

# TEOLOGÍA

*Ricardo Ferrara:* Para una celebración trinitaria,  
eucarística y ecuménica del gran jubileo •  
*Víctor Manuel Fernández:* De la claridad mental hacia una  
armonía real • *Carlos A. González:* *El Sílex del divino*  
*amor,* de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio  
místico de un misionero entre los guaraníes •  
*Luis H. Rivas:* La “cuestión bíblica” desde  
León XIII hasta Pío XI • Notas bibliográficas



# TEOLOGÍA

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

JOSÉ CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPÚBLICA ARGENTINA

**TOMO XXXVIII - N° 75      Año 2000: 1° semestre**

## SUMARIO

<i>Ricardo Ferrara: Para una celebración trinitaria, eucarística y ecuménica del gran jubileo</i> .....	7
<i>Víctor Manuel Fernández: De la claridad mental hacia una armonía real</i> .....	17
<i>Carlos A. González: El Sílex del divino amor, de Antonio Ruiz de Montoya: el testimonio místico de un misionero entre los guaraníes</i> . .	29
<i>Luis H. Rivas: La "cuestión bíblica" desde León XIII hasta Pío XI</i> . . . .	75
Notas bibliográficas .....	115

## PARA UNA CELEBRACIÓN TRINITARIA, EUCARÍSTICA Y ECUMÉNICA DEL GRAN JUBILEO\*

En esta singular coyuntura de inaugurar las actividades académicas de la Facultad en el gran jubileo del año 2000, considero oportuno desarrollar algunas reflexiones que ayuden a vivir este excepcional momento de la historia de la humanidad y de la Iglesia universal. Después de un período de extensa e intensa preparación, ingresamos finalmente en la fase celebratoria del gran jubileo. Han sido conjurados los presagios de colapsos informáticos forjados por un original milenarismo de cuño tecnológico y se disiparon los destellos de la espectacular pirotecnia desplegada en las grandes metrópolis para celebrar la llegada del nuevo milenio. Llegó la hora de replegarnos hacia lo interior, hacia el alma y el motivo genuino de esta celebración: *el nacimiento de Jesucristo*. Para los cristianos, este evento significa que el Verbo pronunciado en el seno del Padre fue proferido al mundo por María hace dos mil años en la cuna de Belén. Lo acontecido allí y entonces configura la plenitud de los tiempos y el centro de la historia porque el Eterno entró en el tiempo y este salió de sus confines para encontrar su cumplimiento en la eternidad de Dios (cf. TMA 9). A la vez, este evento de la encarnación del Hijo de Dios reviste *una dimensión trinitaria* porque en él se dieron a conocer las tres personas de la Santísima Trinidad, a saber:

Cuando llegó la plenitud de los tiempos *Dios* envió a su propio *Hijo*, para rescatar a los esclavos de una ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva [...] y envió a nuestros corazones al *Espíritu* de su Hijo que clama ¡*Abbá! ¡Padre!* (cf. Gál 4, 4-6 y TMA 1c).

Propongo celebrar este acontecimiento *crisológico y trinitario* con el mismo cántico de alabanza a Dios que los pastores escucharon de los ángeles: "Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres amados por él" (Lc 2, 14). *Gloria a Dios en las alturas*. En el cielo los ángeles cantan la gloria de Dios revelada en el recién nacido que ya desde la eternidad es el resplandor de su gloria y que, al cabo de su existencia terrestre, dirá al Padre: "Yo te glorifiqué sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me habías encomendado que hiciera" (Jn 17, 4). Glorificado por el Hijo, glorificado por los ángeles, Dios debe ser

\* Discurso de apertura del Año Académico 2000.

glorificado por todos los hombres y por la creación entera. *Paz en la tierra a los hombres amados por él*. El recién nacido, el "Príncipe de la paz" (Is 9, 5), nos trae la paz, compendio de nuestra salvación, porque nos reconcilia con Dios y con los hombres. Ella incluye a todos los *amados por Dios*, y amantes de Dios dentro de la Iglesia y lejos de ella, como dice el profeta: "¡Paz al de lejos y paz al de cerca!" (cf. Is 57, 19).

