y todos los castigos, es ver que alguien se aplica a la palabra de Dios y profundiza mediante un estudio ardiente la ciencia de la Ley divina y los misterios de las Escrituras.²³ En eso consiste entonces su llama; arden en plena hoguera (*Hom. Núm. 27, 8*).

Con sano realismo y experiencia espiritual Orígenes plantea aquí otra distinción fundamental: es cierto que los demonios persiguen al cristiano para que permanezca esclavo en el Egipto de sus pecados, pero a la vez hay que reconocer que el hombre, haciendo uso de su libre albedrío, elige colaborar o no con las insinuaciones del espíritu del mal:

Porque ellos dominan a todos los que están aún en la ignorancia, pero se presentan incluso a menudo a los que han conocido a Dios y tratan de hacerles volver a las obras de la ignorancia. Ningún pecado se consume sin su colaboración. Cuando alguien comete adulterio, no está sin relación con un demonio; lo mismo cuando uno se deja dominar por una cólera excesiva o cuando roba los bienes de otro. Y el que, *difama a su prójimo en secreto (Sal 101 [100], 5)* y *el que pone escándalo al hijo de su madre (Rom 14, 13)*, no está sin relación con un demonio. También nosotros hemos de poner todo nuestro esfuerzo en no resucitar en nosotros a los primogénitos de los Egipcios y sus dioses, que el Señor golpeó y destruyó, dándoles la ocasión de obrar en nosotros obras de abominación ante Dios. Si nos mantenemos aleja-

23. Es decir, pasa de las obras al conocimiento (*gnosis*). Este texto ejemplifica bien la centralidad de la Escritura en el pensamiento de Orígenes y en la vida del cristiano. No en balde se atrevió a escribir: “[...] ¿de qué me sirve que Cristo tenga sujeto al mundo entero, posea las ciudades enemigas, si no vence también en mí a sus enemigos, si no destruye la ley que se encuentra en mis miembros, la cual lucha contra la ley de mi alma y me conduce en esclavitud, bajo la ley del pecado?” (ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis IX*, 3: SCH 7 bis, 1976, pp. 251-253).

dos, Dios, como ya hemos dicho, ha ejercido su venganza sobre todos los dioses de los Egipcios y por nuestra reforma y nuestra conversión los demonios son castigados (*Hom. Núm. 27, 8*).

A partir de este momento, comienza en la *Homilía* el comentario pormenorizado de las distintas estaciones del recorrido del desierto y su significación espiritual. Después de la lucha con el pecado, Orígenes introduce la lucha con las pasiones y la conquista de la *apatheia* o libertad espiritual, la cual se logra mediante el desapego que permite el recogimiento. Conviene hacer notar que al referirse a este tema el alejandrino hace uso del vocabulario helenístico, pero transpuesto en una concepción cristiana.

La partida de Ramsés, cuyo significado es agitación turbulenta o agitación de la polilla,²⁴ trae a colación una nueva presentación escatológica, al mencionar la doble concepción del éxodo: “ya sea que el alma al dejar este mundo se dirija hacia el siglo futuro, o sea que renuncie a los errores de la vida y se convierta al camino de la virtud y al conocimiento de Dios, parte de Ramsés” (*Hom. Núm. 27, 9*). Es decir, que tanto en un caso como en el otro, está de por medio el desapego a la agitación-turbación, pues: “todo lo que está en el mundo es víctima de la agitación, de la turbulencia y de la corrupción simbolizada por la polilla. El alma no debe permanecer allí, sino partir y venir a Sucot” (*Hom. Núm. 27, 9*).

Una buena y nueva muestra del realismo origeniano es el comentario que hace a las dos paradas siguientes. El desapego implica ne-

24. En *Homilías sobre el Éxodo* V, 2 leemos: “Si hay alguno que se prepara para marcharse de Egipto, si hay alguno que desea abandonar las obras oscuras de este mundo y las tinieblas de los errores, debe salir ante todo de Ramsés. Ramsés significa “erosión de la polilla”. Si, pues, quieres llegar a que el Señor sea tu guía y te preceda en la columna de nube (ver *Éx* 13, 21) y te siga la piedra que te ofrece un alimento espiritual y una bebida espiritual (ver *1 Cor* 10, 3-4), debes escaparte y salir de Ramsés y no guardar tesoros allí donde la polilla roe y los ladrones socavan y roban (ver *Mt* 6, 20). Esto es lo que dice claramente el Señor en los Evangelios: *Si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; después ven y sígueme* (*Mt* 19, 21). Esto es partir de Ramsés y seguir a Cristo” (trad. cit., pp. 95-96).

cesariamente por un lado hacerse peregrino y vigilar, lo que deduce del significado de Sucot: las tiendas.²⁵ Por esto afirma que “el primer progreso del alma es separarse de la agitación terrena y saber que le es preciso habitar en tiendas como un nómada y un viajero, a fin de estar, como un soldado bajo las armas, lista para apostarse al encuentro de los asaltantes, alerta y libre” (*Hom. Núm. 27, 9*). Ahora bien, esta peregrinación también implica por su parte trabajos y pruebas (se refiere al significado de Etam: desfiladeros), luchar nada menos que con el Diablo:

Dijimos que se trata aquí del progreso de las virtudes. Ahora bien, la virtud se adquiere sólo mediante los ejercicios y el trabajo, realiza sus pruebas menos en el éxito que en las dificultades. Se llega, pues, a un desfiladero. Ahora bien, es en los desfiladeros y en los lugares bajos donde se libra la batalla contra el Diablo y las potestades adversas. En un desfiladero, pues, hay que sostener una lucha atlética y librar batalla. Así, Abraham combatió en *el valle de las Salinas* (*Gn 14, 8*) contra los reyes bárbaros y obtuvo la victoria. Nuestro viajero, por lo tanto, ha descendido hacia los habitantes de las profundidades y de los lugares bajos, no para retrasarse en ellos, sino para obtener la victoria (*Hom. Núm. 27, 9*).

c. Práctica de una penitencia moderada

Al comentar la acampada del pueblo de Israel en Pi Hajiroth -nombre que significa aldeas-, Orígenes abre una nueva etapa para el alma que peregrina y lucha, caracterizada fundamentalmente por la discreción en la abstinencia. Nuevamente como sabio hombre de espíritu, el maestro alejandrino señala que en los comienzos de la vida espiritual todo exceso es malo y que el progreso espiritual, siendo por un lado continuo, a la vez no quema etapas:

25. “Veamos pues cuál es el lugar del campamento, al que se llega desde Ramsés. Llegaron -dice- a Sucot (*Éx 12, 37*). Los intérpretes de los nombres afirman que entre los hebreos Sucot significa “tiendas”. Por tanto, cuando abandonando Egipto, apartes de ti las polillas de toda corrupción y rechaces las excitaciones de los vicios, vivirás en tiendas. En efecto, habitamos en tiendas, de las que *no queremos ser despojados sino revestidos* (ver *2 Cor 5, 4*). El que vive en tiendas, disponible y sin equipajes, es el que corre hacia Dios” (ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo V, 2*; trad. cit., p. 96).

Todavía no hemos llegado a la Ciudad, aún no se ha alcanzado la perfección; pero en la espera nos apoderamos de las pequeñas localidades. El progreso consiste, en efecto, en pasar de las cosas pequeñas a las grandes. Llegamos pues al paso, es decir, a la entrada de una aldea, que representa la vida de abstinencia moderada. Es peligroso en efecto, en los comienzos, el exceso de abstinencia (*Hom. Núm. 27, 9*).

d. Se comienza a entrever los bienes futuros y a comprobar los progresos

Las dos narraciones bíblicas de la travesía por el desierto acercan el dato de que Pi Hajiroth estaba situado frente a Baal Sefón y Migdol (ver *Núm 33, 7; Éx 4, 2*). El significado de ambos nombres da paso a una nueva etapa, en la que es capital un nuevo elemento: el tema de la “atalaya”.²⁶ Al ir subiendo de lo pequeño a lo grande (Baal Sefón se traduce por subida al observatorio o a la torre), la esperanza comienza a contrarrestar los esfuerzos del camino, pues “se comienza, en efecto, a observar, a percibir la esperanza venidera y a medir la altura de los progresos; y se hace uno poco a poco más grande, siendo más alimentado por la esperanza que fatigado por los esfuerzos” (*Hom. Núm. 27, 9*). Esta esperanza se alimenta de la magnificencia (que es el significado de Migdol) de las cosas futuras que el alma comienza a entrever, sin por ello olvidar que todavía está en camino y aún no ha llegado a la perfección (*Hom. Núm. 27, 9*).

e. Las pruebas espirituales del alma

En esta nueva etapa se dan cita dos realidades aparentemente contradictorias: el saborear el gusto “amargo” de la vida espiritual por un lado, y el comienzo de las consolaciones espirituales por otro.

Orígenes parte de una constatación: la vida espiritual le resulta amarga al hombre carnal, que todavía añora los alimentos de Egipto.

26. Este tema de la *specula* o *ascensio speculae* que aquí trata Orígenes, también está presente en Plotino y tendrá su importancia en la obra de Gregorio de Nisa, para quien las cosas terrestres retroceden paulatinamente, en la medida en que los bienes divinos se tornan más cercanos.

El comentar el paso por medio del Mar Rojo y el campamento en las Aguas Amargas, le da ocasión para la afirmación de que el tiempo del progreso es simultáneamente el tiempo de los peligros, pero si seguimos al Señor será factible pasar adelante con pie enjuto:

¡Qué prueba tan dura la de pasar a través del mar, la de ver amontonarse las olas, la de oír la voz ingente de las olas en furia! Pues si sigues a Moisés, es decir, la Ley de Dios, *las aguas* formarán para ti *un muro a derecha y a izquierda* y hallarás un camino *seco en medio del mar* (Éx 14, 22) (Hom. Núm. 27, 10).

Después de hacer una nueva presentación escatológica, al decir que “en el viaje celestial del alma del que ya hemos hablado, puede ocurrir que también haya aguas, puede ocurrir que se encuentren olas; pues una parte de las aguas *está encima del cielo* (Gn 1, 7), y la otra *está bajo el cielo*” (Hom. Núm. 27, 10), Orígenes recuerda que en nuestro caso, que por ahora sólo tenemos que soportar las olas que *están bajo el cielo*, la perseverancia en la fe en Jesucristo, que da plenitud a la Ley y a los Profetas, es lo que nos puede salvar de morir ahogados, como les sucedió a los egipcios:

En cuanto a nosotros, en el momento de pasar el mar, incluso si nos vemos perseguidos por el Faraón y los Egipcios (ver Éx 14, 23), no temblamos, no tengamos temor ni espanto. Creamos solamente en *un solo y verdadero Dios y en su enviado Jesucristo* (Jn 17, 3). Si el pueblo, tal como se dice, creyó en Dios y en su servidor Moisés, nosotros creemos también de la misma manera en Moisés, es decir, en la Ley de Dios y en los Profetas. Sé firme y pronto verás *a los Egipcios yaciendo en la orilla del mar* (Éx 14, 30). Y cuando los veas *yaciendo, canta cantares al Señor*, alaba al que *ha arrojado en el mar caballo y carro* (Éx 15, 1) (Hom. Núm. 27, 10).

No deja de ser sugestiva la idea contenida en la última afirmación: solamente el que creyendo triunfa en la prueba puede entonar cánticos al Señor.²⁷

27. En *Homilias sobre el Éxodo VI*, 1 encontramos un nuevo significado al hecho de acompañar los cánticos con panderos en las manos:

No obstante el gusto amargo que el hombre carnal le encuentra a la vida espiritual, esta amargura también tiene otra acepción, digamos positiva. Orígenes recuerda que no es posible llegar a la Tierra Prometida sin pasar por la amargura, es decir, tenemos necesidad de la amargura de la prueba, no sólo porque aquella es propedéutica, sino porque a la vez permite la actuación en nuestras vidas de Cristo, Médico sabio de nuestras almas:

Del mismo modo que los médicos introducen en los remedios drogas amargas en previsión de la cura y salvación de los enfermos, así también el Médico de nuestras almas, en previsión de nuestra salvación, quiso que soportemos las amarguras de esta vida a través de pruebas varias, pues sabía que esta amargura terminaría procurando a nuestra alma la dulzura de la salvación. Contrariamente, los dulzores que halagan el cuerpo, como lo enseña el ejemplo del rico malo (*Lc 16, 19 ss.*), terminan amargamente en el infierno de los castigos. Tú sigues el camino de la virtud: no rehúses acampar en las Aguas Amargas. Saldrás de ellas como *los hijos de Israel (Hom. Núm. 27, 10)*.²⁸

“Leemos en las divinas Escrituras que se compusieron muchos cánticos. El primero de ellos es el que cantó el pueblo de Dios después de la victoria, una vez sumergidos los Egipcios y el Faraón. Ciertamente es costumbre de los santos, cuando el adversario es derrotado, ofrecer a Dios un himno de acción de gracias, como hombres que saben que la victoria obtenida no se debe a la virtud, sino a la gracia de Dios. Entonces, mientras cantan el himno, toman panderos en sus manos, como se nos dice de María, hermana de Moisés y de Aarón (ver *Éx 15, 20*).

“También tú, si has cruzado el mar Rojo, si ves que los Egipcios son sumergidos y anegados y que el Faraón es precipitado en el abismo, puedes cantar un himno a Dios, puedes lanzar tu grito de acción de gracias y decir: *Cantemos al Señor, pues se ha cubierto gloriosamente de gloria; caballo y jinete ha arrojado en el mar (Éx 15, 1)*. Dirás estas palabras mejor y más dignamente si tienes un pandero en tu mano, esto es, *si crucificas tu carne con sus vicios y concupiscencias (Gál 5, 24) y si mortificas tus miembros terrenos (Col 3, 5)*” (trad. cit., p. 105).

28. En *Homilias sobre el Éxodo VII, 1*, Orígenes hace otra interpretación espiritual de la amargura, refiriéndola no ya a la prueba sino a la interpretación literal de la Escritura. Estas aguas amargas son curadas gracias a la Sabiduría de Cristo que las dulcifica:

“Allí, en el lugar de la amargura, en el lugar de la sed y, lo que es más grave aún, de la sed en medio de abundantes aguas, allí Dios estableció para ellos preceptos y juicios (ver *Éx 15, 25*). ¿No había un lugar más digno, más apto, más fértil que este lugar de amargura? Además se añade: *le mostró el Señor una vara, la introdujo en el agua y el agua se volvió dulce (Éx 15, 25)*; es ciertamente admirable que Dios mostrase una vara a Moisés, que Moisés la introdujese en el agua y que el agua se volviese dulce. Como si Dios no pudiese volver dulce el agua sin ayuda de la vara. ¿O no conocía Moisés la vara, para que se la mostrase Dios?

El alma que no sucumbió en la tentación de las “aguas amargas”, comienza ahora a ser consolada por medio de las primeras consolaciones espirituales, que Orígenes ve representadas por las fuentes y las palmeras de Elim. Lo central aquí es lo que se afirma respecto al obrar de Dios en la “economía” de las almas: para llevarlas adelante en el camino espiritual utiliza la alternancia de trabajos y descansos. Dicho en palabras del alejandrino:

Ve qué lugares tan deliciosos te acogen, después de las amarguras y de las dificultades de las tentaciones. No habrías llegado a las palmeras si no hubieras soportado las pruebas amargas, no habrías llegado a la dulzura de las fuentes si no hubieras superado las tristezas y las dificultades. No es que éste sea el final del viaje y el acabamiento de todo, sino que Dios, que regula la economía de las almas, coloca en el curso mismo del viaje, en los intervalos de los trabajos, descansos, gracias a los cuales, reanimada y refrescada, el alma vuelve dispuesta a afrontar el resto de los trabajos (*Hom. Núm. 27, 11*).

La idea anterior descansa en uno de los significados de Elim, el descanso refrescante que simbolizan las fuentes y las palmeras en el desierto, pero Orígenes también consigna un segundo significado,

“Debemos ver en estas cosas la belleza del sentido interior. Yo creo que la Ley, si es interpretada literalmente, es muy amarga y es lo que representa Mará. ¿Qué hay, en efecto, tan amargo como que un niño tenga que recibir al octavo día la herida de la circuncisión (ver *Gn 17, 12*) y sufra ya en la tierna infancia el rigor de la espada? Bastante amarga, y muy amarga es la copa de esta Ley, tanto que el pueblo de Dios -no el que fue bautizado en Moisés, en el mar y en la nube (ver *1 Cor 10, 2*), sino el que fue bautizado en Espíritu y agua (ver *Mt 3, 11*)- no puede beber esta agua; no puede gustar de la amargura de la circuncisión, ni puede soportar la amargura de los sacrificios y la observancia del sábado. Pero si Dios muestra la vara que ha introducido en esta amargura para que se vuelva dulce el agua de la Ley, entonces puede beber de ella.

“¿Cuál es la vara que Dios muestra? Nos lo enseña Salomón cuando dice de la Sabiduría: *Ella es un árbol de vida para todos los que la abrazan (Prov 3, 18)*. Sí, pues, la vara de la Sabiduría de Cristo fuese introducida en la Ley y nos mostrasen cómo deben ser entendidos la circuncisión y el sábado, cómo se ha de observar la Ley de la lepra, cómo hacer el discernimiento entre lo puro y lo impuro, entonces se volvería dulce el agua de Mará, la amargura de la letra de la Ley sería convertida en la dulzura de la inteligencia espiritual y entonces podría beber el pueblo de Dios [...]” (trad. cit., pp. 123-124).

que es “careros”, lo que le permite hablar de los apóstoles. Estos últimos son como careros, pues son los conductores del rebaño de Cristo (se refiere específicamente a los Doce), pero también son a la vez como fuentes y palmeras, pues el Señor también eligió a otros setenta y dos discípulos. ¿A qué quiere llegar Orígenes con esto? Simplemente a afirmar que hubo otros apóstoles además de los Doce (*Hom. Núm. 27, 11*).²⁹ Más adelante tendremos ocasión de constatar que el alma que adelanta en el itinerario espiritual también es, en cierta medida, constituida apóstol, pues recibe el encargo de anunciar a los demás el obrar de Dios en la vida de los hombres (ver *Hom. Núm. 27, 12*).

En medio de estas primeras consolaciones espirituales que el alma comienza a recibir, es interesante la próxima acampada a orillas del mar demoníaco, es decir, el Mar Rojo o Mar de Cañas. Orígenes subraya el detalle de que a dicho mar se lo atraviesa una sola vez, por lo que en esta oportunidad sólo se lo contempla sin temer sus peligros, o sea, sus movimientos y sus tempestades (*Hom. Núm. 27, 11*). Si tenemos en cuenta que, a diferencia de la tradición cristiana de su tiempo, para Orígenes el cruce del Mar Rojo simboliza el bautismo y el inicio del itinerario espiritual, en esta ocasión podemos pensar que se está refiriendo a la irrepetibilidad del sacramento, pues ya el pueblo no se sumerge en las aguas turbulentas que una vez atravesó. Por otro lado también podemos detectar aquí la presencia de un moderado estoicismo o epicureísmo, cuya finalidad era alcanzar la *apatheia* completa... A esta se llegaba tras la lucha con el pecado y las pasiones; esta es la libertad espiritual alcanzada por medio del desapego fruto del recogimiento, como lo plantea Orígenes.

29. Dejamos de lado aquí, en razón de la brevedad, la cuestión de si en el desierto había setenta o setenta y dos palmeras. En esta *Homilía* el alejandrino escribe setenta y dos, pero en *Homilias sobre el Éxodo* VII, 3 se inclina por setenta solamente. Con respecto al número de discípulos, solamente aclaramos que en el texto de *Lucas* 10, 1.17 algunos manuscritos bíblicos en vez de setenta y dos discípulos dicen setenta. Este número es una posible alusión simbólica a la evangelización del mundo pagano, ya que tradicionalmente se hablaba de 72 (o 70) naciones en el mundo (las naciones enumeradas en *Gn* 10 son 70 según el texto hebreo, mientras que en la versión griega de los LXX se habla de 72).

f. El momento de las ilusiones espirituales

La llegada del alma al desierto de Sin, que significa a la vez “visión” y “tentación”, marca el inicio de esta etapa importante en la vida espiritual, que exige y da paso a un desarrollo particular del discernimiento de espíritus. Con gran realismo y experiencia, Orígenes subraya que hay visiones que no son más que tentaciones disfrazadas, pues el ángel del mal se transfigura en ángel de luz; de aquí la imperiosa necesidad de analizarlas con hondura.

El significado de Sin como visión hace referencia más bien a la palabra zarzal, recordando aquella zarza ardiente en la que el Señor se le apareció a Moisés en el desierto. El comentario de Orígenes al respecto es lacónico: “He aquí que ya la esperanza de los bienes verdaderos empieza a sonreírte” (*Hom. Núm. 27, 11*). Pero aunque esta fue la primera aparición del Señor a los hijos de Israel -y muy verdadera por cierto-, también existen falsas visiones, lo que deduce del otro significado de Sin como tentación, lo que abre paso necesariamente a la discreción de espíritus:

Porque en las visiones hay a menudo una tentación. A veces el ángel de iniquidad *se transfigura en ángel de luz* (2 Cor 11, 14). También hay que desconfiar y obrar con precaución, para discernir con ciencia la naturaleza de la visión, como hizo Josué, hijo de Navé, cuando tuvo una visión: sabiendo que encerraba una tentación, preguntó en seguida al ser que se le había aparecido: *¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?* (Jos 5, 13).³⁰ Por lo tanto, el alma que, en su pro-

30. ORÍGENES comenta este pasaje en *Homilías sobre Josué* VI, 2. La doctrina sobre el “discernimiento de espíritus” está muy presente en la espiritualidad del alejandrino. En el *Tratado sobre los principios* III, 2, 4, donde desarrolla largamente el tema, dice: “Comprobamos que los pensamientos que proceden de nuestro corazón se originan a veces en nosotros mismos, a veces son provocados por las potencias contrarias, otras, en fin, son enviados por Dios los santos ángeles. Esto pudiera parecer una fantasía, si no estuviese establecido por el testimonio de la Escritura” (SCH 268, 1980, p. 169).

Este es uno de los aspectos de la vida espiritual que Orígenes finamente elaboró y que, como tal, pasará a los Padres del desierto. En la mística de Evagrio Póntico desempeña un papel importante y la *Vida de San Antonio*, de Atanasio de Alejandría, le concede una amplia recepción (ver caps. 21 - 44).

greso, ha llegado al punto de tener el discernimiento de las visiones, probará que es *espiritual discerniéndolo todo* (1 Cor 2, 15). Por eso, entre los dones espirituales se cita como un don del Espíritu Santo *el discernimiento de los espíritus* (1 Cor 12, 10) (*Hom. Núm. 27, 11*).

A partir de este texto podríamos afirmar que la presencia del don de discernimiento en un alma avala su calidad espiritual.

g. La curación del alma y su ingreso en las sendas místicas

A partir de este momento, las etapas siguientes serán intérpretes de la destrucción de la concupiscencia en el alma y su posterior ingreso en el camino místico. En adelante Orígenes dejará claramente explicitado que la sanación del alma que se dará en las próximas etapas del desierto no es un fin en sí, sino un medio que la prepare para seguir asumiendo los trabajos del camino hasta el final (recordemos su idea básica del progreso espiritual continuo).

Al comentar la parada en Dofcá, cuyo nombre significa salud, el maestro alejandrino asegura que “cuando el alma se vuelve espiritual y empieza a recibir el discernimiento de las visiones celestiales, alcanza la salud” (*Hom. Núm. 27, 12*), es decir, el don de discernimiento es simultáneamente signo de adelantamiento espiritual y don que cura. En el alma sanada brota naturalmente el agradecimiento, por esto según Orígenes, prorrumpe en alabanzas a Cristo Médico que cura las enfermedades del alma, entre las que enumera la avaricia, el orgullo, la cólera, el temor, la inconstancia, la pusilanimidad y todo lo que se asemeje a esto. En este lugar de la *Homilía* encontramos sorprendentemente una tierna oración del autor, que vale la pena citar:

¿Cuándo, Señor Jesús, cuidarás de mí para todas estas enfermedades?
¿Cuándo me curarás para que diga: *Bendice alma mía al Señor, que cura todas tus enfermedades* (*Sal 103 [102] 1-3*), y para que pueda, también yo, cubrir etapa en Dofcá, que es la salud? (*Hom. Núm. 27, 12*).

Si tenemos en cuenta que las *Homilías sobre los Números* fueron pronunciadas de viva voz frente al público que lo escuchaba en Ce-

sarea de Palestina (aunque la versión escrita que conocemos haya sido posteriormente revisada por el predicador), entendemos mejor el buen recurso al que echa mano Orígenes en este momento de esta *Homilía*, que ya es bastante extensa:

Sería fastidioso ir de etapa en etapa y revelar en cada una de ellas lo que sugiere el estudio de los nombres; las cubriremos sin embargo en un breve recorrido, a fin de proporcionarles, no tanto un comentario completo, cuanto unas ocasiones de penetrar su sentido (*Hom. Núm. 27, 12*).

Otro tanto podríamos imitar nosotros en este estudio que ya es extenso...

La acampada en Alús -cuyo nombre significa trabajos- le da ocasión para afirmar que los trabajos suceden a la salud, don que Dios otorga como un medio y no como un fin: el alma es sanada para que en adelante siga cargando con los trabajos que vendrán, pero -note-se bien el agregado de Orígenes- con alegría y buen humor. Es difícil no recordar aquí, aunque el texto no lo explicita, la exhortación *estén siempre alegres* de Pablo a los *Filipenses* (4, 4) que, el alejandrino conocía muy bien...

Acampar en Refidim, que se traduce por alabanza del juicio, nos recuerda que quien triunfa de la tentación adquiere un juicio que merece alabanza.³¹ Este juicio es propio del alma discreta y espiritual,

31. ORÍGENES, en *Homilías sobre el Éxodo XI, 1*, escribe:

"Tú, si siempre vigilas y siempre estás armado y si sabes que militas en los campamentos del Señor, observa aquel mandamiento: *nadie que milita al servicio de Dios se mezcle con los negocios de este mundo, para poder agradar a aquel que lo ha enrolado* (2 *Tím* 2, 4), porque, si militas de tal modo que te mantienes libre de los negocios de este mundo y haces siempre guardia en los campamentos del Señor, también se dirá de ti que por la Palabra del Señor sales *del desierto de Sin* y llegas a *Refidim* (ver *Éx* 17, 1); "Sin" significa "tentación", "Refidim" significa "salud del juicio". Quien triunfa en la tentación, quien ha sido fortalecido en la prueba gracias a la tentación, este llega a la salud del juicio; en efecto, en el día del juicio será sano, y la salud estará con aquel que en la tentación no fue herido, como está escrito en el Apocalipsis: *Al que venza, yo le daré del árbol de la vida que está en el paraíso de mi Dios* (*Apoc* 2, 7). Llega a la salud del juicio el que *prepara bien sus palabras en el juicio* (ver *Sal* 112 [111], 5)" (trad. cit., pp. 185-186).

pues “el alma se vuelve digna de alabanza cuando juzga bien, cuando discierne bien, cuando *juzga espiritualmente todo y no es juzgada por nadie* (1 Cor 2, 15)” (Hom. Núm. 27, 12).

Hemos señalado anteriormente que Orígenes no se interesa por la ascensión al Monte Sinaí, sino que más bien pasa de largo, después de una breve acampada en esta montaña que está en el desierto. Esta estación le permite recordar que Dios no da su Ley a cualquiera, pues no la podría cumplir, sino al alma que ha adquirido por la superación de las pruebas anteriores un juicio recto. Este momento de la donación de la Ley es también para el alma “el momento en que empieza a ser capaz de recibir los secretos divinos y las visiones celestiales” (Hom. Núm. 27, 12). Conviene hacer notar que estas visiones de inteligencia de las que aquí habla Orígenes son diferentes de aquellas otras que eran tentaciones, recibidas anteriormente en el desierto de Sin.

Después de la estación en el Sinaí, el pueblo acampa en los Sepulcros de la Concupiscencia. Su significado es obvio: se vence la concupiscencia, que es extinguida, pero no por propia fuerza sino gracias a la muerte de Cristo; con esto, efectivamente, la *apatheia* ha llegado a la cima:

¿Qué son los Sepulcros de la Concupiscencia? Sin duda alguna el lugar donde son sepultadas y ahogadas las concupiscencias, donde todo deseo es apagado y donde *la carne no codicia más contra el espíritu* (Gál 5, 17), *mortificada por la muerte de Cristo* (Rom 7, 4) (Hom. Núm. 27, 12).

Es propiamente a partir de este momento que el alma curada de sus concupiscencias comienza a entrar por las sendas místicas. La estación en Jaserot (atrio acabado o bienaventuranza) pone de manifiesto que la muerte de las concupiscencias de la carne y la sanación del alma da paso a la bienaventuranza. ¿Cuál?... Orígenes sentenció simplemente: “dichosa es el alma que no es oprimida por ningún vicio carnal” (Hom. Núm. 27, 12).

Llegada a este nivel del progreso espiritual no es de extrañar que el alma acampe en Ritná o Parán, cuyos significados son visión consumada y rostro visible, respectivamente. Aquí Orígenes describe lo propio del alma que alcanzó la *apatheia* y lo hace en forma de pregunta:

¿Por qué el alma no iba a crecer hasta el punto de que, insensible a los dolores de la carne, tenga visiones consumadas, comprenda el perfecto significado de las cosas, conozca con más plenitud y profundidad las razones de la Encarnación del Verbo de Dios y las formas que reviste la economía de este misterio? (*Hom. Núm. 27, 12*).

h. Se alcanza la gnosis o conocimiento de las realidades divinas

Esta *gnosis* “consiste en el conocimiento de Dios y abarca la ciencia de las cosas divinas y humanas y sus causas” (ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de Mateo* XII, 5; texto citado por J. DANIELLOU en ob. cit., p. 369). Gracias a ella, el alma comprende lo relacionado con las criaturas espirituales y sus diversas moradas, los orígenes y los fines del destino del hombre. Lo propio de la *gnosis*, según el alejandrino, es constituir un conocimiento transformador que introduce en las realidades de las cuales es conocimiento. Queremos destacar que no deja de ser reveladora la unión entre conocimiento y vida que se da en su pensamiento.

Por medio de la *gnosis* el alma se aparta de las cosas terrenas y caducas y se introduce en el mundo inteligible. Un primer signo de que se ha llegado a ella es la facultad para distinguir entre lo que es eterno y lo que es pasajero, facultad que está simbolizada en el campamento en Rimmón Peres (corte elevado), “que es el lugar donde se hace una separación y una distinción entre las cosas nobles y celestiales y las cosas bajas y terrenas”. Orígenes aclara esto diciendo que

a medida que la inteligencia del alma va creciendo, va siendo dotada del conocimiento de las realidades de las cosas de arriba y del juicio para que sepa dividir lo eterno de lo temporal y separar lo transitorio de lo que dura para siempre (*Hom. Núm. 27, 12*).

El alma que llega a la *gnosis* es “blaqueada” o lavada en la próxima estación, Libná, nombre que se traduce por blancura. No solamente nosotros utilizamos actualmente esta expresión en sentido peyorativo para designar operaciones comerciales y de otro tipo de dudosa honestidad, sino que ya Orígenes captó que, incluso desde los textos

bíblicos, esta expresión se podría prestar a equívocos. Por eso aclaró que aquí no se trata de blanquear al alma como a los “sepulcros blanqueados” o las “paredes blanqueadas” que criticaban Jesús o los apóstoles (ver *Mt 23, 27*; *Hech 23, 3*), sino más bien que el alma es lavada como lo son los pecados por el Señor, hasta quedar blanca cual la nieve, según lo encontramos en *Isaías, Daniel* o algunos *Salmos*. Ahora bien, ¿qué es lo que blanquea o lava al alma que ha llegado a la *gnosis*? El alejandrino dirá que es el brillo de la Luz verdadera que la alumbra y que desciende de la claridad de la visiones celestiales de las que ya goza (*Hom. Núm. 27, 12*).

Al considerar que el alma llegó a la *apatheia* y a la *gnosis*, naturalmente se tiende a pensar que se terminó el camino..., pero no obstante haber alcanzado estas cimas, Orígenes subraya que el alma ni siquiera ahora escapa a las tentaciones, las cuales a partir de este momento le son dadas a modo de protección. Varias etapas designarán estas tentaciones laudables: por un lado ponen a prueba su paciencia; una vez que el alma ya está armada con tantas virtudes, se adelanta necesariamente al combate espiritual contra los principados, las dominaciones y las potestades del mundo.

El campamento en Rissá nos pone frente a lo que este nombre significa: la tentación visible o laudable. Con gran realismo y experiencia interior Orígenes asegura que, por muchos progresos que haya hecho el alma, no le son suprimidas las tentaciones, sino que por el contrario las mismas le son enviadas pedagógicamente como guarda y protección. Para disipar toda extrañeza al respecto, ilustra esta aseveración con un ejemplo gráfico común en su tiempo: la tentación es al alma como la sal a la carne, porque “en efecto, del mismo modo que la carne se echa a perder, sea cual sea su calidad, si no está bañada de sal, también el alma, si no es de alguna manera sazonada por tentaciones continuas, se disuelve en seguida y se relaja” (*Hom. Núm. 27, 12*).

En la estación en Macelat (nombre que significa principado o vara), Orígenes encuentra una idea de poder o de dominio con doble significado: el alma a esta altura del camino espiritual ha progresado tanto que domina (imagen del cetro) por un lado el cuerpo y por otro la naturaleza o el mundo entero. Este doble poder lo ilustra con

la frase paulina de *Gál 6, 14*: *El mundo está crucificado para mí y yo para el mundo* (ver *Hom. Núm. 27, 12*).

Acampar en el Monte Séfer (que significa toque de trompetas) nos recuerda que la vida espiritual, aunque se haya llegado a la *apatheia*, es a la vez dinámica, activa. Partiendo del hecho de que la trompeta es el instrumento con el que suele darse la señal para la guerra, Orígenes sostiene que “cuando el alma se siente adornada de tantas bellas virtudes, debe tomar la ofensiva en la guerra que sostiene *contra los principados y potestades y contra los príncipes de este mundo* (*Ef 6, 12*)”; pero no sólo esto, sino que también se siente obligada a cornetear (nótese el verbo) la palabra de Dios de dos maneras: mediante la trompeta de la predicación y mediante la doctrina. Este “corneteo” no responde solamente a la responsabilidad individual del alma, sino que tiene también una dimensión diríamos eclesial: “hacer que quien lo oye se prepare para la guerra” (*Hom. Núm. 27, 12*). Aquí podemos también apuntar que el progreso espiritual del cristiano no es un caminar en solitario, sino que involucra a todo el pueblo de Dios que, en el que camina, progresa o retrocede.

La próxima estación en Jaradá (cuyo significado es hecho capaz) aporta un elemento nuevo propio del pensamiento origeniano. El alma que “cornetea” la palabra de Dios es capacitada (recibe la aptitud) para el apostolado, es decir, somos hechos capaces de ser los ministros del Nuevo Testamento (*Hom. Núm. 27, 12*). Para entender la peculiaridad de Orígenes al respecto conviene tener en cuenta que, para él, lo espiritual no tiene por fin último la contemplación, sino que Dios regala al alma con sus luces y su fuerza para que, en su nombre, emprenda los grandes combates que son los del apostolado. El mismo combate contra las potestades es también una participación en la Redención, ya sea que lo realicen los mártires o lo lleven a cabo los ascetas.

“El que tiende a la contemplación contempla el principio de las cosas o más bien refiere todo *al que era en el principio* (*Jn 1, 1*) y en ningún momento se aparta de ese principio” (*Hom. Núm. 27, 12*) escribe Orígenes al comentar la parada en Maqhelot, con lo que quiere indicar que el alma contemplativa jamás se aparta de Cristo,

principio de todo, quien no sólo le concede la gracia para el camino espiritual, sino que da sentido y explicación a todas las cosas.

Una última estación en esta etapa nos vuelve a recordar la dimensión eclesial del camino espiritual, además de que es buena muestra de la propia experiencia de Orígenes. Acampar en Tájat, nombre que tiene el doble significado de la confirmación o la paciencia, nos habla del servicio a los demás que es propio de toda alma contemplativa, así como fue la nota distintiva del Señor Jesús. Ahora bien, este servicio tiene su lado “penoso”, es decir, implica por un lado sufrimiento real y, por otro, que sea asumido por medio de la virtud de la paciencia. En palabras de Orígenes:

Quien quiere ser útil a los demás debe sufrir mucho y sobrellevar todo con paciencia, como lo prueba lo que se dijo de Pablo: *Yo le mostraré todo lo que tiene que sufrir por mi nombre (Hech 9, 16) (Hom. Núm. 27, 12).*

i. Las últimas cimas de la vida contemplativa

La estación del pueblo de Israel en Táraj, nombre que significa contemplación de estupor, marca el inicio de la última etapa del largo camino purificativo que ha ido recorriendo el alma desde que salió del Egipto del pecado. Esta contemplación de estupor se refiere al “éxtasis” origeniano, que él explica diciendo que “se produce cuando el alma queda atónita en la admiración de algún objeto. Este estado, llamado contemplación de estupor, se produce, pues, cuando la inteligencia se queda estupefacta por el conocimiento de objetos grandes y admirables” (*Hom. Núm. 27, 12*). Para entender lo implicado conviene hacer notar que la experiencia del “éxtasis” que Orígenes describe aquí, hace referencia más a la admiración que surge en el alma ante un acontecimiento inesperado, que a una experiencia de carácter “extático”. Por otro lado no debemos olvidar que en el siglo III existía cierta desconfianza -debido a los excesos del montanismo- hacia las manifestaciones extáticas dudosas. Pero más decisivo es el hecho de que la mística de Orígenes está orientada primordialmente hacia la contemplación intelectual, que hacia la transforma-

ción del alma por el amor y la experiencia de la presencia de Dios, tal como más adelante la describirá Gregorio de Nisa. Al menos la descripción origeniana se detiene en el dominio de la *gnosis*.

Cuando se habla de éxtasis, generalmente se tiende a pensar en un estado cuasi etéreo, desconectado de la realidad. Las próximas estaciones del desierto que Orígenes comenta nos indican precisamente lo contrario. Es sumamente significativo que a continuación de la contemplación de estupor, la acampada en Mitcá -que quiere decir muerte nueva- nos remita al corazón del Misterio Pascual. Estamos llamados a una nueva muerte, que no es otra que morir con Cristo, ser sepultados para revivir con él (*Hom. Núm. 27, 12*). Es decir, el alma contemplativa lejos de desentenderse, sigue compartiendo y completando la pasión del Señor, por ella misma y por el bien de la Iglesia. Otros místicos posteriores subrayarán también este aspecto; por ejemplo, para Gregorio de Nisa, la mayor alegría de quien ha escalado las altas cumbres de la mística es compartir la pasión de Cristo,³² y otro tanto asegura Teresa de Ávila en sus últimas *Moradas*.³³ Pero para esto último es necesaria la virtud y la fuerza de la paciencia que sugiere llegar a Jasmoná, cuyo significado es el (o los) hueso (s) [ver *Hom. Núm. 27, 12*].

32. En la *Enseñanza sobre la vida cristiana* 96, escribe: "Y cuando el alma ha recibido la gracia del Espíritu y se ha adherido al Señor hecha un sólo espíritu con Él, cumple con facilidad las obras de la virtud, que le es ya familiar, y ni siquiera tiene que luchar contra el enemigo por encontrarse más fuerte que sus maquinaciones. Y lo que es más grande que todo esto: toma sobre sí misma los padecimientos del Salvador, y se deleita en ellos más que se deleitan los amadores de esta vida en las muestras de honor, gloria y dominio que reciben de los hombres" (trad. de LUCAS MATEO SECO en *Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana*, Madrid, 1992, pp. 123-124 [Biblioteca de Patrística, 18]).

33. En sus *Moradas* VII, 3, 4, dice: "Lo que más me espanta de todo, es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de Nuestro Señor; ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos... Su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado" (SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas II*, Madrid, 1954, p. 484 [BAC 120]).

Sabemos por la Escritura que el Adversario no duerme ni reposa y no solamente ataca a los principiantes, sino también a los adelantados. Con sano realismo Orígenes apunta que Moserot –el que rechaza– recuerda que aquí el alma sigue siendo asediada por el demonio y debe rechazar “las malas sugerencias que el espíritu del mal presenta a sus pensamientos” (*Hom. Núm. 27, 12*). ¿Qué hacer frente a estas malas sugerencias o, como las ha llamado la tradición monástica, *logismoi*? Orígenes, cual sabio director de espíritus, aconseja dos cosas: conservar el puesto alcanzado y rechazar al adversario, por temor a que encuentre sitio en nuestro corazón...

Nunca abandona Orígenes una nota característica de su pensamiento como es la centralidad de la palabra de Dios. Esta no solamente está presente en los inicios del itinerario espiritual, sino que también tiene su importancia capital en estas altas cimas de la vida contemplativa. Así el acampar en Bene Yaacán, que significa fuentes o filtraciones, le da la oportunidad de señalar la utilidad insoslayable que la palabra tiene para el alma que ha llegado hasta aquí: “el alma bebe en las fuentes de las palabras divinas hasta filtrarlas bebiéndolas” (*Hom. Núm. 27, 12*). Este filtrar la palabra significa no desechar ninguno de sus mandamientos, ni descuidar con la inteligencia ninguno de sus mínimos detalles.

Llama la atención en este estadio de la travesía espiritual que, incluso después de haber alcanzado el conocimiento de las realidades divinas, el alma sigue acompañada por las tentaciones. Por eso, al acampar en Galgal –que se traduce por tentación o estrechamiento–, la tentación que asedia al alma se le convierte a la vez en fuerza y en muralla, pues sazona la virtud, la embellece y la completa. Al afirmar que “en el progreso hacia la virtud, frecuentemente se cubren diversas etapas en medio de las tentaciones” (*Hom. Núm. 27, 12*), nuevamente subyace la idea del progreso espiritual continuo, donde la tentación sirve para aquilatar más aún la virtud lograda.

Quien acepta y supera el “condimento” de las tentaciones, acampa en Yotbatá, que se traduce por bienes, pues “sólo se alcanzarán los bienes después de las pruebas de las tentaciones” (*Hom. Núm. 27, 12*).

Incluso si el alma llega a recibir estos bienes, también de ellos debe desprenderse (desapegarse) y pasar a otros mayores, “hasta que

se llegue al Bien en el cual se debe permanecer siempre” (*Hom. Núm. 27, 12*). Esto significa hacer parada en Abroná, que quiere decir paso. Acá debemos notar la reaparición del tema de la búsqueda de Dios, el único Bien que es nuestra meta y nos sacia.

Necesariamente el alma que ha ido creciendo puede parar en Esyón Guéber, que se traduce por consejos de hombre. Al recorrer provechosamente el camino espiritual, el alma deja de ser niño para los pensamientos y comienza a pensar como hombre maduro, con lo que podrá en adelante dar consejos de gran valor que se asemejan al agua profunda (ver *Prov 20, 5; Hom. Núm. 27, 12*). Una vez más se pone de manifiesto la dimensión social o eclesial del crecimiento en el espíritu.

Fiel a su pensamiento sobre el progreso espiritual continuo, para Orígenes el hombre crecido que ya goza de consejos juiciosos, necesita ser nuevamente sazonado por medio de las tentaciones (representadas por la vuelta a Sin), pues “no es bueno hacer este viaje en otras condiciones” (*Hom. Núm. 27, 12*). Para ilustrar esta constante de su pensamiento acude al ejemplo del orfebre quien, para lograr una vasija útil y de bellas formas, la acerca al fuego con frecuencia, la trabaja con el martillo y la lima a menudo.

A estas tentaciones sucede una santa fertilidad, simbolizada por el campamento en Phramcadés. Lo interesante aquí es que el alma ve de dónde viene y hacia dónde va, es decir, es consciente de las alternancias del camino y, en cierto sentido, preside su propio itinerario (*Hom. Núm. 27, 12*).

Sigue a esta estación una parada en el monte Hor, que quiere decir montaños, lo que nos pone frente a otro tema importante en la mística origeniana: el tema de las subidas espirituales.³⁴ Aquí el alma

34. Conviene tener en cuenta que, para Orígenes, toda subida que relata la Escritura es un símbolo del progreso espiritual del alma (de la misma manera como toda bajada representa -espiritualmente hablando- un volver hacia atrás). Aunque en esta *Homilía* es donde el alejandrino aprovecha al máximo esta idea, será la subida de Jesús al Tabor con sus tres discípulos predilectos la que constituya el símbolo, en la luz, del más alto conocimiento de Dios en esta vida, de la contemplación. Por esto será necesario subir esta montaña para contemplar allí la divinidad de Jesús, el *Logos* de

se acerca a la montaña de Dios para habitar siempre con él y volverse “maciza”, es decir, espiritual (*Hom. Núm. 27, 12*).

La próxima parada en Salmoná (sombra de la porción) introduce un elemento nuevo. Aquí el alma es protegida de todos los calores de las tentaciones -que hasta el final no dejarán de cercarla- por la cobertura de la sombra de Cristo y del Espíritu Santo (*Hom. Núm. 27, 12*). Es iluminador reparar en los dos textos bíblicos que emplea el maestro alejandrino para apoyar su pensamiento: por un lado el de *Lam 4, 20: El aliento de nuestra boca, Cristo el Señor, a quien dijimos: viviremos a su sombra entre las naciones;*³⁵ y por otro el de *Lc 1, 35* que el ángel dijo a María: *El Espíritu del Señor te cubrirá con su sombra.*³⁶

Dios, a través de su humanidad transfigurada. También esto es expresión de la omnipresente ley del progreso espiritual en el pensamiento origeniano, además de la realidad de que para él la transfiguración es como una manifestación en plenitud del misterio de la encarnación del Verbo:

“Se hizo, pues, carne y, hecho carne, puso su tienda entre nosotros (*Jn 1, 14*), y no estuvo fuera de nosotros. Sin embargo, puesta su tienda y estando entre nosotros, no conservó su primera forma; pero, levantándonos al espiritual monte elevado, nos mostró su forma gloriosa y la brillantez de sus vestiduras. Y no sólo de sí mismo, sino también de la ley espiritual, que es Moisés, aparecido glorioso junto con Jesús; y nos mostró también toda profecía, que no murió después de su encarnación, sino que fue levantada al cielo, de lo que fue símbolo Elías (ver *Mt 17, 1-3*). Ahora bien, el que esto contemplara pudo decir: *Vimos su gloria, una gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad (Jn 1, 14)*” (ORÍGENES, *Contra Celso* VI, 68; trad. cit., pp. 448-449).

35. Este texto de Jeremías es particularmente apreciado por ORÍGENES. Ver, por ejemplo: *Comentario al Cantar de los Cantares* III; *Homilias sobre Josué* VIII, 4; *Tratado sobre los principios* IV, 3, 13.

36. Este tema de la “sombra” lo desarrolla ORÍGENES con más detenimiento en el *Comentario al Cantar de los Cantares* III (cuando comenta el versículo 2, 3: [...] *a su sombra deseé estar y me senté...*):

“La esposa, pues, desea sentarse a la sombra de este manzano, esto es, la Iglesia, como dijimos, bajo la protección del Hijo de Dios, o bien el alma que rehuye todas las demás doctrinas y se abraza exclusivamente al único Verbo de Dios, cuyo dulce fruto conserva en la boca, a saber, meditando sin cesar la ley de Dios y rumiándola siempre como animal puro [los judíos colocaban a los rumiantes -que para Orígenes representan al que estudia y medita continuamente la ley de Dios- entre los animales puros]. Sin embargo, por lo que se refiere a esta sombra bajo la cual la Iglesia dice que deseó sentarse, no creo fuera de lugar el citar aquí lo que hemos podido encontrar en las sagradas Escrituras, con el fin de conocer de manera más digna y más excelente qué sombra es esa del manzano. Dice Jeremías en sus *Lamentaciones: El espíritu de*

El alma que ha progresado hasta aquí, **no solamente** está adornada por la discreción o discernimiento de espíritus, sino que ahora recibe el don de la discreción en la revelación a otros de los misterios. Esto significa la parada en Punón, que se puede traducir por sobriedad de la boca, pues:

Quien haya podido contemplar el misterio de Cristo y del Espíritu Santo, y quien haya visto u oído *lo que no está permitido a los hombres decir* (2 Cor 12, 4), deberá tener la sobriedad de boca y saber a quién, cuándo y cómo hay que hablar de los misterios divinos (*Hom. Núm. 27, 12*).

Esta discreción en el hablar nos recuerda la distinción origeniana de los fieles en simples y perfectos: se impone la prudencia porque no todos están preparados lo que no equivale a afirmar que no estén llamados- para entender la revelación de las cosas divinas.

Ya casi al final de esta larga *Homilía*, es elocuente encontrar un gesto de humildad personal del autor y una muestra de su profundo respeto a la Sagrada Escritura en la acampada en Obot. Orígenes, al reconocer que no ha encontrado ninguna interpretación de este nombre, se cuida bien de inventarlo, pero a la vez no duda de que, como la Escritura está inspirada en toda su extensión, también en esta etapa existe continuidad de progreso espiritual (*Hom. Núm. 27, 12*).

La próxima estación en Gai, que se traduce por abismo, nos presenta un detalle bíblico un poco curioso. Según Orígenes, por medio

nuestro rostro, Cristo el Señor, fue apresado en nuestras corrupciones: a él habíamos dicho: A tu sombra viviremos entre los gentiles (Lam 4, 20). ¿Estás viendo, pues, cómo el profeta, movido por el Espíritu Santo, dice que la sombra de Cristo presta vida a los gentiles? ¿Y cómo su sombra no va a darnos vida a nosotros, cuando en la concepción de su cuerpo se dijo a María: El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra (Lc 1, 35)? Por lo tanto, si en la concepción de su cuerpo actuó la sombra del Altísimo, es la razón que la sombra de Cristo dé vida a los gentiles (ver Lam 4, 20), y razón tiene su esposa, la Iglesia, para desear sentarse bajo la sombra del manzano, con la indudable finalidad de participar de la vida que hay a su sombra. En cambio, la sombra de los restantes árboles del bosque es tal que quien se sienta bajo ella parece estar sentado en región y sombra de muerte (ver Mt 4, 16)" (trad. cit., pp. 202-203).

de estos caminos que ha ido recorriendo, el alma se acerca al seno de Abraham, pues quiere reposar en él como lo hacía el pobre Lázaro (*Hom. Núm. 27, 12*). La mención del abismo está sacada del texto de *Lc 16, 26*, donde el mismo patriarca le dice al rico que *entre ustedes y nosotros se interpone un gran abismo*. Si tenemos en cuenta que el sentido de la expresión bíblica “estar en el seno de alguien” significa sentarse a su lado, podemos inferir que el maestro alejandrino está señalando aquí la cercanía del alma con Dios al atravesar, en cierto sentido, el abismo que nos separa por medio del itinerario espiritual recorrido.

Hasta este momento el alma ha sido acompañada por tentaciones de diferente tipo: deseos de volver a Egipto, visiones sospechosas, *logismoi*, etc. y con la ayuda de la fuerza de Cristo las ha ido superando e, incluso, volviéndolas a su favor. No obstante, todavía le queda por afrontar un tipo nuevo de tentaciones bastante sutiles (previstas por la Providencia divina en la “economía” de las almas), las cuales encontrará precisamente en aquello que, por otro lado, le sirve de soporte y compañía en el camino: la Sagrada Escritura. A esto se refiere la acampada en Dibón Gad, que significa colmena de tentaciones:

¡Oh habilidad maravillosa de la divina Providencia! El viajero embarcado en este viaje hacia el cielo, se aproxima a la perfección suprema y, sin embargo, lejos de faltarle ya las tentaciones, yo las encuentro de una nueva clase: la colmena de las tentaciones (*Hom. Núm. 27, 12*).

Así como los productos de la abeja -animal útil- son curativos, igualmente lo son en sentido verdadero las palabras de otras abejas, es decir, de los profetas, de los apóstoles y de los demás hagiógrafos contenidas en los Libros Sagrados; por esto el ciclo completo de las Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento) es llamado por Orígenes una colmena. Ahora bien, los que tienden a la perfección y se acercan a las Escrituras pueden ser asaltados por varias tentaciones, productos de una mala interpretación del texto sagrado. ¿Cuáles son estas tentaciones?

Orígenes señala dos tentaciones posibles frente al Antiguo Testamento y dos frente al Nuevo. Ante el Antiguo, una primera tentación

sería la de adoptar la interpretación literal propia de los judíos y marcionitas y en creer que el demiurgo, distinto del Dios bueno, puede condenar arbitrariamente a las naciones a caer en la idolatría (detrás de esto subyace el pensamiento origeniano de que el cristiano perfecto es el que trasciende la letra y busca el sentido espiritual de las Escrituras). La segunda sería creer que el Dios de Israel cuida a los dioses paganos. Las tentaciones que se le pueden presentar al alma al acercarse al Nuevo Testamento, el maestro alejandrino las ve también resumidas en dos: por un lado considerar a Cristo como puro hombre y, por otro, aceptar la tesis marcionita de la existencia de un Dios malévolo. Como se ve claramente, Orígenes hace referencia aquí a diversos errores exegéticos de su tiempo; pero, no obstante el peligro de tropezar con algunos escollos al frecuentar la Escritura, el autor afirma que “es preciso que todo santo venga a ella para que se sepa de este modo también a qué grado de perfección y de piedad ha llegado su noción de Dios” (*Hom. Núm. 27, 12*).

Ya hemos visto unas estaciones atrás cómo el alma debía pasar de los bienes menores, con el deseo de llegar a poseer un día el Bien por excelencia en el que permanecer para siempre. La llegada a Almón Diblatáyin, que se traduce por desprecio de los higos, inaugura una nota más en este camino, pues ahora “se desprecian y se desdennan completamente los bienes de la tierra”. Con gran realismo Orígenes subraya que este desapego total es condición *sine qua non* para acceder a lo superior, pues “si no se desprecia y desdena lo que parece agradable en la tierra, no se puede pasar a las realidades celestiales” (*Hom. Núm. 27, 12*).

La última estación de este largo recorrido por el desierto es el campamento en Abarim frente al Nebó, nombres que se traducen por el paso y separación respectivamente. El alma que ya ha recorrido en sentido ascendente las cuarenta y dos estaciones del desierto, en sentido inverso a las cuarenta y dos generaciones por las que el Verbo de Dios se encarnó en la tierra, ya es arrebatada fuera del mundo, según Orígenes:

Cuando el alma ha viajado a través de estas virtudes y ha alcanzado la cima de la perfección, pasa fuera de este siglo y se separa de él: como está escrito de Henoc: *Y ya no se le hallaba porque Dios le había llevado (Gn 5, 24) (Hom. Núm. 27, 12)*.

Pero, ¿qué significa este arrebató, de qué clase es? Evidentemente no es un arrebató físico, pues todavía sigue viviendo, sino que es más bien un arrebató de tipo espiritual, al modo del apóstol Pablo que afirmaba *no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí (Gál 2, 20)*:

Aunque un hombre de esa clase aparezca todavía presente en el siglo y habitando en la carne, sin embargo ya no se lo hallará. ¿Dónde no se lo halla ya? En los actos del mundo, en las realidades carnales, en los entretenimientos vanos, ahí es donde no se lo halla. Porque Dios *lo ha llevado* lejos de todo eso, y lo ha puesto en un país de virtudes (*Hom. Núm. 27, 12*).

III.III. La unión perfecta

Orígenes termina el comentario de las estaciones en el desierto retomando el tema de la purificación final que se dará una vez que salgamos de este mundo, al atravesar el río que nos separa del Paraíso. El final que perseguimos en todo este largo recorrido espiritual, según el maestro alejandrino, es triple: llegar al bautismo de fuego, aproximarnos al manantial de la Sabiduría y ser llenados de la ciencia divina, pero el efecto es único: merecer entrar, ya purificados, en la Tierra Prometida. Dicho con sus palabras:

La última etapa está *al oeste de Moab, cerca del Jordán (Núm 33, 48; 22, 1)*. Porque todo este recorrido tiene por fin llegar al Río de Dios, acercarnos a las corrientes de la Sabiduría, para que seamos inundados de la ciencia divina; y que así, purificados en todo, merezcamos entrar en la Tierra Prometida (*Hom. Núm. 27, 12*).

O sea, llegar a la unión con Dios, consecuencia de la unión con el *Logos*. Como hemos dejado constancia antes, Orígenes considera que existe una purificación en el fuego previamente a la entrada a la gloria.

La tercera gran etapa del itinerario espiritual del cristiano, la unión perfecta con el Verbo, el alejandrino la ve simbolizada por el *Cantar de los Cantares*, tema que aborda en el comentario que hizo a este libro bíblico. También en el desarrollo que hace en esta obra encontramos la ley del progreso espiritual que acompaña al alma no sólo en el camino de esta vida -con su alternancia de gracias y tenta-

ciones-, sino también más allá de su entrada en la gloria, cuando sin fin vaya creciendo en el conocimiento y el gozo de su Señor.

Orígenes concluye su larga *Homilía XXVII sobre el libro de los Números* con una exhortación final, que incluye una actitud de humildad al dejar el resto del comentario “a la sagacidad y a la meditación de los sabios”, y una oración de deseo con respecto a sus oyentes, que queremos hacer nuestra:

Porque Dios es Espíritu (2 Cor 3, 17), sopla donde quiere (Jn 3, 8). Nosotros deseamos que sople también sobre ustedes; que puedan descubrir mejores y más altos pensamientos en las palabras del Señor, mientras viajan a través de estos países que hemos descrito en la débil medida de nuestros medios; y que también nosotros podamos avanzar con ustedes por este camino elevado y sublime, bajo la dirección de Nuestro Señor Jesucristo que es el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14, 6), hasta que lleguemos al Padre cuando haya entregado el Reino a Dios Padre y le haya sometido todo principado y toda potestad (1 Cor 15, 24). A Él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén (1 Ped 5, 11) (Hom. Núm. 27, 13).

Roberto Peña

**PARA UNA LECTURA “ECUMÉNICA”
DE LA HISTORIA DE LAS IGLESIAS ORIENTALES SE-
PARADAS DESPUÉS DEL CONCILIO ECUMÉNICO DE
FLORENCIA (AÑO 1439)**

*Para que todos sean católicos
no es necesario que todos sean latinos
Benedicto XIV*

Cuando buscamos informaciones históricas de la vida eclesial, sacramental, misionera, espiritual de las Iglesias Orientales separadas, desde la formal separación de las Iglesias Bizantinas de la sede de Pedro, ocurrida en Constantinopla en el año 1054¹ y más aún después del Concilio ecuménico de Florencia (año 1439)², los datos de las mismas se hacen cada vez más pobres y limitados hasta prácticamente desaparecer de los manuales de Historia de la Iglesia³ que nos sirven para consultarlos. Lamentablemente los manuales y estudios que se refieren a la Iglesia Universal, se limitan a la Iglesia Católica-Latina, ignorando a las Iglesias Católicas orientales y, aún peor, a la historia de las Iglesias Ortodoxas;⁴ aunque no gocen de plena comunión en la caridad con la sede de Pedro, son partes de la única Iglesia del Señor. Así en los manuales aparece que la verdadera Iglesia es la Católica pero de “rito latino”. Por suerte los documentos del Vaticano II⁵ les conceden a las Iglesias separadas el lugar indicado que ocupan y, además, el actual Romano Pontífice busca continuamente

1. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Firenze, 1964, p. 6-7; DVORNIK, K., *Gli slavi nella storia e nella civiltà europea*, Bari, 1968.

2. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Firenze, 1964, p. 101.

3. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, vol. III-IV, Barcelona, 1981.

4. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*. Fueron consultados otros manuales de Historia de la Iglesia, donde el estudiante o el estudioso encontrará muy pocas informaciones sobre las Iglesias ortodoxas separadas.

5. *Orientalium Ecclesiarum y Unitatis redintegratio*, BAC, 1975. Consultar los documentos del Magisterio de Juan Pablo II.

hacer una nueva lectura ecuménica de las Iglesias que constituyen la sola Iglesia, Santa, Católica y Apostólica.⁶

Antes del Concilio de Florencia

Hasta el concilio de Florencia el pulmón eclesial oriental (bizantino y otras Iglesias orientales), se encontraban en su plena riqueza teológica, espiritual, misionera de unidad en la catolicidad, aunque entre Roma (latinos) y Constantinopla (bizantinos) las relaciones fraternas durante el primer milenio no estuvieron en su mejor momento.⁷ Después de la nefasta ruptura en el año 1054,⁸ a partir de entonces, la mayoría de las Iglesias de rito bizantino mantuvieron sus relaciones con Roma en una actitud de alejamiento o enfrentamiento eclesial.⁹ Fueron varios los factores que afectaron la comunión eclesial entre Roma y Constantinopla: argumentos teológicos, políticos, humanos que han pecado contra la unidad con la sede de Pedro.¹⁰ Además de las difíciles relaciones eclesiales y políticas con la Europa latina, los cristianos orientales soportaban fuertes persecuciones, producidas por la avanzada de los ejércitos de los musulmanes en los territorios bizantinos y en los eslavos la presencia de los

6. JUAN PABLO II, carta encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (que todos sea uno), 1995.

7. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, vol. I-II, Barcelona, 1980. Durante el primer milenio del cristianismo la unidad visible de la Iglesia, aunque tuvo sus momentos difíciles, era generalizado el concepto teológico de que la Iglesia del Señor era Una y se combatía a los heréticos y cismáticos que atacaban la unidad eclesial.

8. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Firenze, 1964, y ALBERIGO, G., *Decisioni dei concili ecumenici*, Torino, 1978, pp. 474-475; OSTROGORSKY, G., *Storia dell'Imperio bizantino*, Torino, 1975; HEFELE, J., *Histoire des Conciles*, Tome VII-2, Paris, 1916, pp. 951-1046.

9. FLICHE, MARTÍN, *Historia de la Iglesia*, vol. XXX, Iglesias Orientales Separadas. Valencia, 1978; PALMIERI, A., *Le divergenze dogmatiche, disciplinari e liturgiche tra le due chiese in Bessarione*, XXIX, 1932, pp. 145-53.

10. JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1926, 35, voll.5; PERICOLINI, R., *Oriente cristiano*, Roma, 1977.

tártaros, mongoles que no fueron más misericordiosos que los árabes musulmanes.¹¹

La situación en el Oriente cristiano se complica aún más durante la mitad del siglo XV cuando, ante un imperio agonizante con los turcos en la puerta de la capital, la corte bizantina buscó el último desesperado apoyo de los occidentales latinos, esperando ayuda a través de una unión eclesial.¹² Estando así las tratativas entre los latinos y bizantinos se llegó a un diálogo teológico en el concilio ecuménico de Florencia (año 1439)¹³ para firmar la paz eclesial entre latinos y orientales, con la esperanza de una ayuda militar para alejar al turbante turco que se encontraba a la puerta santa de la capital del Imperio bizantino.

En verdad se reveló que durante las discusiones en las sesiones del Concilio, apareció más el humanismo cultural de los bizantinos que la búsqueda sincera de la unidad en la caridad.¹⁴ Los latinos apreciaron el pensamiento griego de Platón, de los escolásticos, etc., pero en el campo eclesiástico los resultados formales resultaron letra muerta.¹⁵ La bula papal *Laetentur coeli* que admite como optativo para las Iglesias el "Filioque" latino, aclara los puntos del primado del Romano Pontífice en la Iglesia Universal, también el sentido del fuego en el purgatorio, etc.¹⁶ Aunque la bula fue firmada por el emperador bizantino y los obispos reunidos en el Concilio,¹⁷ fue rechazada por algunos obispos orientales y por monjes y fieles en la ciudad de Constantinopla a instigación del Metropolitano de Éfeso, Marco Eugénico.¹⁸

El Emperador buscaba salvar el imperio cristiano oriental para recibir la ayuda militar de los latinos occidentales; el pueblo, en cam-

11. OSTROGORSKY, G., *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, 1975, p. 145; ZERNOV, N., *Il cristianesimo orientale*, Milano, 1990, pp. 96-199.

12. H. WOLTER ET H. HOLSTEIN, *Lyon et Lyon II*, Paris, 1966, pp. 131-159; L. GLINKA, *Iglesias orientales*, Bs. As., 1991, pp. 12-16.

13. J. GILL, ob. cit., pp. 55 ss.

14. J. GILL, ob. cit., pp. 161 ss.

15. J. GILL, ob. cit., pp. 417 ss.

16. J. GILL, ob. cit., pp. 101-362

17. J. GILL, ob. cit., pp. 350-351

18. J. GILL, ob. cit., pp. 345, 425, 472 ss.

bio, mentalizado por los rebeldes monjes, prefirió el turbante turco antes que la unidad católica de la Iglesia.¹⁹

Lamentablemente el turbante turco del sultán Mahomed II sería una triste realidad para los cristianos. En mayo de 1453 los turcos ocuparon sin piedad la ciudad imperial. Así se cerrarían las puertas de un crecimiento integral de las Iglesias orientales bizantinas bajo la ocupación del turbante musulmán, gracias al orgullo griego de rechazar los decretos del Concilio y aislarse de la universalidad católica.²⁰

La acción divina en las Iglesias separadas

Después de la caída de la capital del Imperio bizantino bajo el poder turco-musulmán (año 1453),²¹ los cristianos bajo el nuevo poder, sufrieron no solamente un duro golpe en el campo político y social sino, lo que es aun peor, en su fe en Dios, en las tradiciones religiosas cristianas, que produjo una fuerte crisis espiritual.²²

Solamente en los territorios bajo el poder del imperio moscovita, los cristianos gozaban de una mayor libertad religiosa.²³

Los patriarcas bizantinos, favorecidos por los turcos, tomaron una línea anti-unionística y anti-latina, apoyados por los otomanos turcos, interesados en alinear a las Iglesias orientales separadas en la política contra el occidente latino.²⁴ Con la teocracia turca los cristianos bizantinos no pudieron seguir viviendo en las comunidades eclesiales *sui iuris* según las tradiciones bizantinas organizadas, a causa de la nueva legislación musulmana sino que pasaron a depender en todo de las decisiones del gobierno central turco. Así por un

19. J. GILL, ob. cit., pp. 85-487.

20. J. GILL, ob. cit., pp. 417-488.

21. OSTROGORVSKY, G., *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, 1975, p. 354; ZERNOV, N., ob. cit., p. 153.

22. DVORNIK, K., *Gli slavi nella storia e nella civiltà europea*, Bari, 1968, vol. II, p.145.

23. A. M. AMMANN, *Storia della Chiesa Russa*, Torino, 1948, pp. 129 ss.; N. ZERNOV, ob. cit., pp. 137 ss.

24. N. ZERNOV, ob. cit., p. 157; AMMANN, ob. cit., p. 356.

lado los bizantinos, dominados bajo la presión turca y la actividad anti-latina, se cerraron a todo contacto con la catolicidad occidental, salvo casos raros de intelectuales que buscaban conocer el pensamiento católico latino;²⁵ un segundo bloque existía en los territorios dominados por el imperio ruso que también mantuvo una actitud anti-latina, anti-católica y polémica.²⁶ El Patriarca moscovita autoproclamado y sostenido por el Zar ruso pretendía ser la cabeza de la Iglesia del Señor (la tercera Roma). Así el poder del Patriarca ruso crecía en poder y autoridad ante las demás Iglesias Orientales separadas, sometidas a un control estricto de la legislación musulmana.²⁷ De esta manera la incomunicabilidad entre el Oriente y el Occidente cristiano llegó a un punto de indiferencia y enfriamiento tal que desde siglo XV en adelante se llegó a dudar de la validez de la administración de los sacramentos tanto de la Iglesia ortodoxa como de la católica. Hubo mutuas acusaciones de “cismáticos, heréticos”, etc. Los misioneros católicos latinos llegaron a afirmar que la verdadera Iglesia Católica era la “latina” y que fuera de la misma no existía salvación.²⁸ Se identificaba el rito “latino” con la catolicidad. Se buscaba fundar comunidades religiosas latinas para la conversión de los “cismáticos”.²⁹ A través de contactos diplomáticos y misiones latinas, la Santa Sede buscaba que las Iglesias separadas renovaran la comunión católica con la sede de Pedro, que a veces fueron parciales y no completas, dividiendo lamentablemente en dos partes a la Iglesia particular: una católica y otra ortodoxa.³⁰ Por otro lado aparecían afirmaciones de los círculos romanos de que las uniones eran solamente un puente para imponer el rito latino, una manera segura de po-

25. AMMANN, ob. cit., 133 ss, ZERNOV, ob. cit., p. 160.

26. OSTROGROSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, 1975, p 348.

27. ZERNOV, ob. cit., 140. AMMANN, ob. cit., p. 145.

28. GATTI-KOROLEVSKYI, *I riti e le chiese orientali*, Genova, 1942, p. 17 y ZERNOV, ob. cit., p. 170.

29. J. GILL, ob. cit., pp. 477 ss.

30. GLINKA L., *Breve historia de la Iglesia de Ucrania*, Bs. As., 1986, p. 134; IDEM, *Iglesias orientales*, Bs. As., 1991, pp. 10-39.

der salvarse.³¹ Aunque en los documentos pontificios se defendía el respeto de las tradiciones orientales, en la práctica se pretendía imponer el “hibridismo ritual” para llegar a la uniformidad total del rito.³²

Para la historia de la Iglesia es importante tener presente el florecimiento de sectas y errores teológicos y espirituales que se multiplicaban en las comunidades cristianas, así como también la influencia protestante que tuvo un gran efecto negativo en la fidelidad a la gran Tradición Oriental.³³

La pregunta surge ahora, después del aislamiento de las Iglesias Orientales de la catolicidad de la Sede de Pedro, sometidas a tantas pruebas y persecuciones, privaciones y tradiciones: ¿cuál fue la vida eclesial, espiritual, sacramental de los fieles cristianos? Si han desaparecido completamente, aceptando la religión musulmana y sus tradiciones, ¿han llegado a conservar la fidelidad a la Iglesia?, ¿en qué forma y con cuál identidad espiritual?³⁴

Es importante rescatar estos elementos de inculturación del Evangelio y de la Iglesia en los pueblos orientales que después de tantos siglos de persecuciones, luchas, no sólo no han desaparecido sino que, por el contrario, han conservado con toda su vitalidad espiritual la riqueza oriental siendo, aún ahora, un pulmón vivificante.³⁵

Iglesias autocéfalas

Por Iglesias de rito bizantino se entiende toda la cristiandad que durante el transcurrir de los siglos han aceptado el complejo de la

31. GORDILLO M., *Compendium theologiae orientalis*, Romae, 1939, pp. 20-23.

32. M. WASYLYK, *Breve historia de Ucraina*, Bs. As., 1991; *Al encuentro de la unidad*, BAC, 1973; GATTI-KOROLEVSKIJ, ob. cit., p. 121.

33. AMMANN, ob. cit., pp. 283 y 300.

34. JUAN PABLO II, *Ecumenismo, Ut unum sint*, Roma, 1995, 49 ss.

35. ZERNOV, ob. cit., pp. 205 ss.; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, nn. 3-4; GLINKA, L., *De Cultu mariano saeculo XVI*, Romae, 1985, pp. 403-423. Existe un gran material escrito sobre la vida interna de las Iglesias Orientales ortodoxas en el idioma italiano, inglés, francés, alemán, ruso, griego, ucraniano, pero lamentablemente en castellano disponemos muy poca bibliografía.

tradición doctrinal, cultural y jurídica perteneciente al patriarcado de Constantinopla, que había heredado de la gran tradición de los Santos Padres orientales.³⁶ La misma sería cristalizada con el pasar de los siglos IV-V.³⁷

Las costumbres orientales y los rituales bizantinos de la nueva Roma fueron aceptados por asimilación gradual, conforme a la espiritualidad y a la cultura de los pueblos orientales y eslavos. También fueron absorbidas por comunidades cristianas que se encontraban fuera del Imperio bizantino, aceptando la ortodoxia de la fe, los cánones fijados en los concilios ecuménicos de Éfeso y de Calcedonia, que fueron llevados por misioneros bizantinos. El idioma oficial era el griego pero luego gradualmente fue reemplazado por idiomas locales de cada pueblo, tales como el árabe en el Cercano Oriente y el eslavo en el este-europeo.³⁸

Las relaciones entre las Iglesias separadas se fundamentaron en el principio de la "Autocefalía".³⁹ Cada Iglesia existente en un estado civil independiente pretende tener derecho a la independencia de la autoridad patriarcal de Constantinopla y se actualiza en la autoridad resolviendo por sí misma los problemas internos y nombrando en el poder a su propia autoridad eclesial, comprendiendo al Patriarca, pero aceptando y conservando la fe y el credo definido en los primeros Concilios ecuménicos.⁴⁰

El patriarcado bizantino reivindicó siempre el derecho de aprobación última de la existencia de la autocefalía de una Iglesia nacional, pero en varias ocasiones entró en conflicto con el patriarcado moscovita que siempre reivindicó para sí el derecho de reconocimiento de las autoridades de las Iglesias autocéfalas del grupo eslavo.⁴¹

36. JUGIE, ob. cit., vol. 1, p. 375; PALMIERI, A., ob. cit., pp. 176-179.

37. PATROLOGÍA vol. I-III. F. M. HERNÁNDEZ, *La Iglesia en la historia*, Madrid, 1984, vol. I; JEDIN, ob. cit., vol. I-II.

38. I. DALMAIS, *Las liturgias Orientales*, Bilbao, 1991; GATTI, KOROLEVSKYJ, ob. cit., p. 25; HERNÁNDEZ, A. S., *Iglesias orientales separadas*, vol. XXX, en la colección Historia de la Iglesia, Valencia, 1978. Este volumen contiene importantes datos sobre la constitución de las Iglesias separadas.

39. AMMANN, ob. cit., p. 133; GLINKA, L., *Introducción a la liturgia bizantina-ucra-
nia*, Bs. As., 1997; IDEM., *Iglesias orientales*, p. 26.

40. *Orientalium ecclesiarum*, nn. 7.11; L. G., *Iglesias orientales*, p. 38.

41. ZERNOV, ob. cit., pp. 157-200.

Jurídicamente el patriarcado de Constantinopla reivindicó el derecho de autoridad sobre los Patriarcas de Antioquía, de Jerusalén, de Alejandría, el Moscovita, Serbio, Búlgaro, etc. Pero en la realidad mantiene un simple primado de honor. Aunque lleve el título de “ecuménico”, es un *primus inter pares* y cada Iglesia autocéfala se considera como “hermana” una de otra, pero no con aquel reconocimiento de autoridad jurídica que conserva el Papa sobre las Iglesias locales latinas y orientales católicas *sui iuris*.⁴²

Si jurídicamente no existe una plena comunión como entre los católicos, sin embargo las Iglesias ortodoxas mantienen el fundamento de comunión espiritual de Fe entre las mismas, del *Credo* de los Concilios ecuménicos que se ratifica en la unidad del *Credo*, en los dogmas de los 8 Concilios ecuménicos, en la misma Sagrada Escritura, en la gran Tradición de los Padres (especialmente los ocho primeros Concilios ecuménicos), en las enseñanzas de los santos Padres, en la fidelidad de las celebraciones litúrgicas que es la síntesis de la espiritualidad, en el monaquismo y la oración litúrgica y personal.⁴³

Así estas Iglesias, según los cánones de las mismas y de una autoridad visible, conservan fielmente el fundamento de comunión de fe y de fidelidad a los dogmas de los grandes Concilios ecuménicos. Si bien con el pasar del tiempo han sufrido profundos cambios internos, adaptándose a las urgencias de lugar y de tiempo, sufriendo el riesgo de errores, sectas, confusiones y desorientaciones, el Espíritu Santo, con su acción divina, no ha permitido su completa desaparición, sino que ha suscitado grandes hombres y mujeres, santos y sabios que han sabido defender la verdadera fe con coraje y con fidelidad a la tradición oriental y católica. Muchos hombres y mujeres han sido martirizados por la fe y la caridad por obra de los musulmanes o, últimamente, por el régimen ateo comunista, dejando un perfume de martirio y de santidad espiritual, ignorado por muchos católicos latinos y por la historia de la Iglesia occidental.⁴⁴

42. *Al encuentro de la unidad*, ob. cit., atti; KOROLEVSKYI, ob. cit., pp. 181 ss.

43. ZERNOV, ob. cit., pp. 282-382; *Ut unum sint*, 53; L. Glinka, *Introducción a la liturgia...*, pp. 8. 10.

44. El occidente católico desconoce la riqueza espiritual y la santidad en las Iglesias orientales católicas y ortodoxas, su fidelidad a las tradiciones y a la fe del Señor,

El patriarcado bizantino, después del Concilio de Florencia admitió en su territorio ritual la existencia de otras hijas, Iglesias particulares, que conservan la unidad de fe y las tradiciones espirituales comunes a todas, pero que también se diferencian entre ellas.

Actualmente existen más de 19 Iglesias nacionales que tienen su presencia en casi todos los territorios eslavos, también en China, Japón, Finlandia e Italia, etc.⁴⁵ La Iglesia *sui iuris* de Antioquia, a su vez, tiene dos Iglesias hijas que son las Iglesias de Siria y las de los Maronitas.⁴⁶ La Iglesia de Alejandría es conocida hoy como la Iglesia de los Coptos (egipcios) y la de Etiopía-Eritrea.⁴⁷

Finalmente existen la Iglesia de Armenia con rito y tradición propia,⁴⁸ la de los Caldeos, la Malabaresa (católicos) y Malankaresa (ortodoxos), llamadas también las Iglesias de santo Tomás, que habría sido el misionero de la India.⁴⁹

Sería importante hacer una investigación histórica sobre la vida interna y misional de estas Iglesias, pero por falta de documentos y fuentes de las mismas, se hace imposible delinear objetivamente una historia de las Iglesias separadas después del Concilio de Florencia.

Un dato importante para destacar es que, a lo largo de la historia de las Iglesias orientales, el Espíritu Santo actuó y sigue actuando con diversos carismas en las distintas comunidades y lugares de las Iglesias separadas. En muchos casos, la centralidad hegemónica eclesiástica latina no permite percibir más allá, es decir la acción divina de Dios en los fieles cristianos que son parte del Cuerpo de Cristo, de la Iglesia, pero que no son considerados católicos según nuestra actual concepción y mentalidad latina y la definición dogmática del Primado petrino...

Las Iglesias orientales separadas, aunque en su momento y lugar han tenido momentos frágiles en la doctrina del Señor, espiritualidad,

padeciendo martirios, deportaciones y cárceles. Los historiadores aun no han escrito una historia sistemática de la vida interna de las Iglesias mencionadas.

45. L. GLINKA, *Iglesias orientales*, p. 44.

46. IDEM, ob. cit., p. 43.

47. IDEM, ob. cit., p. 44.

48. J. GILL, ob. cit., pp. 363-369.

49. DALMAIS, ob. cit., pp. 15-18.

vida sacramental y eclesial, han conservado, como reconoce el documento del Vaticano II "Sobre el Ecumenismo",⁵⁰ el episcopado jerárquico, los sacramentos, es capaz de transmitir la gracia para la salvación, especialmente en los sacramentos de la Iniciación Cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía), la celebración litúrgica que es el santuario de la espiritualidad cristiana con sus ritos y tradiciones.⁵¹

Es necesario hacer una nueva lectura ecuménica de la historia de las Iglesias Orientales católicas y separadas con su tipología eclesial (pensamiento teológico, condición jurídica, áreas geográficas, diversidad de idiomas, idiosincrasia de los pueblos, culturas, etc.) para remover los obstáculos, a través de una comprensión fraterna de los desacuerdos y encontrar una nueva base teológica, jurídica de una unidad eclesial católica, es decir, unidad en el único *Credo* de la fe y diversidad en las tradiciones de las Iglesias particulares, que forman la Iglesia "UNA, SANTA, CATÓLICA Y APOSTÓLICA". Además es importante que los hermanos ortodoxos, particularmente la jerarquía ortodoxa, sepa aceptar el derecho y la legitimidad de la existencia de las Iglesias particulares católicas Orientales, aunque sean parciales o que renovaron la unidad eclesial por motivos políticos como se suele atribuir. *Sería injusto pretender que los Orientales católicos se pasen al rito latino o retornen a las Iglesias ortodoxas, antes de comenzar un diálogo ecuménico.*⁵²

P. Luis Glinka ofm

50. *Unitatis redintegratio*, nn. 14-17; CCEO, can. 17-41.

51. ZERNOV, ob. cit., 282-321; DALMAIS, ob. cit., pp. 91-156.

52. JUAN PABLO II, encíclica *Ut unum sint*, nn. 87-105 y carta pastoral *Orientalis lumen*, p. 142-159; *Al encuentro de la unidad*, BAC, Madrid, 1973; ANDRONIKOF, C., *El sentido de la Liturgia*, Valencia, 1988, pp. 321 ss.; MANZONI, G., *La spiritualità della Chiesa Ortodossa Russa*, Bologna, 1993, p. 593 ss.; *Codex Canonum Orientalium*, Vaticano, 1990.

LA PATERNIDAD DE CRISTO SEGÚN SAN BENITO. UNA APROXIMACIÓN A LA FIGURA DE CRISTO A PARTIR DE LA REGLA

Una regla de vida no es un tratado de teología, sino un texto legislativo. Sin embargo, contiene una teología viva: una regla es “el Evangelio vivido, la vida del discípulo, la imitación de Cristo”¹ En el presente artículo, se ensaya una aproximación al tema de Cristo en la Regla de San Benito (RB), con especial atención a la figura de Cristo como Padre. Se trata, sin duda, de un aspecto distintivo en la regla benedictina y este año (1999), dedicado a la meditación y al estudio de la persona del Padre, ofrece una ocasión oportuna para su consideración.

1. Cristocentrismo de la Regla

Ya en las primera líneas y en la conclusión de la RB, Benito presenta a Cristo como el *Señor y Rey* a quien se debe prestar el servicio de la obediencia (cf. RB, Pról. 1-3; 73, 8-9). Sin duda, como afirma Vogüé, Cristo es “el Alfa y el Omega de la obra”.² Todo está referido a Cristo: el monasterio es una *escuela a su servicio*, el abad es el *vicario de Cristo en el monasterio*, la obediencia del monje es *para no anteponer nada a Cristo*, los títulos dados al superior son *en honor y por amor a Cristo*. El autor de la regla no se propone tanto ilustrar quién es Cristo, sino indicar cómo realizar la unión con él.

Según Borias, San Benito, animado por un amor ardiente a Cristo, le da un lugar central en la RB.³ Cristo está presente en el corazón

1. H. U. VON BALTHASAR, *Die johanneischen Themen in der Regel St. Benedikts und ihre Aktualität*, Collectanea Cisterciensia 37/1, (1975), 3-14. Se cita según la traducción castellana de P.M. Alexander, *Los temas joánicos en la Regla de San Benito y su actualidad*, Proyecto 30, (1998), pp. 87-100, 88.

2. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît. Sa vie et sa Règle*. Études choisies, Abbaye de Bellefontaine, 1981, pp. 111-120, 111. Editado originalmente como: *La paternité du Christ dans la Règle de saint Benoît et la Règle du Maître*, La Vie spirituelle 110, (1964), pp. 55-67.

3. A. BORIAS, *Le Christ dans la Règle de Saint Benoît*, Revue Bénédictine 82, (1972), pp. 109-139, 109-110.

mismo de la vida monástica, que es comunión con su propia vida: desde su entrada en el monasterio, el monje se une enteramente a Cristo, quien lo conduce, junto a sus hermanos, al Padre. Este *carácter cristocéntrico* es más remarcable en tanto que el autor no escribe un tratado de cristología sino una regla de vida. Nunca se habla de Cristo por sí mismo, sino siempre en función de la vida monástica y, a menudo, en forma de alusiones breves.

Los textos de la RB en los que se habla expresamente de Cristo muestran claramente una verdadera *piEDAD hacia Cristo*. En prácticamente todos los pasajes en los que se trata de él se lo presenta como **Señor y Dios**; en cambio, sólo una vez se alude al Salvador *sufriente*: “participemos de los sufrimientos de Cristo por la paciencia, a fin de merecer también acompañarlo en su reino” (RB, Pról. 50). El pensamiento del sufrimiento del Señor debe mover al monje a no abandonar la escuela de Cristo sino a permanecer en su doctrina en el monasterio hasta la muerte; porque él participa del sufrir de Cristo por medio de su paciencia. Sin embargo, esta idea no está muy subrayada; es más insistente la que destaca *el Reino del Señor*: “a fin de merecer también acompañarlo en su reino”.

Es interesante destacar que, en toda la regla, nunca aparece el nombre *Jesús*, sino sólo **Cristo y Señor**, lo cual distingue la devoción propia de la RB de aquella de Orígenes, quien con frecuencia en sus homilias utiliza fórmulas como “mi Jesús” o “mi Señor Jesús”. La diferencia se explica porque este tono íntimo no concuerda con un texto de legislación monástica como es la regla. Pero además, probablemente, esta fuerte acentuación de la *divinidad de Cristo* en la RB tiene su origen en una actitud antiarriana que, en el contexto del autor, estaba presente.

1.1. Devoción a Cristo

Acerca de la *devoción a Cristo* en la RB, se presenta como característica la exhortación del capítulo 4 sobre los instrumentos de las buenas obras: “No anteponer nada al amor de Cristo.” (RB 4, 21). El mismo pensamiento vuelve, de otra forma, en el capítulo siguiente que trata de la *obediencia sin demora*: “Esta es la que conviene a

aquellos que nada estiman tanto como a Cristo" (RB 5, 2). El tema aparece una vez más en el capítulo 72, en el que se afirma entre las características del *buen celo* que ha de tener todo monje: "y nada absolutamente antepongan a Cristo." (RB 72, 11) En las tres exhortaciones citadas, puede descubrirse una actitud fundamental de la RB que ilumina el íntimo *amor a Cristo* del autor. En otras muchas oportunidades, la regla alude a este amor a Cristo como motivo del obrar del monje. En el capítulo 4, por ejemplo, se invita a "Orar por los enemigos en el amor de Cristo" (RB 4, 72). El monje que ha subido todos los grados de la humildad, ya no obra el bien por temor al infierno, sino por amor a Cristo (cf. RB 7, 69).

La referencia al *seguimiento de Cristo* en el cuarto capítulo es otro testimonio a favor del cristocentrismo de la regla de San Benito: "Negarse a sí mismo para seguir a Cristo" (RB 4, 10) La obra de la gracia queda subrayada especialmente en el capítulo final, en el que el autor exhorta a realizar su regla para principiantes "adiuvante Christo" (con la ayuda de Cristo), a lo que luego añade "Deo protegente" (con la protección de Dios), que ha de entenderse también de Cristo (RB 73, 8-9).

1.2. El Abad representa a Cristo

Los estudios que abordan el tema de Cristo en la RB no desarrollan directamente la relación entre *Cristo y el abad*, sino que prefieren asumirla a la hora de presentar las distintas funciones de Cristo en el monasterio: Padre, Maestro, Pastor, Médico, etc. Sin embargo, parece oportuno destacar el tema por sí mismo, para indicar la coherencia teológica del autor de la regla al descubrir la *presencia de Cristo*. Tal como lo hace la tradición, Benito sabe claramente que Cristo está presente en la autoridad, en la Eucaristía y en el pobre y necesitado. De este modo, se puede afirmar que la cristología de la RB se reviste de un sentido "sacramental", es decir, Cristo se presenta a través de sus mediaciones y sacramentos, bajo la figura del *sacramento y del signo*. Aquí se podría ver la contrapartida del aspecto *divino* de su presentación de Cristo: lo sacramental es precisamente lo *visible y humano* de este "Dios y Señor" que es Cristo.

Con respecto a la presencia “sacramental” de Cristo en el abad, son muy iluminadoras las reflexiones de Vogüé acerca de *la unión del monje con Cristo*:⁴ esta se realiza *en la obediencia al superior*, ya que este tiene la función de significar objetivamente la voluntad del Señor. Por otra parte, es el mismo Cristo el que está presente *en el que obedece*, con lo cual la presencia del Señor se hace extensiva a toda la comunidad.

De modo que, aunque el tema del *abad* reaparezca al tratarse de las diversas figuras de Cristo, se pueden sintetizar aquí las claves de esta relación. La importancia que tiene el abad en la RB le viene dada por Cristo: porque el abad representa el lugar de Cristo, debe ser llamado *Señor y Abad*, no a causa de su propia capacidad, sino por honor y amor a Cristo (cf. RB 63,13).

El gran tema que une a Cristo y al abad es *la idea de paternidad* pensada especialmente a partir del pasaje de Rom 8, 15: “Se cree, en efecto, que hace las veces de Cristo en el monasterio, puesto que se lo llama con ese nombre, según lo que dice el Apóstol: *Recibieron el espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos: Abba, Padre.*” (RB 2, 2-3). El Espíritu nos hace clamar *Abba* a Cristo y este Cristo está presente en el abad. Así, Cristo se presenta como padre de los hombres, nuestro padre; nuestra relación con él es análoga a la de Cristo con su Padre: es una relación filial. Los rasgos de dulzura y piedad del abad son interpretados por Vogüé como el carácter *maternal* de su paternidad: “debe actuar según las circunstancias, ya sea con severidad o con dulzura, mostrando rigor de maestro o afecto de padre piadoso” (RB 2, 24).

1.3. Atención al Enfermo y al Huésped

La importancia dominante que tiene Cristo en la RB se pone de manifiesto no sólo por las referencias expresas a él, sino por las consideraciones hechas en torno al *cuidado del enfermo* y a la *recepción*

4. Cf. VOGÜÉ, *Saint Benoît. Sa vie et sa Règle*, pp. 119-120.

de los huéspedes. Hoy diríamos que se trata de una “opción preferencial” por ellos (según el lenguaje acuñado en Puebla por los obispos latinoamericanos), cuya fundamentación es claramente cristológica: la razón de la opción es que Cristo está presente en ellos. Con exacta percepción de este argumento teológico, Benito inicia su exhortación en el capítulo 36 que trata sobre los hermanos enfermos: “Ante todo y sobre todo se ha de atender a los hermanos enfermos, sirviéndolos como a Cristo en persona, pues Él mismo dijo: *Estuve enfermo y me visitaron y lo que hicieron a uno de estos pequeños, a mí me lo hicieron*” (RB 36, 1-3) Los enfermos, por su parte, han de pensar que a ellos se les sirve “para honrar a Dios”, vale decir, *a Cristo* (cf. 36, 4). Del mismo modo, los huéspedes han de ser recibidos como al mismo Cristo porque: “*Huésped fui y me recibieron*” (53, 1). Esta actitud debe mostrarse también de manera externa, mediante la inclinación de la cabeza o la postración de todo el cuerpo, de modo que Cristo sea adorado *en el huésped* que es recibido (53, 7).

A la acogida de *los pobres y los peregrinos* se le da un relieve especial: “Al recibir a pobres y peregrinos se tendrá el máximo de cuidado y solicitud, porque en ellos se recibe especialmente a Cristo” (RB 53, 15).

2. La Figura de Cristo en La Regla⁵

Como ya se ha indicado, un estudio de la RB muestra que Cristo tiene en ella un lugar destacado. Esta *centralidad de Cristo*⁶ se presenta bajo figuras diversas. Él aparece no sólo como **Rey y Maestro de los monjes**, sino también como **su Padre**; por el contrario, no aparece su posición como Mediador entre Dios y los hombres. Muchos de los salmos citados en la regla se presentan como referidos a Cristo y, en otros casos, se observa con claridad que el autor

5. Para esta sección se sigue básicamente la exposición de: A. KEMMER, “Christus in der Regel St. Benedikts”, en: B. STEIDLE, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, Roma, Herder, 1957, pp. 1-14; y BORIAS, *Le Christ dans la Règle*.

6. Cf. B. STEIDLE, *Abba Vater!*, *Benediktinische Monatschrift* 16, (1934), pp. 89-101.

contempla a Cristo en el Dios de los salmos. El *amor de Benito por Cristo* se pone de manifiesto en la presentación que él hace de Cristo como motivo del obrar de los monjes o cuando caracteriza al Señor como Buen Pastor, aunque el nombre “Jesús” no aparece. Las expresiones “*Señor*” y “*Dios*”, que a menudo describen a Dios, se dicen con frecuencia y con mayor naturalidad de Cristo. Como ya se ha señalado antes, el hecho de que Cristo sea visto casi exclusivamente como Dios y no como hombre (a excepción de RB 7, 32.34 y 4, 10), está en relación con la posición antiarriana vigente en la época.

2.1. *Cristo Señor*

Desde las primeras líneas del prólogo se presenta a *Cristo como Señor*: “para militar por Cristo Señor, verdadero Rey” (RB, Pról. 3). San Benito prefiere este título, *Señor*, al de Cristo (19v), como lo muestran las reiteradas veces que aparece en la regla (64v).⁷ Como también lo utiliza para designar a Dios de un modo general, queda subrayada, desde el comienzo, su fe en la divinidad de Cristo, que es el fundamento de su señorío.

Dominus (Señor) evoca también, en esta época, *la realidad de la esclavitud* de un modo muy vivo: *dominus* es el jefe de la casa, a quien le pertenece una familia, un grupo de esclavos, sobre los cuales él posee todos los derechos. En la visión de la RB, Cristo es el único y verdadero Señor de todos los monjes; desde que ellos entran en la comunidad, devienen uno en Cristo y le pertenecen totalmente: “tanto el siervo como el libre, todos somos uno en Cristo, y servimos bajo un único Señor en una misma milicia, *porque no hay acepción de personas ante Dios*” (RB 2, 20).

A esta concepción de Cristo como Señor, va unida la idea de la *pobreza del monje* según San Benito. El monje renuncia a todo bien y a su propia voluntad, mediante su profesión. Su condición es toda-

7. Para un estudio de detalle, cf. A. BORIAS, *Dominus et Deus dans la Règle de saint Benoît*, Revue Bénédictine 79, (1969), pp. 414-423.

vía más despojada que la del pobre (mendigo); como el esclavo, él ha perdido hasta su capacidad de poseer: no se pertenece más, ha devenido de su Señor (cf. RB 33, 3; 58, 24-25).

Cristo ejerce su señorío por *intermedio del abad*, quien es llamado “señor” por esta razón (RB 63, 13) y permanece a su servicio (64, 21). Como todo padre de familia, Cristo asegura, por su representante, la subsistencia cotidiana y la recreación de los monjes que todo lo esperan de él (33, 5).

2.2. Cristo como Rey

También en la primera sección del Prólogo aparece *Cristo como Rey*, en el cual la vida de los monjes es presentada con el fin de “...militar por Cristo Señor, verdadero Rey” (RB, Pról. 3). En el capítulo 2, el autor fundamenta la exigencia de que ningún monje haga distinción de personas en el monasterio en el hecho de que “todos somos uno en Cristo, y servimos bajo un único Señor en una misma milicia” (RB 2, 20). El pensamiento de la *milicia de Cristo* aquí se relaciona con la idea paulina de la unidad con Cristo (cf. Gál 3, 28). El concepto de *militar por Cristo* se repite en RB 61, 10: “puesto que en todo lugar se sirve al único Señor y se milita bajo el mismo Rey”. El final del Prólogo explica de otro modo lo que significa este militar por Cristo o bajo el mismo Rey: “De este modo, no apartándonos nunca de su magisterio y perseverando en su doctrina en el monasterio hasta la muerte, participemos de los sufrimientos de Cristo por la paciencia, a fin de merecer también acompañarlo en su reino” (RB, Pról. 50).

Todas las expresiones antes comentadas aclaran la orientación personal que San Benito quiere dar a su Prólogo. Borias lo sintetiza con estas palabras: “El ideal monástico que él se propone está centrado en el reino de Cristo”.⁸ Este reinado está asociado al señorío de Cristo (cf. Pról. 3; RB 61, 10): Cristo es el *Rey* porque es el *Señor* (cf.

8. BORIAS, *Le Christ dans la Règle*, p. 111.

Apoc 17, 14; 19, 16). Con ambas imágenes complementarias y tradicionales, el autor de la regla quiere subrayar la autoridad absoluta de Cristo y su divinidad.

Por otra parte, el concepto de *milicia* o *militar por Cristo* evoca la idea de servicio, de sujetarse a la regla. Según Manning, estas ideas sugieren incluso un “modo de vivir”, una “obediencia”. De este modo, *militar* incluye la noción de luchar contra la propia voluntad, es decir, significa vivir la obediencia; aunque hay que destacar que San Benito prefiere hablar en términos de *obediencia* y no de *milicia*. Así lo hace al comienzo del Prólogo: “a ti [...] que renuncias a tus propias voluntades y tomas las preclaras y fortísimas armas de la obediencia, para militar por Cristo Señor, verdadero Rey” (Pról. 3). En definitiva, *militar* implica la idea de este combate espiritual que el monje libra contra el demonio bajo la conducción de Cristo.⁹

Finalmente, para San Benito, la metáfora del *esclavo* no es suficiente (a pesar de toda su energía), para expresar la relación del cristiano con el Señor. Según Vögué, “es preciso añadirle la de soldado”.¹⁰ En este sentido, la forma de referirse al cristiano revela algo de la imagen de Cristo: Él es el Rey, presentado bajo su aspecto *guerrero*. Es quien conduce a sus tropas, como general o emperador, a la guerra contra el demonio y a obtener la victoria que los unirá con él plenamente en su Reino.

2.3. *Cristo Maestro*

Con respecto a este título, Borias observa que si bien San Benito considera al Señor como Maestro, se refiere a este aspecto con una gran discreción e incluso reserva. El autor de la regla nunca alude directamente a Cristo como Maestro, sino que atribuye este título al abad, sin insistir por otro lado en este aspecto de su función. Muy posiblemente, estima que se trata de un término demasiado humano y quiere preservar la trascendencia de Cristo y afirmar su divinidad.¹¹

9. Aunque las alusiones al diablo o al maligno son raras en la Regla, no están del todo ausentes: Pról. 28; RB 1, 4; 38, 8; 43, 8; 53, 5; 54, 4; 58, 28; 65, 2.

10. VÖGUÉ, *La paternité du Christ*, p. 63.

11. BORIAS, *Le Christ dans la Règle*, p. 114.

Sin embargo, para él, Cristo también es *el Maestro que enseña al monje*. Este rol aparece con evidencia en el Prólogo, en el cual Cristo revela a su discípulo el camino que conduce a la verdadera vida. Incluso, desde el punto de vista del procedimiento literario, el autor de la regla que se presenta a sí mismo como maestro (Pról. 1), cede la palabra a Cristo para entrar en su escuela.

El Señor instruye al monje, en primer lugar, *por medio de la Escritura* que es su Palabra (cf. Pról. 14-20; 2, 14-16; 5, 5-6). En segundo lugar, él enseña más aun *por su vida* que ofrece al monje el modelo auténtico a imitar. Para San Benito, el monje imitará al Señor ante todo *por su obediencia*, que fue la disposición esencial de Cristo hacia el Padre y que constituye el fundamento de la vida monástica (RB 5, 13 y 7, 32). En cuanto al abad, lo que se le propone es la misericordiosa solicitud del Buen Pastor (27, 8). El abad es el intérprete autorizado de la regla: *escuchar a este doctor es escuchar al mismo Cristo* (5, 6).¹²

Kemmer añade que la idea de *Cristo como Maestro* se presenta, ya en el prólogo, unida a la intención de "instituir una escuela del servicio divino" (RB, Pról. 45). También en la primera oración del prólogo, el nombre *pius pater* (padre piadoso) que está en correspondencia con *Magister* (Maestro) designa más bien a Cristo que a Dios (cf. Pról. 1). De tal modo que, con él, se relaciona tanto el *magisterium* que ha de ser escuchado por el monje, como la *doctrina* en la que ha de permanecer hasta su muerte (cf. Pról. 50). Con todo hay que destacar, siguiendo a Borias, que en la regla no se le quiere dar un acento especial al rol doctrinal de Cristo, como lo indica por ejemplo el uso poco frecuente del término *schola*. San Benito parece reaccionar contra una concepción demasiado centrada en el aspecto educativo de la regla.¹³

12. *Ibid.*, p. 115.

13. *Ibid.*, p. 116.

2.4. Cristo como Padre

En la regla, San Benito da a Cristo el nombre de *Padre* refiriéndose, explícita o implícitamente, a la Escritura. Lo importante es esclarecer *en qué sentido* él entiende este título cuando lo aplica a Cristo. Borias se pregunta si es simplemente en razón de su rol de maestro espiritual y de educador o si él quiere significar una paternidad adoptiva real de Cristo en relación con el monje, al modo como Cristo está unido al Padre o si se trata de ambos sentidos al mismo tiempo. Para la comprensión de la cuestión, se propone primero una contextualización del tema y luego un análisis detallado de los pasajes más importantes de la regla.

A. El contexto del planteo

La fe ve en el abad al representante del Señor en el monasterio: "Se cree, en efecto, que (el abad) hace las veces de Cristo en el monasterio, puesto que se lo llama con ese nombre, según lo que dice el Apóstol: *Recibieron el espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos: Abba, Padre.*" (RB 2, 2-3). La idea de la *paternidad de Cristo* es familiar en los primeros cinco siglos del cristianismo y especialmente entre los monjes. Es un aporte de Fischer¹⁴ haber señalado que esta interpretación de Rom 8, 15 tenía apoyo en la tradición, independientemente del modo de hablar del autor de la Regla. Por otra parte, la presentación que hace Benito del pasaje de Romanos no puede ser caracterizada simplemente como extravagante; el mismo Fischer señala que se trata de un pensamiento genuinamente paulino, que aquí introduce una interpretación secundaria: porque, en el fondo, llamar a Cristo *Padre* es tanto como llamarlo *Kyrios*, ya que el *Kyrios* ha devenido para nosotros como el "Nuevo Adán" dispensador de vida (Rm 5, 21), es decir, Progenitor (Stammvater). Además, Pablo afirma lo mismo del *clamar "Kyrios"* (1 Cor 12, 3) que del *cla-*

14. B. FISCHER, *Zu Benedikts Interpretation von Röm 8, 15*, Colligere fragmenta, Beuron, 1952, pp. 124-126, 124-125.

mar "Padre" (cf. Rom 8, 15 y Gál 4, 6): *nadie puede decir "Jesús es el Señor", sino guiado por el Espíritu Santo.*

Fischer señala como fuente tradicional de esta lectura de Romanos a Orígenes, tanto en escritos que refieren a Cristo, el "Nunc dimittis" y la oración de Simeón, como en otros en los que la descripción del comportamiento de los cristianos hacia el Señor se presenta como παρρησια. También hay que añadir que la misma interpretación de Rom 8, 15 se encuentra en la RM. Se trata indudablemente de una referencia a la gracia de adopción, por la cual Cristo nos ha regenerado. La gracia bautismal de adopción da a los creyentes la parrhsia (parresía) de llamar "Padre" a Cristo en la oración. Esta alusión a la gracia del bautismo proviene de Orígenes, quien también caracteriza la relación de los cristianos con el Redentor como una υιοθεσια.

Afirma Fischer: "porque, en el fondo, llamar a Cristo 'Padre' es tanto como considerarlo 'Señor', ya que el Señor ha llegado a ser para nosotros el Nuevo Adán dador de vida, Progenitor [Stammvater], según Rom 5, 21".¹⁵

El pensamiento de la *paternidad de Cristo* ya se encuentra al comienzo del prólogo: "...para que Aquel que se dignó contarnos en el número de sus hijos..." (RB, Pról. 5). De modo que los vocativos siguientes, *iratus pater* (padre airado) y *metuendus dominus* (señor temible), también se refieren a Cristo y no a Dios en general. Él debía juzgarnos a nosotros sus hijos y no hallarnos siervos indignos, merecedores de castigo eterno. También la expresión *pater pius* (padre piadoso) se aplica a Cristo,¹⁶ aunque esta interpretación no se deduzca claramente del contexto; al menos se puede observar que el mismo autor se presenta como representante de Cristo.

15. Ibid., p. 126.

16. En este sentido, vale la posición de Kemmer y de Steidle, cf. KEMMER, *Christus in der Regel*, 5.

B. Los cuatro pasajes de la RB: Pról. 1. 6; 2, 3.7¹⁷

Pról. 1-3: [1] Escucha, hijo, los preceptos del Maestro, e inclina el oído de tu corazón; recibe con gusto el consejo de un padre piadoso, y cúmplelo verdaderamente. [2] Así volverás por el trabajo de la obediencia, a Aquel de quien te habías alejado por la desidia de la desobediencia. [3] Mi palabra se dirige ahora a ti, quienquiera que seas, que renuncias a tus propias voluntades y tomas las preclaras y fortísimas armas de la obediencia, para militar por Cristo Señor, verdadero Rey.

La atribución del nombre *Padre* a Cristo ya aparece en el primer versículo del prólogo: “Escucha, hijo [...] recibe con gusto el consejo de un padre piadoso...” (Pról. 1). Los comentadores discuten si este *padre piadoso* es Cristo o el autor de la regla.

En atención al texto, Borias señala que el Prólogo pone en escena a tres personajes: Cristo, el monje y el redactor, que se diferencia claramente del primero. En esta ocasión, la paternidad aparece como *una paternidad de maestro espiritual* frente a su discípulo, como lo indican las fuentes escriturísticas y patrísticas del pasaje:

a) San Benito se inspira en el libro de los Proverbios (1, 8; 4, 20-21; 5, 1; 6, 20), en los que el maestro de sabiduría exhorta a su discípulo presentándose a sí mismo como un padre. Luego retomará la misma idea al citar Prov 23, 14 a propósito del abad y de su rol en el monasterio.

b) Borias, asumiendo la opinión de Pawlowsky,¹⁸ afirma que en este pasaje los términos *pius pater* no designan ni de modo inmediato ni explícito a Cristo, sino ante todo al autor de la regla, quien se presenta ante el monje como un padre espiritual.

En conclusión: este texto no puede ser interpretado en favor de la paternidad adoptiva de Cristo. La idea de *paternidad espiritual*, en cambio, es frecuente en la regla a causa de su ejemplo (18, 25; 42, 3; 48, 8) o por sus escritos (9, 8; 73, 2. 4. 5). Sin embargo, nada obliga a encerrar el pensamiento de la regla en un dilema: o Cristo o San

17. En este punto se sigue básicamente el análisis de BORIAS, *Le Christ dans la Règle*, pp. 116-122.

18. *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti*, Vienne, 1965, p. 35.

Benito; si bien estas dos paternidades no se sitúan en el mismo plano, existe una prolongación de una en la otra: "si San Benito piensa en sí mismo al hablar de *pius pater*, él no se designa así sino en referencia a Cristo. Él es sólo el padre de sus monjes porque tiene el lugar de Cristo en el monasterio. Él sólo puede hablar como maestro espiritual en nombre del Señor, el único Maestro".¹⁹

RB 2,1-4: [1] Un abad digno de presidir un monasterio debe acordarse siempre de cómo se llama y llenar con obras el nombre de superior. [2] Se cree, en efecto, que hace las veces de Cristo en el monasterio, puesto que se lo llama con ese nombre, [3] según lo que dice el Apóstol: *Recibieron el espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos: Abba, Padre.*

[4] Por lo tanto, el abad no debe enseñar, establecer o mandar nada que se aparte del precepto del Señor...

Este es el texto fundamental sobre el cual se apoya la tesis de la paternidad adoptiva de Cristo. Como ya se ha indicado antes, Fischer muestra cómo esta interpretación de Rom 8, 15 tiene apoyo en la tradición. La finalidad de San Benito en este pasaje es explicar el rol que tiene el abad de ocupar el lugar de Cristo. En este sentido, el capítulo 63 aporta una confirmación a partir de una expresión paralela: "Al Abad, puesto que se considera que hace las veces de Cristo, llámeselo *señor* y *abad*..." (63, 13).

En cuanto al valor del texto para el tema cristológico: aun cuando el autor piensa aquí en la paternidad adoptiva de Cristo, esta no está aquí en su horizonte inmediato. En todo este capítulo, sobresale el tema de la *paternidad espiritual* y la autoridad moral del abad, que se apoya sobre la de Cristo. El capítulo 63, que pone en paralelo *Dominus* y *abbas* (63, 13), confirma claramente la paternidad de Cristo, pero no permite precisar nada de su naturaleza.

RB 63,13: Al abad, puesto que se considera que hace las veces de Cristo, llámeselo *señor* y *abad*, no para que se engría, sino por el honor y el amor de Cristo.

19. BORIAS, *Le Christ dans la Règle*, pp. 118-119.

Tanto para Kemmer como para Borias, este texto de la RB que trata del *padre de familia*, en referencia al abad que cuida del rebaño, también ha de entenderse del mismo Cristo: la tradición interpreta al jefe de familia de Mt 20, 1 ss., como Cristo. Así se puede observar en el prólogo, en el cual se habla de *Dominus* (Señor): “Y el Señor, que busca su obrero entre la muchedumbre del pueblo al que dirige este llamado, dice...” (RB, Pról. 14).

La expresión *padre de familia*, ciertamente distinta que la de *padre*, evoca la idea de *jefe de familia o de la casa*. Es bajo este aspecto que San Benito contempla aquí a Cristo: Él es el propietario que administra su dominio, posee una tropa y tiene responsabilidad por ella. Se trata de las relaciones de maestro a esclavo.

RB, Pról. 4-7: [4] Ante todo pídele con una oración muy constante que lleve a su término toda obra buena que comiences, [5] para que Aquel que se dignó contarnos en el número de sus hijos, no tenga nunca que entristecerse por nuestras malas acciones. [6] En todo tiempo, pues, debemos obedecerle con los bienes suyos que Él depositó en nosotros, de tal modo que nunca, como padre airado, desherede a sus hijos, ni como señor temible, irritado por nuestras maldades, entregue a la pena eterna, como a pésimos siervos, a los que no quisieron seguirle a la gloria.

La persona de Cristo domina todo el Prólogo. En este pasaje, San Benito se inspira en la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18, 21-35), como lo indica el paralelismo de los términos. El texto escriturístico permite comprender mejor las ideas de este pasaje de la regla, el lazo profundo que une a Cristo, la oración del monje y el temor del juicio.

Lo que sobre todo se pone en claro es la *paternidad adoptiva de Cristo*: porque es a Cristo que San Benito aplica esta parábola que concierne a su Padre según San Mateo.

Sin duda, el título de Rey que el autor de la regla ha dado a Cristo anteriormente en el Prólogo evoca el recuerdo de esta parábola y su perspectiva escatológica (cf. Pról. 5).

En conclusión: este pasaje del Prólogo permite resolver de una manera positiva el problema de la paternidad adoptiva de Cristo y leer el capítulo 2 en esta perspectiva. Para San Benito, Cristo no es

solamente el padre espiritual del monje, sino también su *padre adoptivo*. Esta paternidad es el fundamento de su rol ante el discípulo.

2.5. Cristo Buen Pastor

A la hora de presentar y explicar la función del abad con respecto al rebaño que le ha sido confiado, el autor tiene ante sus ojos a Cristo como *Buen Pastor*. En esta ocasión, Benito no alude a Jn 10, pasaje en que Jesús se caracteriza a sí mismo como “Buen Pastor”, sino que propone la parábola de la oveja perdida, de Lc 15: “Imite [el abad] el ejemplo de piedad del Buen Pastor, que dejó noventa y nueve ovejas en los montes y se fue a buscar una que se había perdido. Y tanto se compadeció de su flaqueza, que se dignó cargarla sobre sus sagrados hombros y volverla así al rebaño.” (RB 27, 8-9) Esta descripción amorosa de la escena evita una consideración personalista y reitera el estilo austero de la regla. Se trata de uno de los párrafos que evidencian el íntimo amor que el autor tiene hacia Cristo.

Para San Benito, es el ejemplo de Cristo y su comportamiento lleno de solicitud lo que debe imitar el abad. La parábola de la oveja perdida está sacada de contexto: Cristo no es solamente el pastor, sino el *Buen Pastor*. Este adjetivo lo diferencia ya del abad y expresa una vez más la discreción del autor y su interés de destacar la divinidad del Señor.

2.6. Cristo Médico

El título de *Cristo como Médico* no aparece en ningún lado de la regla explícitamente; sin embargo, en el capítulo 28 es pensado en estos términos. Allí se le propone al abad que se comporte como un “sabio médico” ante el hermano incorregible (cf. RB 28, 2). La regla, luego de mencionar todos los medios que han de ser empleados, hace referencia al más eficaz que es la oración que invoca la intervención del mismo Cristo: “para que el Señor, que todo lo puede, sane al hermano enfermo” (RB 28, 5). Que esta alusión al Señor se refiere a Cristo queda, según Steidle, probado a partir de la tradición.

3. Conclusión

El estudio de los distintos aspectos y figuras cristológicas en la regla pone en evidencia que *Cristo se ubica en el centro de la vida monástica*.²⁰ El monje lo encuentra en todas partes en el monasterio, descubre en Él la razón, el modelo y el fin de su existencia; vive en comunión con Él.

Según Borias, estas son afirmaciones profundamente tradicionales; en ellas, San Benito se muestra como un testimonio fiel de las enseñanzas de la Escritura y de la Iglesia y no hace más que aplicarlas al monaquismo sin innovar nada. El autor de la regla refleja en particular la tradición romana, hecha de sobriedad, de medida y de reserva. Aun cuando su amor viril por el Señor deja transparentar cierta dimensión de su ardor, su afección profunda ignora la efusión lírica. Ve esencialmente en Él al Señor y, voluntariamente, ignora al hombre Jesús.

3.1. *El amor de Cristo*

A modo de conclusión, parece oportuno repasar el tema del *Amor de Cristo* en la regla. Como afirma Borias, "*el amor de Cristo está en el corazón mismo de la regla*"²¹ y le comunica su vida y su calor: *es el amor de Cristo por el monje y el amor del monje por Cristo*.

El amor de Cristo al monje

San Benito habla discretamente de este amor, como lo prueba la rareza y la brevedad de las menciones sobre este punto y lo hace con frecuencia a través de textos de la Escritura: "Y los discípulos deben prestarla [la obediencia] de buen grado porque *Dios ama al que da*

20. Las figuras cristológicas se pueden completar con las de: *el Hombre, el Cristo muerto y resucitado, Dios, el Cristo Eucarístico*; para ello cf. BORIAS, *Le Christ dans le Règle*, pp. 124-138.

21. *Ibid.*, p. 134.

con alegría". O bien: "Pero seguros de la recompensa divina que esperan, prosiguen gozosos diciendo: *Pero en todo esto triunfamos por Aquel que nos amó*" (RB 5, 16; 7, 39).

A través de la obra se pone de manifiesto que este amor de Cristo es *el amor de un Padre* lleno de benevolencia y de misericordia hacia sus hijos, pero también lleno de tristeza por sus malas acciones (cf. Pról. 5-6). Es *el amor del Buen Pastor*, que se consagra todo entero a la búsqueda de la oveja perdida y que da al abad el ejemplo de la verdadera ternura (27, 8-9). Esta misericordia se presenta también como *compasión por la flaqueza humana* (27, 9), siguiendo la imagen del sumo sacerdote (Heb 4, 15). En este caso, se quiere resaltar el amor de Cristo como don total de sí mismo en el misterio de la redención.

La descripción dada por San Benito, insiste sobre la *ternura* y la *grandeza* de este amor. Su ternura: *pius* y *pietas* expresan el sentimiento paternal (Pról. 1; 2, 24) y la fuerza de la misericordia, la paciencia, y la esperanza (Pról. 20. 38). El abad es *el intérprete* de esta ternura de Cristo hacia el monje (Pról. 1; 2, 22). Por lo tanto, el autor de la regla es muy sensible a este aspecto de la responsabilidad abacial.

El amor del monje a Cristo

La regla se concentra, sobre todo, en el amor que el monje debe a Cristo y que es el alma de su vida. La fórmula *amor Christi* (amor a Cristo) tiene su preferencia:

- no anteponer nada al amor de Cristo (4, 21);
- orar por los enemigos en el amor de Cristo (4, 72);
- no ya por temor al infierno, sino por amor a Cristo (7, 69);
- llámeselo *señor* y *abad* [...] por el honor y el amor de Cristo (63, 13);
- es que el amor los incita a avanzar hacia la vida eterna (5,10).

Este amor a Cristo está unido al amor al prójimo, aunque San Benito distingue claramente entre los dos (cf. Pról. 48; 68, 5). La soberanía de este *amor a Cristo* se expresa en esta querida sentencia de la tradición cristiana: "no anteponer nada al amor de Cristo" (RB 4,

21). El autor introduce al final de su obra una afirmación semejante: “y nada absolutamente antepongan a Cristo” (72, 11).

Otro tema importante es el de la obediencia. La *obediencia por amor* es la imagen de la propia sumisión de Cristo a la mirada del Padre (5, 13; 7, 31-32). Es ante todo por su obediencia que el monje se une a Cristo: en la obediencia al abad que le descubre la voluntad del Señor, él obedece al mismo Cristo y funda su voluntad en la de su Señor.

Por último, este amor por Cristo es el *fundamento de todas las relaciones personales en el seno de la comunidad*. En la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46), él sólo retiene la lección de la caridad fraternal (cf. 36, 2-3; 53, 2).

Virginia Raquel Azcuy

CRÓNICA 1999

Inauguración del Año Académico

El 8 de marzo se inauguró el Año Académico 1999 con una Santa Misa concelebrada presidida por el Sr. Decano Mons. Dr. Ricardo Ferrara, en la Iglesia Parroquial de la Inmaculada Concepción (Villa Devoto). Acto seguido se realizó el acto académico cuya apertura estuvo a cargo de Mons. Ferrara, quien disertó sobre la *Fides et Ratio y la Filosofía*. El Vicedecano Pbro. Dr. Carlos María Galli expuso, a continuación, algunos datos informativos acerca del año anterior y del ciclo que comenzaba.

Nuevo Período Decanal

Los nombramientos de Decano y Vicedecano de la Facultad de Teología, de Mons. Dr. Ricardo Ferrara y del Pbro. Dr. Carlos María Galli respectivamente, fueron renovados por un nuevo período de tres años a partir del 01/08/99 por el Arzobispo de Buenos Aires, Prímado de la Argentina, Gran Canciller y Presidente de la Comisión Episcopal para la Universidad Católica Argentina, S.E.R. Mons. Jorge Mario Bergoglio; Mons. Ferrara fue nombrado por Mons. Bergoglio de acuerdo al Decreto de la Congregación para la Educación Católica de fecha 25/05/99; el Pbro. Galli fue designado por el mencionado Arzobispo de Buenos Aires, con el "Nihil obstat" de la Santa Sede.

Con ocasión del inicio del nuevo período decanal, se celebró el 4 de agosto la Santa Misa presidida por el Vicario General del Arzobispado de Bs.As., S.E.R. Mons. Mario Serra, quien recibió las correspondientes profesiones de fe del Pbro. Galli y Mons. Ferrara y el juramento de éste último como Decano.

Nuevo Rector de la Universidad Católica Argentina

La comisión Episcopal para la Universidad Católica Argentina designó como nuevo Rector de la UCA, con fecha 12/08/99, al profesor de nuestra Facultad de Teología, Mons. Dr. Alfredo Horacio Zecca quien, además, fuera Secretario Académico y Decano de aquella. Secretario Académico desde el 20/05/85 hasta el 06/06/90 y Decano desde 06/06/90 hasta el 01/08/96.

El 9 de diciembre, con una Misa concelebrada presidida por S.E.R. Mons. Jorge Bergoglio, Gran Canciller de la UCA y Arzobispo de Buenos Aires, la comunidad universitaria despidió al Rector saliente R.P. Dr. Domingo Basso y recibió a Mons. Zecca, quien asumió el Rectorado haciendo el correspondiente juramento y acompañado por autoridades académicas, profesores y alumnos y numeroso público que adhirió a esta ceremonia, especialmente aquellos que integran el plantel docente, el personal administrativo y el alumnado de la Facultad de Teología, recordando con cariño y gratitud su tarea académica desarrollada en la Facultad.

Nuevo Obispo

Mons. Dr. José Ángel Rovai, elegido obispo auxiliar de la Arquidiócesis de Córdoba, recibió la ordenación episcopal el 1 de noviembre de 1999, en una ceremonia que tuvo lugar en la Catedral de dicha ciudad.

Asistió a la misma nuestro profesor el Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández en representación de la Facultad de Teología. Varios obispos, numerosos sacerdotes y fieles acompañaron a Mons. Rovai en esta ceremonia. Entre aquellos debemos señalar a Mons. Dr. Estanislao Karlic, Arzobispo de Paraná y Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina y a Mons. Dr. José María Arancibia, Arzobispo de Mendoza; ambos fueron obispos auxiliares de Córdoba y son Profesores Eméritos de la Facultad de Teología.

La comunidad integrada por autoridades, profesores, alumnos y personal de la Facultad de Teología se unió, especialmente con sus oraciones, pidiendo al Señor bendiga profusamente en su futura labor pastoral a quien, por su dedicación y sacrificio (viajaba expresamente de Córdoba a Buenos Aires, varias veces en el semestre, para dictar sus clases), fuera durante 17 años, ininterrumpidamente (1974-1990), generoso y destacado profesor de la misma.

IV Curso sobre la Carta Apostólica Mientras se aproxima el Tercer Milenio

En abril, mayo y junio se realizó el curso *Caminando hacia el Tercer Milenio – IV*. El trienio trinitario preparatorio al Gran Jubileo del 2000 tuvo su corona en *Dios Padre* (TMA 49-54). Así, el año 1999, *año del Padre*, brindó a la Facultad la oportunidad de profundizar nuestra fe en la Primera Persona Divina, principio y fin de la historia de la salvación. Asumiendo este desafío, ofreció esta “catequesis teológica” como un servicio formativo específico para los distintos miembros del Pueblo de Dios. Los temas abarcaron 3 puntos: I *Eje Teológico y Trinitario* (TMA 49), II *Eje sacramental y moral* (TMA 50-51) y III *Eje dialogal y espiritual* (TMA 51-54). Los temas fueron desarrollados por profesores de la Facultad de Teología: Mons. Lic. Luis Rivas, Mons. Dr. Lucio Gera, Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Pbro. Dr. Carlos Galli, Pbro. Dr. Fernando Ortega, Pbro. Dr. Víctor Fernández, Mons. Dr. Alfredo Zecca, Pbro. Lic. Sergio Briglia y Mons. Dr. Antonio Marino.

V Encuentro de Teología Pastoral

El 16 y 17 de agosto tuvo lugar el V Encuentro de Teología Pastoral organizado por la Sociedad Argentina de Teología (SAT), la Organización de Seminarios de la Argentina (OSAR) y la Cátedra de Pastoral de nuestra Facultad de Teología, contando con el auspicio de la Comisión Episcopal de Ministerios (CEMIN). La finalidad de este Encuentro fue evaluar y repensar la nueva evangelización de la Argentina en el próximo milenio. Fueron sus objetivos: a) verificar la aplicación y la vigencia de las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, de la Conferencia Episcopal Argentina; b) profundizar el contenido central de la Nueva Evangelización en una perspectiva cristológica-trinitaria; c) discernir los elementos de continuidad y novedad frente al nuevo milenio; d) compartir criterios formativos a partir de las “Líneas pastorales”. Presentó el temario el Pbro. Dr. Carlos Galli y fueron sus expositores Mons. Dr. Lucio Gera y S.E.R. Mons. Luis Villalba.

Asistieron a este Encuentro 52 participantes: profesores de teología pastoral de centros teológicos y catequísticos, encargados de pastoral en seminarios, encargados de centros de formación pastoral y escuelas de ministerio, licenciados en Teología con especialización en pastoral, responsables de los planes pastorales diocesanos.

V Jornadas de Historia de la Iglesia

El 13 y 14 de setiembre se realizaron las Jornadas de Historia de la Iglesia organizadas por la Cátedra de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología, las que se llevaron a cabo en el edificio de la UCA en Puerto Madero.

Se eligió como tema *Iglesia y Edad Moderna – Siglos XVIII–XIX*, en continuidad con las Jornadas de años anteriores dedicadas a la “Antigüedad Cristiana”, la “Edad Media” y a los comienzos de la “Edad Moderna”. La apertura estuvo a cargo del Sr. Rector de la UCA, R.P. Dr. Domingo Basso op y la presentación de las Jornadas a cargo del Titular de la Cátedra, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán. En estas se desarrollaron los siguientes temas:

Los filósofos y Dios. Luces y sombras en el siglo XVIII, por el Lic. Pablo Etchebehere; *San Juan Bosco y los Salesianos: un modelo de congregación religiosa del siglo XIX*, por el R.P. Enrique Lapadula sdb; *La Iglesia y la cuestión social en Europa (s. XIX): causas, tendencias y soluciones. Su proyección en América Latina*, por S.E.R. Mons. Gerardo Farrell; *La arquitectura civil y religiosa europea y su repercusión en la Argentina (s. XIX)*, por la Arqta. Graciela Viñuales; *El Concilio Plenario Latino Americano (Roma 1899): primer intento de integración de la Iglesia Latinoamericana*, por el Dr. Pedro Gaudiano; *La Biblioteca y el Archivo Secreto Vaticano: su importancia para la Historia de la Iglesia*, por S.E.R. Mons. Dr. Jorge Mejía. Estas Jornadas finalizaron con comunicaciones y trabajos por comisiones.

Seminario Interdisciplinar sobre la Encíclica Fides et Ratio

Este Seminario se realizó semanalmente en el 1^{er}. semestre, en 5 jornadas, desde abril a julio. En él se trataron dos temas en cada una de las cuatro primeras jornadas: uno por un filósofo y el otro por un teólogo, finalizando en la quinta jornada con un panel integrado por tres teólogos y tres filósofos.

Este seminario se situó en el marco de actividades de la Comisión de “Fe y Ciencias” de la UCA, programadas para 1999 y fue organizado por las Facultades de Teología y de Filosofía. En los paneles los siguientes profesores de la Facultad de Teología tuvieron ponencias a su cargo: Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Mons. Dr. Alfredo Zecca, Pbro. Dr. Carlos Galli, Mons. Dr. Antonio Marino y actuaron como relato-

res: Pbro. Dr. Fernando Ortega, Mons. Dr. Pablo Sudar, Mons. Dr. Gustavo Podestá y Pbro. Dr. Víctor Fernández. Mons. Dr. Lucio Gera, Mons. Dr. Eduardo Briancesco y Mons. Lic. Luis Rivas fueron los tres panelistas teólogos designados para exponer en la quinta jornada sobre *Balances personales acerca de la Encíclica*.

Los participantes inscriptos sumaron 136, a los que se agregaron alrededor de 100 no anotados. Se observó que se mantuvo un alto nivel de asistencia por parte de los docentes. Corolario de este Seminario fue la publicación del libro *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, editado por la UCA.

III Jornada de “Fe y Ciencias”

La Comisión Ejecutiva de “Fe y Ciencias” del Consejo Superior de la UCA organizó en 1999 la III Jornada sobre “Fe y Ciencias” titulada *Fides et Ratio*, que tuvo lugar el 20 de octubre en la sede de Puerto Madero. Fue su objetivo abordar, desde las perspectivas propias de los docentes de las diferentes unidades académicas de la Universidad, la temática de la Encíclica *Fides et Ratio*. Para ello se constituyeron ocho paneles, lo que permitió un diálogo fecundo y enriquecedor en el orden interdisciplinar. En el panel correspondiente a las Facultades de Teología, de Filosofía y de Derecho Canónico se presentó el libro *Fe y Razón*, fruto de las reuniones llevadas a cabo en el Seminario Interdisciplinar sobre la Encíclica *Fides et Ratio*, sobre el se informa en esta misma crónica.

Instituto de Investigaciones Teológicas

El 31 de julio Mons. Dr. Lucio Gera cesó en su cargo de Director del ININTE, cargo que le fuera renovado el 28/2/99, solamente por el término de cinco meses, teniendo en cuenta su solicitud por razones de salud. Interinamente, hasta fin de año, el Decanato asumió la dirección del mismo.

Entre las actividades desarrolladas por el ININTE, además de su participación en la organización del Seminario Interdisciplinar *Fe y Razón*, en el segundo semestre organizó, asumió y recomendó algunas actividades para colaborar con sus profesores en la formación, la investigación y el diálogo, extendiéndose la invitación a profesores de otras instituciones y a alumnos de posgrado de teología. Sus propuestas fueron:

1) *Actividades* desarrolladas como ser: a) V Jornadas de Historia de la Iglesia; b) Nuevas publicaciones; c) III Jornada de Fe y Ciencias. Todas ellas son comentadas por separado en esta crónica. A ellas debe agregarse: d) *Teología e Informática*, reunión que fue organizada por la SAT y el ININTE y que estuvo a cargo de los profesores R.P. Lic. Enzo Giustozzi y el Pbro. Dr. Fernando Gil; e) *Interpretación interdisciplinaria de "Rayuela" de Julio Cortázar*, organizado por el ININTE y presentado por Estrella Koira (Letras), el Pbro. Dr. Marcelo González (Teología).

2) *Diálogos Intercátedras*: comunicación y debate de cuatro investigaciones, organizado por el ININTE. Los investigadores -todos ellos profesores de la Facultad de Teología- y sus trabajos pertenecen a 4 disciplinas: filosofía, teología dogmática, teología espiritual y Sagrada Escritura. Estos diálogos se realizaron en dos jornadas, cada una con dos sesiones, de acuerdo al siguiente programa: A) "Diálogo Intercátedra I-II": I.- Lic. Luis Baliña: *Unidad y multiplicidad del Bien en Platón*; II.- Lic. Silvia Rodríguez Quiroga: *Sermones Inéditos del Cardenal J. N. Newman sobre la Iglesia. Transcripción científica y doctrina*. B) "Diálogo Intercátedra III-IV": III.- Lic. Marcela Mazzini de Wehner: *Crisis espirituales. Una aproximación al estado de la cuestión*; Pbro. Lic. Hugo Safa: *Mal aj: mensajero – enviado – emisario – ángel en el A. T. hebreo (texto masorético)*. Cada una de las sesiones incluyó el informe del expositor, el comentario de otro profesor y un momento de intercambio.

Profesores Fundadores

En la UCA se llevó a cabo el 27 de octubre el acto de homenaje a los Profesores Fundadores de la misma, en el que se entregó a los homenajeados un diploma y una medalla recordatoria.

Los profesores de la Facultad de Teología que merecieron este homenaje por haber desempeñado la docencia durante los años 1958-1963, permaneciendo por lo menos dos años en dicho período en la categoría de adjunto, protitular, titular o equivalente, fueron los siguientes: Mons. Jorge Luis Biturro, Mons. Eduardo Briancesco, Mons. Ricardo Antonio Ferrara, Mons. Lucio Gera, S.E.R. Mons. Carmelo Giaquinta, Pbro. José Luis Larrabe, S.E.R. Mons. Jorge Mejía, R.P. Pedro Moyano, Mons. Rodolfo Luis Nolasco, S.E.R. Mons. Jorge Novak, Mons. Joaquín Sol, R.P. Eduardo Perez Bravo y Pbro. Rafael Adolfo Tello. Recibieron este homenaje "post mortem": el Pbro. Alfonso Carballo y el Pbro. Juan Dan.

Promoción de Profesores

En 1999 fueron promovidos a la categoría de *Profesor Extraordinario Asociado* el Pbro. Dr. Carlos Galli y el Pbro. Dr. Fernando Ortega. Se recibió el correspondiente “Nihil obstat” de la Congregación para la Educación Católica, para su designación como tales, con fecha 07/05/99 y 18/05/99 respectivamente.

El Dr. Joaquín Migliore fue promovido a la categoría de *Profesor Interino Adjunto* con fecha 26/02/99 y, en la misma categoría, se designó al R.P. Lic. Enzo Giustozzi (02/08/99).

Profesores con Dedicación Especial

Fueron renovados en sus cargos como Profesores con Dedicación Especial por el término de un año (marzo 1999-febrero 2000): a) de *Tiempo Completo*: Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, Mons. Dr. Antonio Marino, Mons. Lic. Luis Rivas y Mons. Dr. Alfredo Zecca; b) de *Medio Tiempo*: Lic. Luis Baliña, Pbro. Dr. Víctor Fernández, Pbro. Dr. Fernando Gil y Pbro. Dr. Fernando Ortega.- A esta lista fue agregado Mons. Dr. Lucio Gera, de acuerdo a su solicitud de que no fuera renovado, por razones de salud, su nombramiento como Profesor Especial de Tiempo Completo.

Publicaciones

- *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios.* Libro editado por la Facultad de Teología conjuntamente con la Editorial Paulinas, con el apoyo económico de la Fundación Cardenal Antonio Quarracino. Este libro es fruto de las nueve lecciones que comprendieron el último de los cursos de extensión: *Caminando hacia el tercer milenio – IV*, organizado por la Facultad de Teología en abril-junio 1999 y dedicado a la persona de Dios Padre. El objetivo que impulsó su publicación fue el de facilitar a aquellos que asistieron al curso, la profundización en lo aprendido durante las lecciones orales y contribuir, así, a que el Jubileo, centrado en la figura de Cristo, llegue a ser un gran acto de alabanza al Padre.

- *Dios, el Padre de Jesucristo*, de Pierre Grelot, traducción de Mons. Lic. Luis Rivas, Titular de la Cátedra de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología; libro editado por Paulinas.

La presentación de estos dos libros, organizada por la Facultad y Paulinas, se realizó el 15 de setiembre en el Auditorio "Mons. Derisi" de la UCA (Puerto Madero).

• *Presentación* –en algunas ciudades del interior– del libro de Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, editado en 1998: *El Padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un Episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes. En los orígenes de la Basílica de Luján. 1866-1875*, que el autor llevó a cabo este año en un plan de *difusión* del mismo en aquellas ciudades relacionadas con la trama histórica de la obra: Villa Nueva (10/04), Luján (16/04), Mercedes (07/05), Azul (27/05), Olavarría (28/05), Junín (25/06), Chivilcoy (02/07), Trenquelauquen (26/08), General Pico (27/08), General Villegas (30/08), Carmen de Areco (01/10). En cada una de estas ciudades el acto de presentación fue organizado conjuntamente por la Secretaría de Cultura de las Municipalidades, las Parroquias y las Bibliotecas Públicas.

Plan Especial para la obtención del Bachillerato en Teología

La Facultad de Teología elaboró en este año un plan especial para la obtención del Bachillerato en Teología para quienes, no poseyendo el título, al menos, de *Profesor* en Ciencias Religiosas o en Ciencias Sagradas o en Teología y Filosofía y análogos, no menor de 4 años, egresados de Institutos Universitarios e Institutos de Profesorado Nacionales, provinciales, oficiales y privados reconocidos por el Ministerio de Educación, aspiren a concluir universitariamente sus estudios para obtener un grado académico, en este caso, el de *Bachiller en Teología*.

Para la elaboración de este Plan se tuvieron en cuenta la Resolución 380 (art. 1) del Ministerio de Cultura y Educación (como antecedente); y las posibilidades otorgadas por la *Nueva Ley Universitaria*. La Facultad planificó las materias básicas a exigir pero, de acuerdo a las necesidades e inquietudes del alumno, se reservó la potestad de exigir cursar y rendir otras asignaturas del Bachillerato en Teología. El estudio se extiende durante dos años y, para obtener el título, se requiere: 1) cursar y aprobar las disciplinas prescriptas; 2) aprobar un *Examen Sintético Final*.

Este plan fue aprobado por el Consejo Superior de la UCA, el que se encargó de elevarlo al Ministerio de Cultura y Educación para su aprobación.

Licenciatura en Teología con especialización en Teología Moral

A partir del año 1984, en cumplimiento del art. 72 de la Constitución *Sapientia christiana* promulgada por la Sagrada Congregación para la Educación Católica, y asumida en el art. 86 de los Estatutos de la Facultad de Teología, se reorganizó la Licenciatura en Teología en 4 especializaciones: Teología Dogmática, Sagrada Escritura, Teología Pastoral e Historia de la Iglesia.

En el año 1999 se resolvió ofrecer al alumnado una nueva especialización: la de *Teología Moral*, establecida también en el art. 86 de los Estatutos, pero que no fuera implementada en la mencionada reorganización.

Se fundamenta esta resolución en: 1) ante los grandes desafíos que el mundo contemporáneo plantea en el orden moral, ha de profundizarse la *metodología propia de la teología moral*, siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II; 2) acentuar una reflexión más sistemática y profunda de las *cuestiones morales fundamentales* y las *cuestiones actuales más destacadas* en este ámbito de la teología; 3) en el contexto de la *Nueva Evangelización* formar investigadores y docentes en el ámbito de la teología moral en orden a iluminar seriamente la praxis eclesial en los aspectos y problemas de la vida social; 4) favorecer, desde la teología moral, el desarrollo de un *pensamiento teológico interdisciplinar* que ayude a integrar las diversas ramas de la teología en una dimensión sapiencial.

Este plan fue aprobado por la UCA, que se encargó de elevarlo al Ministerio de Cultura y Educación para su aprobación.

Nombramiento

El Consejo Superior de la UCA, con fecha 10/3/99, designó interinamente por el término de seis meses al Pbro. Dr. Fernando Ortega, a cargo de la dirección del Instituto de Cultura y Extensión Universitaria (ICEU), quien ya fuera nombrado el año pasado Director del Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral hasta el año 2002. Posteriormente el Consejo Superior prorrogó el cargo de *Director Interino del ICEU*, a cargo del Pbro. Ortega, hasta marzo del 2000.

Respecto a la relación Facultad de Teología-ICEU, la Comisión Episcopal para la UCA, con fecha 11/08/99, aprobó un texto, que comprende tres puntos, sobre *Competencias de la Facultad de Teología y el Instituto de Cultura y Extensión Universitaria*, el cual tiene vigencia desde la mencionada fecha y por el cual se establece, en los puntos 1 y 2, que : *“Es competencia exclusiva de la Facultad*

de Teología otorgar títulos, grados y postgrados en Teología...” y de “...llevar a cabo la investigación teológica institucional, tanto la que le es específica dentro de su propio ámbito, como la investigación interdisciplinaria a nivel de Profesores, en el correspondiente Instituto de Investigación de la Universidad”, afirmando así, que “La investigación teológica institucional o interdisciplinaria no incumbe a ningún otro órgano de la Universidad”.

En lo que respecta al punto 3: *Animación y docencia teológica*, en orden a completárselo más, la Facultad de Teología y el ICEU llegaron a un acuerdo para elaborar un proyecto de reglamentación del mismo. Los puntos de acuerdo se refirieron a las autoridades del ICEU, a la articulación de ambas instituciones y al procedimiento a seguir para colaborar en lo referente a los profesores y los planes de estudios.

Elecciones en la UCA

En las elecciones —realizadas en la UCA los días del 7 al 11 de junio— de miembros para integrar su Consejo Superior, resultó electo como Consejero Suplente en representación de los Profesores Titulares, Mons. Juan Guillermo Durán, Titular de la Cátedra de Historia de la Iglesia, de la Facultad de Teología.

Elecciones en la Facultad

El 19 de noviembre se realizaron en la Facultad de Teología las elecciones de representantes de los profesores *extraordinarios* y *no-estables* en el Consejo Académico, de acuerdo al art. 7 de la reglamentación del art. 16, 2 de sus Estatutos.

Resultaron electos para integrar el Consejo Académico los siguientes profesores: 1) *titulares* por los *Profesores Extraordinarios*: Pbro. Dr. Víctor Fernández y Pbro. Dr. Fernando José Ortega y, como *suplente*, el R.P. Dr. Juan Carlos Meinvielle; 2) *titulares* por los *Profesores No-Estables*: Lic. Cecilia Avenatti, Lic. Luis María Baliña, Pbro. Lic. Mario Aurelio Poli, Dra. Virginia Azcuy y Lic. Pablo Etchebehere y como *suplentes*: Pbro. Lic. Sergio Briglia y Dr. Joaquín Migliore.

Colación de Grados UCA

El 7 de julio de 1999 tuvo lugar la trigésima séptima Colación de Grados Académicos de la UCA, en la que fueron distinguidos los siguientes alumnos de la Facultad de Teología. Con *Medalla de Oro*: Lorenzo, Sergio Gastón. Con *Diploma de Honor*: Mattos, Silvana Ma-

bel; Valdez, Rodrigo; Corrado, Ariel Osvaldo; Tello Cornejo, Mariano Martín; Sivori, Enrique Adolfo; Baez, Carlos Fabián.

Nuevo Doctor en Teología

El Pbro. Gerardo Ramos, quien cursara el doctorado en la Facultad de Teología y defendiera en ella su tesis doctoral, al cumplir con el requisito de la publicación de la misma, fue proclamado Doctor en Teología el 09/02/99.

Licenciados en Teología

Obtuvieron el grado de *Licenciado en Teología*, en el año 1999: José Luis Simionato, Pablo Cerviño y Carlos Alberto González.

Instituto para el Matrimonio y la Familia

El Instituto para el Matrimonio y la Familia entró en 1999 en su quinto año de actividades, cumpliéndose el Plan de Estudios que abarca dos años, con clases semanales los martes de 18 a 20 hs., que se dictan en la subsede de la Facultad de Teología, en Puerto Madero. El R.P. Dr. Juan Carlos Menvielle fue renovado en su cargo de Director del Instituto por un nuevo período de un año (marzo 1999-febrero 2000).

Entre las actividades del Instituto en 1999 se señalan, por la proyección y difusión de su tarea; a) el R.P. Meinvielle *participó*, en su carácter de Director del Instituto y de delegado de la Conferencia Episcopal Argentina, del 3º Congreso de Políticos y Legisladores Católicos de América Latina convocado por el Pontificio Consejo para la Familia, de la Santa Sede, y realizado en la ciudad de Buenos Aires en el mes de julio. En él se trataron temas -sobre los cuales expusieron los participantes su pensamiento-, referentes a la dignidad humana y a los derechos humanos y de lo que de ellos se deriva: la inviolabilidad de la vida humana en toda su extensión desde la concepción hasta la muerte natural y el derecho de la familia de ser amparada en toda su integridad, lo que implica el derecho a la salud, a la educación, al trabajo, etc.; b) el R.P. Meinvielle fue uno de los *expositores* en el *Encuentro* organizado por el Instituto de Ética Biomédica de la UCA realizado en el mes de agosto. En él fueron tratados temas sobre cuestiones de bioética médica; el R.P. Meinvielle tuvo a su cargo una ponencia sobre *Respeto a la dignidad de la per-*

sona y el momento del nacimiento y de la muerte; c) asimismo asistió a la reunión organizada por la Comisión Episcopal de Pastoral Familiar y el Secretariado Nacional de Pastoral Familiar, que se llevó a cabo en Huerta Grande (Córdoba); d) desde setiembre el R.P. Meinvielle participa en las reuniones de la *Comisión Técnica* constituida por el Consejo Superior de la UCA, cuyos miembros representan las diversas disciplinas vinculadas al tercer sector y cuya tarea corresponde a la necesidad de una presencia de la Universidad en las actividades de dicho sector, tanto en el plano local como internacional. El R.P. Meinvielle, en su carácter de Director del Instituto, cumple la misión de asesorar en todos aquellos temas vinculados al matrimonio y la familia; e) el Instituto recibió, el 4 de octubre, la visita del *Presidente del Área de la Familia*, del CELAM, quien solicitó intercambio docente y tuvo palabras de elogio para nuestro Instituto, señalando que es el único de esta característica *pastoral* en toda América Latina, teniendo en cuenta que, cumplido el curso de 2 años de estudios, se obtiene el *Diploma en Pastoral Familiar*.

El Instituto recibió de la Diócesis de Gualeguaychú y de la de Posadas una solicitud para que se dicte un *Cursillo intensivo sobre Matrimonio y Familia*, en un segundo nivel, que complete el que se dictara en ambas Diócesis el año pasado, teniendo en cuenta el éxito alcanzado por este. El Instituto comenzó a elaborar este año la organización del mismo y a proyectar, también para el año que viene, uno del primer nivel, solicitado por la Diócesis de Bahía Blanca y la de Rosario.

Biblioteca

- En el presente año la Biblioteca ha modernizado su sistema de computación, lo que permitirá un mejor aprovechamiento de los recursos de su base de datos, poniendo a disposición del público una terminal para consulta del fondo bibliográfico o su utilización como procesador de texto. En cuanto a la base de datos, en el mes de diciembre se concluyó el ingreso de todo el patrimonio, tanto el que pertenece al Seminario Metropolitano, como el correspondiente a esta Facultad.

- La Biblioteca, siguiendo con su política de compras enfocando estas a las ediciones críticas de los autores más importantes de la teología y de la filosofía, adquirió o completó las siguientes colecciones: *Sources d'Histoire Médiévale*, *Cahiers de la Revue Biblique*, *Études Bibliques*, *Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Age*, *Stu-*

di Tomistici, Oeuvres complètes de Raïssa et Jacques Maritain. En nuestra Hemeroteca hemos incorporado los siguientes títulos: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Bioethics, Mediaeval Studies, Rivista di Filosofia Neoscolastica, Recherche Historico Bibliche, Giornale di Metafisica, Kant Studien.*

CEFAT

En cumplimiento de objetivos fijados el año pasado por el CEFAT, este año:

- *Estatuto*: elaboró un proyecto de Estatuto que puso a consideración del Consejo Académico de la Facultad de Teología;
- *Jornada de Teología*: organizó y realizó una Jornada de Teología el 24 de setiembre con ocasión de las elecciones nacionales. El objetivo era que los alumnos compartieran momentos de reflexión, dedicándose no a analizar o juzgar posturas políticas, sino a pensar, con la profundidad y sabiduría dos veces milenaria que Dios Padre nos regala en nuestra Iglesia, cuál era el lugar de cada uno y su compromiso frente a esa realidad.

El tema a tratar: *Una mirada desde la fe sobre el hombre como ser político*, se desarrolló en 4 talleres de exposición -a cargo de profesores de la Facultad- y de trabajo, mirando: 1) desde la reflexión filosófica: *Donde hay riesgo, hay oportunidad*, a cargo del Lic. Luis Baliña; 2) desde la Sagrada Escritura: *Palabra de Dios y dimensión social*, a cargo del R.P. Lic. Enzo Giustozzi; 3) desde el orden eclesiológico-pastoral: *Iglesia y comunidad política*, a cargo del Pbro. Dr. Carlos Galli; 4) desde el contexto de una moral social cristiana: *La rehabilitación de la política*, a cargo del Pbro. Dr. Rafael Braun.

Asistieron a esta Jornada 110 alumnos, en la que se vivió un clima fraterno. Todo ello llevó a lo que, en apretada síntesis, la alumna María Luján Manzotti, Vicepresidenta del CEFAT, expresó en uno de los párrafos de sus palabras que clausuraron la Jornada: *Se trata, pues, de atender y disponerse, de modo que la realidad no nos resulte ajena ni sea recibida como "aquello que pasa", sino como "el hoy que somos";*

- *Boletín*: el Centro publicó el Boletín N° 1: hoja informativa, haciendo llegar a los alumnos las noticias del Centro de estudiantes y abierto a todos aquellos que quisieran compartir algo que consideraran apropiado a la comunidad de la Facultad;
- *Solidaridad*: motivó, impulsó y recogió donaciones -comenzadas ya el año pasado- para ayudar económicamente a un alumno que debía afrontar costosos gastos por la enfermedad de un hijo suyo;

- *Oración*: todos los viernes, antes del inicio de las clases, se reunieron en la capilla para compartir la oración de la mañana.

- *Elecciones*: el 18 de noviembre se realizaron las elecciones convocadas por el CEFAT para elegir los miembros de su Comisión Directiva. Resultaron electos los siguientes alumnos: Presidenta: *María Luján Manzotti*, Vicepresidenta: *Andrea Hojman*; Secretaria: *Elena Mercáu*.

Fundación Cardenal Antonio Quarracino

Esta Fundación ha prestado un decidido apoyo a las siguientes iniciativas llevadas a cabo por la Facultad en 1999:

- *Enseñanza*: ayudó a varios alumnos del Bachillerato en Teología con *préstamos de honor* y a seis alumnos de Licenciatura con *becas* parciales para sufragar el pago de aranceles;

- *Publicaciones*: siguió apoyando la nueva política editorial de la Facultad y sus coediciones con Paulinas, prestando ayuda económica para la edición del libro *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*.

- *Biblioteca*: cofinanció el proyecto de la nueva informatización de la Biblioteca de la Facultad de Teología, concretado en casi toda la primera etapa, en 1999, poniéndose ya en funcionamiento parte del nuevo sistema en red.

- *Encuentros*: contribuyó al financiamiento del programa “Talleres para párrocos” que realiza el *Secretariado para la Formación Permanente de los Presbíteros* con el auspicio de la *Comisión Episcopal de Ministerios* (CEMIN). La Facultad de Teología coopera académicamente con esta iniciativa.

La Fundación, además, continuó con el plan de difusión de su obra, comunicándose con distintos círculos de personas vinculadas a la Facultad, especialmente con los sacerdotes ex alumnos de la Capital y del conurbano. Se generaron, así, nuevos donantes que la apoyan en el logro de sus objetivos. Es de señalar que varios *becarios* de la Facultad contribuyeron en los distintos sistemas de cobranzas implementados para antiguos y nuevos donantes.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, editado por Olegario González de Cardedal y Jorge J. Fernández Sangrador, Salamanca 1997, 598 págs.

Este volumen, según indica la presentación, es el homenaje que compañeros y amigos ofrecen a Juan Luis Ruiz de la Peña como homenaje *post mortem*.

Además de una breve biografía del autor (Presentación), un detalle minucioso de sus escritos y las últimas e interesantes anotaciones del autor (del 28-08-1996), hasta ahora inéditas, la obra ofrece veintiocho artículos de diverso valor y más o menos relacionados con los temas desarrollados por Ruiz de la Peña en sus escritos.

Entre los colaboradores se destacan Luis Ladaria, X. Picaza y Olegario G. de Cardedal. El aporte de este último, sobre la soledad del hombre y la soledad de Cristo, puede ser considerado una pequeña joya literaria y espiritual.

En la presentación de los editores y en los panegíricos (los dos primeros artículos), se resaltan del homenajeado su claridad intelectual, su buen manejo del lenguaje y su sere-

nidad de expresión, su inclinación hacia la música, amor a la naturaleza, afición al retiro, la lectura, la escritura y peculiarmente su actitud ante las ciencias, que fue abierta y crítica al mismo tiempo.

Pero fuera de estos dos artículos, la variedad y particularidad de las colaboraciones evidencian que el aporte de la mayoría de los autores no ha sido elaborado *ad hoc*, sino que se trata de temas que estaban trabajando en el momento de la recopilación. Fuera de cinco artículos sobre el pecado original o la gracia, uno sobre la persona, uno sobre el cuerpo y algunos más o menos relacionados con la escatología o la esperanza, más de la mitad de los artículos tiene escasa relación con los intereses directos del homenajeado. Las colaboraciones, de todos modos, se han distribuido en tres partes: el Dios creador y salvador, el hombre sujeto de la redención, escatología y pascua de la creación.

De cualquier manera, creo que esta recopilación de artículos es útil para obtener una visión general de la teología actual de Salamanca y sus orientaciones.

En la preparación de este volumen han colaborado, especialmente, los que fueran colegas de Ruiz de la Peña, de la Facultad de Teología

de la Pontificia Universidad de Salamanca y del Instituto Superior de Estudios Teológicos de Oviedo, particularmente su amigo Ramón Trevijano Echeverría.

Víctor M. Fernández

VI COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI STUDIO, *L'esortazione apostolica di Paolo VI "Evangelii nuntiandi"*. Storia, contenuti, ricezione, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 19, Brescia-Roma, 1998, 330 págs.

Este volumen recoge las actas del VI Coloquio internacional de estudio, promovido por el Instituto "Pablo VI", sobre la *Evangelii nuntiandi*, desarrollado en Brescia del 22 al 24 de setiembre de 1995. Luego de las palabras de saludo del presidente del Instituto y del saludo del obispo de Brescia, siguen las palabras del cardenal Bernardin Gantin y de Giuseppe Colombo introduciendo el tema.

El trabajo de ROGER AUBERT (*La situation de l'Eglise au lendemain des "Golden sixties"*), describe el período histórico en el cual surge la exhortación. Al optimismo que caracteriza los años sesenta sigue un período de profundos cambios que tocan de cerca a la Iglesia y que no se deben imputar a la invitación del Vaticano II a un *aggiornamento*.

La intervención de JAN GROOTAERS (*Tensions et médiations au Synode sur l'évangélisation en 1974*) se detiene a analizar las tensiones y mediaciones verificadas dentro del Sínodo de los obispos de 1974, para no ignorar la riqueza del pasado inmediato a la exhortación.

HERMANN JOSEPH POTTMEYER (*Von der Bischofssynode 1974 zum Apos-*

tolischen Exhortation "Evangelii Nuntiandi"). *Die Entwicklung des Themas Evangelisierung* subraya que se trata de un documento innovador en la praxis eclesial, ya que los temas examinados fueron discutidos previamente, sea a nivel de Iglesias locales, sea en el Sínodo episcopal.

Sigue el saludo del card. CARLO MARIA MARTINI (*Nella linea della continuità*), donde expresa su deseo de que los Coloquios no sólo brinden una profundización histórica y teológica, sino también una contribución para entender el proceso actual que llamamos "nueva evangelización" y que no puede referirse sólo a los grandes temas de los años sesenta.

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA (*Redefinición de la racionalidad como pro-pedéutica de la evangelización*) se pregunta con qué estrategia hay que abordar la tarea evangelizadora en el marco de las sociedades desarrolladas de Europa, considerando que, mientras Latinoamérica o África deben enfrentar el reto de la justicia, Europa debe ajustar cuentas con el desafío cultural e ideológico.

El análisis del contenido de la *Evangelii nuntiandi* fue hecho por JOSEPH DORÉ (*L'exhortation Evangelii nuntiandi et le thème de l'évangélisation*). El autor se detiene sobre todo en los métodos generales, los medios concretos y el espíritu propio de la evangelización.

Siguen los textos de las comunicaciones presentadas en el Coloquio: MIGUEL GARCÍA-BARÓ (*La "Evangelii Nuntiandi" en la perspectiva de la problemática de la filosofía contemporánea de la religión*); JOSÉ GONZÁLEZ NOVALÍN (*Liturgia y religiosidad popular en la vida y doctrina de Pablo VI*); AVERY DULLES (*The Reception of "Evangelii Nuntiandi" in*

the West. Remarks for Oral Delivery); MARIASUSAI DHAVAMONY (*Evangelii Nuntiandi and the Meeting of the Gospel with Asia's Cultures, Religions and the Socio-Economics Problems*); GUZMÁN CARRIQUIRY LE-COUR (*La exhortación apostólica "Evangelii Nuntiandi" en la Iglesia en América Latina. Significación y repercusiones*); GIANFRANCO BETTINI (*Lo stile comunicativo della "Evangelii Nuntiandi"*); BERNARD MUNOMO MUYEMBE (*Paul VI et la dynamique de l'évangélization en Afrique*).

Cierran el volumen las *Conclusioni* del card. PAUL POUPARD y otros trabajos de menor valor entregados por escrito.

El volumen contiene, además, más de sesenta páginas con los debates del Congreso.

Víctor M. Fernández.

JUAN DURÁN, *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva. Un Episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes. En los orígenes de la Basílica de Luján, 1866-1875*, Buenos Aires, Paulinas-Facultad de Teología U.C.A., 1998, 669 págs., mapas e ilustraciones.

Ya conocemos la extensa producción literaria del autor -sacerdote, docente e investigador-, en los grandes temas de la misionología moderna y los procesos históricos de la evangelización latinoamericana. Así pues, junto al *Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)* y la *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)* -con dos volúmenes publicados y un tercero en avanzada elaboración-, ahora

estamos en presencia de una obra que se inserta en la tradición mariana lujanense, por muchos motivos valiosos en sus aportes y novedades documentales.

El libro contempla dos partes. *La primera* de ellas presenta los principales personajes y circunstancias que intervienen en esta historia: una semblanza del P. Salvaire, la vida cotidiana de la familia Lazos en vísperas de la tragedia, el malón y la suerte de los cautivos para terminar con la liberación de Jacinta Lazos, cuya voluntad firme de reunir a sus hijos la lleva a pedir auxilio, primero a Buenos Aires y luego al Azul. El tiempo de este episodio abarca los años 1866-1875, apenas una década en el que transcurre uno de los dramas humanos que padeció la sociedad civil durante la segunda mitad del siglo XIX: el salvaje avance de los malones y sus consecuencias de violencia y muerte sobre miles de inocentes.

Precisamente, el nuevo libro que nos presenta el P. Durán tiene su origen en la interacción de dos coordenadas históricas: un momento de extrema audacia apostólica del recordado misionero lazarista Jorge María Salvaire y el desgraciado cautiverio entre los indios pampas que padeció la familia Lazos -madre e hijos-, por entonces vecinos del paraje *Los Torromotes*, cercano a la localidad rural de Villa Nueva, al sur de Córdoba. Ambos sucesos, estuvieron íntimamente vinculados a la actual Basílica de Nuestra Señora de Luján.

Existe, pues, una providencial correspondencia entre los hechos que tuvieron lugar en las tolderías de Leubucó -ranqueles- y especialmente en Salinas Grandes -araucanos-, al Norte y Sur de La Pampa respectivamente, con el Santuario Nacional de la Fe. Al

respecto, el hilo conductor que llevó al interior de esta historia fue el *Diario de Viaje a Salinas Grandes (octubre-noviembre de 1875)* escrito por quien fuera el protagonista principal de esta misión: el P. Salvaire. Se trata de un documento fundamental para comprender el itinerario y las circunstancias que rodearon la redención de cautivos, y que llevó al joven sacerdote de origen francés -tenía entonces 28 años de edad y cuatro de ordenado-, al corazón mismo del reino araucano, donde fue recibido por el Cacique General Manuel Namuncurá -años más tarde, padre del siervo de Dios Ceferino Namuncurá-. El bravo guerrero araucano -otrora al servicio de los intereses patrios-, entrado en años y último descendiente de la dinastía de los Piedras (*Curá*), había radicado su comando general en el milenario bosque de caldenes, chañares y Algarrobos, a orillas de la laguna *Chilhué*, enclavada en un valle de singular belleza. Allí, en el inexpugnable monte pampeano o *Mamul Mapú*, se levantaba el solar de sus tolderías, lo que se había constituido en un refugio seguro de sus fechorías e incursiones delictivas. Tal el escenario principal de esta obra.

Todo comenzó en 1866, cuando un malón cambió la suerte de la familia Lazos. En esa oportunidad, Doña Jacinta Rosales de Lazos y sus cuatro hijos -Lorenzo, Valerio, Natalia y Cristina- quedaron a merced de los caciques ranquelinos primero, para luego ser distribuidos, tres de ellos al menos, en distintas tolderías de la confederación araucana, después. Quedaba atrás el dolor y la fundada sospecha de que su segundo esposo, Eleuterio Cabral, había sido degollado por la indiana en aquel asalto. En esa desventura, los primeros en lograr

la liberación -muy posiblemente, sugiere el autor, gracias a las gestiones del misionero franciscano Marcos Donatti- fueron Doña Jacinta con un nuevo hijo nacido durante su cautiverio y su hijo mayor Lorenzo, en 1872. La madre, deseosa de reunir a sus hijos confinados, llega hasta la persona del Arzobispo Federico Aneiros, quien hace suya la causa y solicita la colaboración de los padres Lazaristas de Azul para que oficien como mediadores ante la indiana. De esta manera comienza el protagonismo de Salvaire, quien toma a su cargo la delicada misión de llegar a las tolderías del cacique salinero para negociar la liberación de los Lazos y de otras víctimas.

La documentación hallada por el P. Durán, le permitió reconstruir los detalles del cautiverio y la posterior ubicación de cada uno de los hijos de la familia en desgracia. Según el autor, esa información era conocida por el P. Salvaire y le fue muy útil a la hora de "reclamar al cacique Namuncurá cuando, a fines de octubre de 1875, llegó a Salinas Grandes"(123).

La segunda parte del libro, está consagrada a las alternativas de los viajes que emprendiera Salvaire para cumplir el encargo episcopal, rescate de algunos cautivos, regreso al fuerte de Azul y al análisis del conocido voto que hiciera a la Virgen de Luján, en momentos de extremo peligro de su vida, durante su estadía en las tolderías. Pues bien, desde Azul, donde la Congregación de los Padres Vicentinos habían establecido una misión indígena, Salvaire preparó su viaje a las tolderías de Namuncurá, pero circunstancias ajenas a su cometido, sólo le permitieron llegar al fuerte Lavalle Sur o Sanquillcó. Después de ese primer fracaso, el joven sacerdote organizó una segunda excursión a

las tolderías de *Chilhué*, esta vez partiendo desde Olavarría, siguiendo la huella de “la rastrillada del secular camino de los chilenos”. Los asientos meticulosos que hiciera en su *Diario de Viaje*, con escrupulosa fidelidad a los toponímicos de parajes, estribaciones naturales -cerros, médanos y valles-, lagunas y afluentes, etc., le permitieron al P. Durán desandar el itinerario que siguió el misionero cuando se internaba en las ignotas parcialidades araucanas, “en la espesura del caldenar pampeano”.

En lo que se refiere a la promesa del misionero, “una tradición firme y constante -afirma Durán-, interior a la Congregación, atestiguada con unanimidad por su historiografía, sostiene que Salvaire durante su permanencia en *Chilhué*, en un momento aciago de la visita, pronunció su famoso *voto mariano*, que luego lo asociaría tan estrechamente con el culto y el santuario de Ntra. Sra. de Luján. En aquel amargo trance, el joven sacerdote (que tan sólo contaba 28 años), presa del temor y la angustia, acudió con sus oraciones a la Santísima Virgen bajo esta advocación, implorándole que intercediera para que los indígenas le respetaran la vida. Así pronunció un voto o promesa que incluía el cumplimiento de un triple compromiso: 1) escribir la historia de Ntra. Sra. de Luján; 2) propagar su culto y 3) levantarle un templo digno de Ella” (75).

No está demás decir que, al superar el peligro de una manera que el misionero no pudo sino atribuirlo a la intervención de la Virgen, los hechos se sucedieron providencialmente para suerte de los hermanos Lazos, a quienes finalmente pudo rescatar, junto a un pequeño grupo de víctimas. Los años que sucedieron a esta

hazaña, le permitieron al agraciado sacerdote cumplir meritoriamente con lo que había prometido en el valle de *Chilhué*.

En efecto, a los sucesos reales, le siguen otros menos constatables, que constituyen la trama interna de esta obra y que va revelando cómo la Divina Providencia permitió que sinuosas causas segundas dieran lugar a un insospechable hecho religioso: la actual Basílica de Luján. En sus páginas, la Virgen permanece como silencioso testigo maternal detrás del doloroso drama humano que significó el cautiverio entre los pampas y el epílogo de este episodio muestra su intervención en la historia argentina, como un signo de esperanza y cercanía de Dios.

La narrativa histórica es el género dominante que asumió Durán para transmitir con pasión y belleza literaria uno de los capítulos más violentos de la vida nacional. La seriedad de la obra está acreditada por el constante recurso a las fuentes documentales -en su mayoría inéditas-, a lo que suma una abundante bibliografía que, paso a paso, le sirve de apoyo sólido para sus aciertos y conclusiones. De ese modo, entre otros autores de la época, recurre a la autoridad de: E. Zevallos, A. Alsina, A. Ébélot, L. V. Mansilla, P. Obligado, F. Meister, N. Oroño y el mismo J. M. Salvaire. Las semblanzas de los principales protagonistas y un apéndice documental, aumentan el interés de esta obra. Una edición muy cuidada, con abundantes ilustraciones y dos mapas a color, hacen de este libro un ejemplo de la diagramación e imprenta modernas.

Mario Aurelio Poli

JOSÉ LUIS ILLANES, *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*. EDICEP, Valencia, 1997, 272 pp.

Esta obra del Prof. José Luis Illanes, prologada por Mons. Agustín García Gasco, Arzobispo de Valencia, constituye en realidad la recopilación de una serie de artículos del autor sobre el pensamiento de Juan Pablo II que incluye algunos previos a su elevación al pontificado y cuya lista y referencias de publicación original figuran al final del libro (p. 273).

Una primera observación del índice permite constatar que el volumen consta de cuatro partes: la primera lleva por título "escritos de Karol Wojtyła" (pp. 21-90) y recoge escritos primitivos, pertenecientes a su vida de presbítero y de obispo; la segunda se titula "cuestiones teológico-dogmáticas" (pp. 91-152); la tercera, "aspectos del magisterio social" (pp. 153-224), representa un ámbito complementario al dogmático; por último, la cuarta parte, cierra la reflexión con "un diagnóstico de nuestra coyuntura cultural" (pp. 225-272).

Como expresa el mismo autor, la obra sigue un camino intermedio entre lo cronológico y lo sistemático. Se distingue entre lo previo al pontificado y lo perteneciente al mismo. Al mismo tiempo las cuestiones teológico-dogmáticas de la segunda parte "con un claro acento metodológico" giran en torno a la conexión entre anuncio de Dios y desvelamiento del ser del hombre, tan característicos de toda la enseñanza del actual pontífice. Los incluidos en la tercera parte tratan del magisterio

social mientras que los de la cuarta -al decir del autor-, prolongan de algún modo esta perspectiva, situándonos ante la actitud a la vez intelectual y existencial que Juan Pablo II, ya desde sus primeros escritos, adopta ante la presente coyuntura cultural" (p. 16).

La primera parte, que lleva un sugestivo subtítulo: "Fe en Dios, amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyła", recoge dos de los escritos más conocidos de Karol Wojtyła: "*Amor y Responsabilidad*", publicado en Lublin en 1960 y, posteriormente, retocado y ampliado en una segunda edición en Cracovia en 1962 (p. 14) y "*Signo de Contradicción*", el texto de las homilias y meditaciones que, el entonces Cardenal Wojtyła, pronunció con ocasión de los ejercicios espirituales a la Curia Romana para los que fuera invitado, en 1976, por el Papa Pablo VI. El texto, separado 16 años del anterior, fue publicado en polaco, en Varsovia, ese mismo año y, ya en 1977, traducido al italiano (p. 64). En el medio de esta primera parte de la obra de Illanes y, con el título de "*La fe de la Iglesia*", son presentados y analizados tres escritos recogidos en una edición castellana de la Universidad de Navarra de 1979 que "son diversos por su fecha -el primero data de 1971, el segundo de 1974, el tercero de 1976- [...] por naturaleza [...] e incluso por la ciudad en que vieron la luz". Pero, justamente, -en opinión de Illanes- "esa variedad hace que "La fe de la Iglesia" ofrezca una buena panorámica del tono y del estilo propios de la enseñanza y la predicación del Cardenal Wojtyła" (p. 55).

El P. Illanez confiesa que su interés por la lectura de estos escritos se despierta, como es lógico, a partir de su elección al Pontificado y que la selección de los mismos está determinada por su traducción al castellano. Pero, ciertamente, el interés de los escritos está, fundamentalmente, en que en ellos "se refleja muy claramente el temple filosófico y espiritual del autor" y en que "al provenir de épocas distintas, nos permiten además, tomados en conjunto, asomarnos de algún modo a su itinerario intelectual. De ahí que, a pesar del tiempo transcurrido, el presente escrito continúe conservando interés" (p. 22).

Pasando ya al contenido de esta primera parte de la obra conviene destacar, en primer lugar que, en *"Amor y Responsabilidad"*, la manera de abordar la cuestión antropológica une, en el itinerario intelectual de Karol Wojtyła, personalismo y realismo: "porque el hombre es persona, puede hablarse de amor y porque su subjetividad lo abre a la realidad de los seres, el amor no es mera actitud subjetiva sino relación en la que el hombre debe respetar lo que constituye y define a aquellos con quienes se relaciona y, por tanto, implica responsabilidad" (p. 26). En segundo lugar, Illanez subraya que *"Amor y Responsabilidad"* está influenciado por su estudio de la fenomenología de Max Scheler, si bien, "ese recurso a la fenomenología y ese reconocimiento del valor del método fenomenológico, están acompañados por la conciencia de sus límites y la consiguiente búsqueda de una fundamentación en la verdad del ser. En esa tarea -concluye Illanez- la psicología metafísica de Aristóteles y

de Santo Tomás de Aquino le ofrecen, en muchos puntos, luz y estímulo" (p. 46; cf. 57, 68). Por último, al final de la primera parte del libro, Illanez retoma las reflexiones ya previamente apuntadas acerca del método y del contenido de las reflexiones de Wojtyła (cf. pp. 67, 75) diciendo que "se podrían resumir con dos palabras: antropología teocéntrica" entendiéndolo por ello el "carácter antropológico o incluso antropocéntrico de la Revelación, ofrecida a los hombres en Cristo" que, por cierto, nada tiene que ver con el "giro antropológico de la teología" y tampoco con la "reducción antropológica" de la obra de Feuerbach (p. 88). Por el contrario, "Cristo *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre*, pero lo hace mediante la revelación del Padre y de su amor" (p. 89).

Conviene recordar, antes de pasar a la segunda parte del libro, de carácter teológico-dogmático, que el texto que presentamos es, como ya se ha indicado, una recopilación de estudios publicados por el autor a lo largo de muchos años, lo que explica que no pueda hablarse, rigurosamente, de una unidad textual. Por lo mismo, nos limitaremos a describir someramente su contenido. La segunda parte recoge cuatro trabajos de Illanez: *"Dios y el hombre: Introducción a la Redemptor hominis"*; *"Antropocentrismo y teocentrismo"*; *"Revelación y encuentro con Cristo"* y, por último, *"Fe, Iglesia y Cultura"*.

El segundo de estos trabajos se pregunta, en realidad, cómo se relacionan entre sí antropocentrismo y teocentrismo según el Magisterio de Juan Pablo II y, más concretamente,

según sus tres encíclicas trinitarias. Pero lo interesante es que Illanez no se limita al análisis de los textos sino que le antepone, como introducción, una consideración de "las raíces que esta cuestión ha tenido en Juan Pablo II, ya que se trata de una actitud y una doctrina que vienen de muy atrás" (p. 97). En el escrito "*Revelación y encuentro con Cristo*", publicado originalmente en "Salmanticensis" 30 (1983), el autor se propone -según él mismo lo expresa- sobre la base de las alocuciones de Juan Pablo II en su viaje a España en 1982, el proyecto o línea de fondo que unifica las diversas actuaciones del Papa más allá de las circunstancias diversas que surgen de la adecuación a los distintos ambientes, a las personas a las que se dirige y al país concreto que visita. En este sentido se destaca que el Pontificado de Juan Pablo II resulta "enormemente unitario, surcado, desde el primer momento, por un proyecto o línea de fondo que unifica las diversas actuaciones, proyecto que nos remite, por una parte, al hombre contemporáneo y, por otra, como punto fundamental de referencia o clave hermenéutica, a Cristo, en quien Dios se ha revelado a los hombres, manifestándoles así su amor y, en consecuencia, la dignidad a que los destina" (p. 121). Resta, finalmente, decir alguna palabra acerca del último de los escritos de esta segunda parte: "*Fe, Iglesia y Cultura*". El mismo intenta exponer las líneas centrales del mensaje que Juan Pablo II dejó, a partir de diversos discursos y alocuciones, sobre el tema del diálogo entre Iglesia y cultura en su visita a España en 1982 (cf. p. 137). En este sentido -destaca

Illanes- el Papa subraya, en consonancia a lo ya expresado en *Redemptor hominis*, la dimensión evangelizadora de la teología que, si por una parte debe profundizar el estudio sistemático de los contenidos de la fe, por otra, debe empeñarse "en el análisis, interpretación y discernimiento de los problemas y valores implicados en el propio momento cultural". De ahí -continúa- "una doble exigencia, claramente formulada por Juan Pablo II en su discurso de Salamanca: fidelidad y creatividad" (p. 151). Estas son las condiciones que se requieren en el teólogo de hoy.

La parte tercera está dedicada, como ya se ha señalado, a los aspectos del Magisterio social y allí son tres los documentos pontificios analizados en diversos escritos. *Laborem exercens*, del que se destaca lo que Illanez llama la línea fuerza o, más bien, el trasfondo teológico de la misma, el núcleo del mensaje que Juan Pablo II quiere transmitir: "las cuestiones sociales han de ser enfocadas desde el hombre y desde el hombre considerado como sujeto y actor del trabajo, factor determinante del vivir social" (p. 160). *Sollicitudo rei socialis*, en su análisis Illanez destaca la profundidad del análisis a la vez metafísico y epistemológico que permite afirmar al Papa que la Doctrina Social de la Iglesia "pertenece al ámbito de la teología y, especialmente, de la teología moral" (SRS n. 41) lo que, ciertamente, "no implica en modo alguno concebirla como un mensaje o discurso válido sólo para cristianos y menos aún renunciar a la racionalidad de esa doctrina y a la universalidad que de esa racionalidad deriva" (p. 165). La alusión

a los profundos análisis de la situación contemporánea y la profundización del concepto "clave" de "estructuras de pecado" culminan el intento de "ir al fondo de los problemas y situaciones humanas que es consubstancial a la teología" (cf. pp. 166 ss.). El último documento analizado es *Centesimus annus*, que representa no sólo una relectura de la *Rerum Novarum* sino también –y fundamentalmente– una profundización (cf. p. 189). Illanez muestra cómo la dignidad humana se constituye en el verdadero centro de la reflexión con lo que, de facto, queda claro que la antropología se convierte en la verdadera clave hermenéutica de los sistemas económicos sociales. He ahí –afirma el autor– la idea o pensamiento que gobierna todo el entramado de la encíclica (cf. pp. 190-191). Cabe observar, en este sentido, la decidida afirmación de la p. 200: "El análisis de la situación contemporánea que nos ofrece Juan Pablo II [...] llega así a su punto culminante: nuestra cultura está afectada por una carencia antropológica que reclama, para ser superada, una decidida radicación en la verdad del hombre". Esta tercera parte dedicada al Magisterio social culmina con un trabajo titulado "*Capitalismo, economía de mercado e ideología*". Ante la pregunta sobre si ha habido una evolución en el pensamiento de Juan Pablo II respecto al capitalismo a la que se da, en muchos casos, una respuesta afirmativa, el autor prefiere remitirse a un análisis prolijo de las relaciones acerca de estos tres términos para, recién luego, desembocar en el interrogante de referencia (cf. p. 206).

El libro culmina con una última parte dedicada al diagnóstico de nuestra coyuntura cultural. En ella se contienen dos últimos trabajos: "*Verdad moral y dignidad del hombre en la Veritatis splendor*" y "*La vida, substancia y meta de la historia*". En cuanto al análisis de *Veritatis splendor* Illanez lo enfoca desde la triple realidad a la que, según su visión, el documento intenta responder: la historia reciente de la teología moral católica, sus luces y sombras y también –por qué no decirlo–, su crisis; la evolución del pensamiento ético-filosófico que ha influido sobre la teología moral y sobre el que esta ha influido; la encrucijada actual de la cultura occidental (cf. p. 228). Finalmente, el último trabajo, constituye en realidad un comentario a la *Evangelium vitae*, un documento que aspira "a aportar a la civilización contemporánea, plétórica de realizaciones pero amenazada por la tentación del nihilismo y de la desesperanza, aquello que más profundamente necesita: la buena nueva del valor de la vida y, por lo tanto, del existir" (p. 272).

Concluimos esta presentación de la obra de Illanez destacando que la misma tiene, a pesar del carácter recopilatorio de aportaciones que el autor ha hecho a lo largo de muchos años, el indudable valor de plantear las líneas profundas del pontificado de Juan Pablo II en puntos verdaderamente decisivos. Su lectura será, por lo mismo, ciertamente fructuosa para quien desee aproximarse al pensamiento del Papa de la mano de un gran teólogo.

Alfredo Horacio Zecca