Para Dios la gloria, para los hombres la paz. Estas dos vertientes del cántico de los ángeles nos permiten dar sentido y unidad al triple estilo trinitario, eucarístico y ecuménico que debe caracterizar la celebración de este año santo, según el n° 55 de la Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (TMA). Para Dios la gloria, por eso en la eucaristía nos sumamos a los coros angélicos alabando y glorificando a la Santísima Trinidad; para los hombres la paz, por eso en la eucaristía nos deseamos la paz, una paz que no se circunscribe a los presentes sino que comprende a todos los hombres amados por el Señor.

## I

El primer objetivo de la celebración del gran jubileo, según TMA 55a, es: "glorificar la Trinidad (*ut Trinitas glorificetur*) de la que todo procede y a la que todo se dirige, en el mundo y en la historia", y así "la celebración jubilar actualiza y al mismo tiempo anticipa la meta y el cumplimiento de la vida del cristiano y de la Iglesia en Dios uno y trino".

Esta primera razón dada por la carta apostólica no ha sido abandonada sino que acaba de recibir un interesante desarrollo por parte del Papa en dos de sus recientes catequesis, las del 21 y 28 de enero. En la primera de ellas argumenta así:

La *Trinidad* divina está en el origen del ser y de la historia y se halla presente en su *meta última* [...]. Antes de la creación y como fundamento de ella, la revelación [Gn 1, 1 y Jn 1, 1] nos hace contemplar el misterio del único Dios en la trinidad de las personas: *el Padre y su Palabra, unidos en el Espíritu* [...]. En la Jerusalén celestial, el origen y el fin se vuelven a unir. En efecto, *Dios Padre* se sienta en el trono [...]. A su lado se encuentra el Cordero, es decir, *Cristo* [...]. Y al final [...] el *Espíritu* ora en nosotros y, juntamente con la Iglesia, la esposa del Cordero, dice: "Ven, Señor Jesús" [cf. Apoc 21, 5.23 y 22, 17].<sup>1</sup>

1. *L'Osservatore Romano* 3, 21/1/2000, (27) 3.

A esta primera razón, la carta apostólica agregaba otra: la glorificación de la Trinidad es el resultado del trienio preparatorio, estructurado trinitariamente según el singular orden “desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre” (TMA 55a).<sup>2</sup>

Pero ¿por qué la glorificación? Porque, según la misma carta apostólica, “el jubileo del año 2000 quiere ser una gran plegaria de alabanza y de acción de gracias, sobre todo por el don de la encarnación del Hijo de Dios” (TMA 32a, cf. 49b). Nuestra glorificación de la Trinidad debe corresponderse con la gloria del Padre revelada en la encarnación del Hijo unigénito (Jn 1, 14). Por eso, a la manifestación de la gloria de Dios en la cuna de Belén sigue la reacción de los pastores que “volvieron, alabando y glorificando a Dios por todo lo que habían visto y oído” (Lc 2, 20). Con este glorificar o alabar a Dios no se trata para nada de “dar” a Dios algo de lo que él carecería o que él necesitaría. Como dice un prefacio de la misa: “Pues aunque no necesitas nuestra alabanza ni te enriquecen nuestras bendiciones, tú inspiras nuestra acción de gracias para que nos sirva de salvación”.<sup>3</sup> De lo que se trata es de referir a Dios esa manifestación, de asombrarse ante las maravillas de Dios. Pero para esto hace falta un saber donado por Dios: “El Señor dio a los hombres la ciencia, para ser glorificado por sus maravillas” (Ecli 38, 6). Por eso, dice el Papa en la segunda de las catequesis antes mencionadas:

Frente a la gloria de la Trinidad en la creación el hombre debe contemplar, cantar, volver a sentir *asombro*. En la sociedad contemporánea la gente se vuelve árida, “no por falta de *maravillas* sino por no saber *maravillarse*” (C. K. Chesterton).<sup>4</sup>

La lógica que conecta la glorificación humana con la manifestación de la gloria divina se corresponde con los dos sentidos de la expresión “gloria de Dios” en la Biblia y en la Tradición.<sup>5</sup> Con el movimiento ascendente de la “glorificación” (*gloria “subjetiva”*), el hombre responde al movimiento descendente de la “revelación de la gloria” y de las “maravillas” de Dios, iniciadas en la creación del mundo y del hombre, continuadas en la historia de la salvación y consu-

2. Hemos justificado esta tríada singular desde Gál 4, 4-6, en AA. VV., *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, 1998, 144.

3. *Misal romano*, Prefacio común IV.

4. *L'Osservatore Romano* 4, 28/1/2000, (39) 3.

5. P. DESEILLE, P. ADNÈS, “Gloire de Dieu”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, 421-487.

madras en la misión y encarnación de su Hijo (*gloria "objetiva"*), tres maravillas que, curiosamente, se corresponden con el célebre dicho del padre del racionalismo, René Descartes:<sup>6</sup> "Tres maravillas hizo el Señor: la creación de la nada, el libre albedrío y el Hombre-Dios".

Aquellos dos sentidos, ascendente y descendente o "subjetivo" y "objetivo", de la gloria de Dios, afloran en el quiasmo que configuran las tres frases de TMA 6c:

(A<sup>1</sup>) Jesucristo es la recapitulación de todo (cf. Ef 1, 10) y a la vez el cumplimiento de cada cosa *en Dios*: cumplimiento que es *gloria de Dios*. (B) La religión fundamentada en Jesucristo es *religión de la gloria*, es un existir en vida nueva para *alabanza de la gloria* de Dios (cf. Ef 1, 12). (A<sup>2</sup>) Toda la creación, en realidad, es *manifestación de su gloria*; en particular el hombre (*vivens homo*) es epifanía de la *gloria* de Dios, llamado a vivir de la plenitud de la vida en Dios.

Mientras las frases iniciales y finales (A<sup>1</sup> A<sup>2</sup>) denotan el sentido descendente de la *manifestación de la gloria de Dios* en la encarnación del Verbo y en la creación del mundo y del hombre, la frase intermedia (B) reviste claramente el sentido ascendente de la *alabanza humana*. Ahora bien, esta "*religión de la gloria*", este "existir en vida nueva para alabanza de la gloria de Dios" (TMA 6c) tiene su expresión por antonomasia en la *doxología*, es decir, en el *glorificar, alabar, bendecir y dar gracias a Dios* por su gloria<sup>7</sup> y por sus "maravillas".<sup>8</sup> Glorificar, bendecir, alabar, dar gracias son las habituales traducciones del hebreo *berek*.<sup>9</sup> Pero, a diferencia de la *bera-*

6. *Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum*. R. DESCARTES, *Cogitationes privatae*, Ed. Adam-Tannery, X, 228.

7. "Que Dios sea *glorificado* en todas las cosas, *por Jesucristo*. ¡A él sea la *gloria* y el poder, por los siglos de los siglos! [...] Amén" (1 Ped 4, 11). "*Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y poder por los siglos de los siglos*" (Apoc 5, 13; cf 7, 12).

8. "¡Canten al Señor [...] pregonen todas sus *maravillas*! ¡*Gloríense* en su santo Nombre!" (Sal 105, 2). "Te *dox* *gracias*, Señor, de todo corazón y proclamaré todas tus *maravillas*" (Sal 9, 2). "¡*Bendito* sea el Señor! Él me mostró las *maravillas* de su amor en el momento del peligro" (Sal 31, 22).

9. δοξάζειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν (glorificar, bendecir o alabar, dar gracias)... son las habituales traducciones del hebreo *berek*: A. STUIBER, art. *Doxologie*, RAC IV 211. Para otras precisiones ver J. M. SÁNCHEZ CARO, "Eulogia y Eucaristía. La alabanza a Dios Padre", en AA. VV., *Eucaristía y Trinidad* (Semanas de estudios trinitarios, XXIV), Salamanca, 1990, 11-44, esp. 13 s. y 42.

*kah*, la doxología cristiana no suele configurar una plegaria autónoma sino sólo el final de la plegaria, como ocurre con la doxología del *Padre Nuestro* (“¡Tuyo es el Reino, el poder y la gloria por siempre Señor!”) y con la “pequeña doxología” trinitaria<sup>10</sup> del *Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo* que suele cerrar la mayoría de nuestras oraciones y que proviene de la época de la controversia con el arrianismo.<sup>11</sup>

Por cierto, la glorificación de Dios debe configurar toda la vida del cristiano, como manda san Pablo: “sea que ustedes coman, sea que beban, o cualquier cosa que hagan, háganlo todo *para la gloria de Dios*” (1 Cor 10, 31). La traducción trinitaria de este imperativo paulino absorbió el rápido atardecer de la vida de la beata Isabel de la Trinidad, aquella que adoptó el nombre de “sor *Laudem Gloriam*”. En su último retiro dejó escritos, como canto del cisne, estos pensamientos:

Una alabanza de gloria es *un alma que mira fijamente a Dios* en la fe y la simplicidad, es un *reflector* de todo lo que él es; un *abismo* sin fondo en el cual él puede derramarse, un *crystal* a través del cual él puede brillar y contemplar todas sus perfecciones y su propio esplendor [...]. Una alabanza de gloria es un estar *siempre en la acción de gracias* [...]. En el *cielo de la gloria* los bienaventurados no descansan diciendo: “Santo, Santo, Santo el Señor omnipotente” [...]. En el *cielo de su alma* la alabanza de gloria comienza ya su oficio de la eternidad. Su cántico es ininterrumpido pues ella está bajo la acción del Espíritu Santo que obra todo en ella... En el cielo de nuestra alma seamos ALABANZA DE GLORIA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.<sup>12</sup>

## II

Pero la glorificación y alabanza de la Trinidad debe ocurrir no sólo en el *cielo* de la gloria y del alma en gracia sino en el *cielo* de la *celebración eucarística*. Así como en la misa resuena el triple “Sanctus” de los

10. Así llamada para diferenciarla de la “gran doxología” del *Gloria in Excelsis* de la Misa.

11. Dirigida “al Padre, *junto* (μετά) al Hijo, *con* (σύν) el Espíritu Santo”; esta doxología reemplazaba a la más antigua, dirigida “al Padre, *por* (διού) el Hijo *en* (έν) el Espíritu Santo” para alejar todo peligro de subordinacionismo. Cf. A. STUIBER, art. *Doxologie*, RAC IV, 221-222.

12. M.-M. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad*, trad. H. Ruiz Olmos, Buenos Aires, 1943, 136-137.

Serafines (Is 6, 3), también en ella y no sólo en el silencio del alma se expande el tema del cántico navideño de los ángeles, sobre todo con las ricas variaciones que le aportó el *Gloria in excelsis Deo*. Fueron estas variaciones las que explicitaron la glorificación de la Trinidad estructurándola, en consonancia con el modo de orar de los primeros siglos, en una *alabanza a Dios Padre por intermedio de Cristo en la unidad del Espíritu*. En la alabanza inicial quedó reunida toda la gama de vocablos asociados a la doxología (“Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias por tu grande gloria”) mientras que en la larga letanía de nombres divinos quedó satisfecho el propósito de glorificar a las personas divinas. Así la primera persona divina es glorificada tanto en su majestad trascendente (*Señor Dios, Rey de los cielos*) como en el despliegue de su poder creador y salvador (*Dios Padre todopoderoso*). En forma análoga, la segunda persona divina es glorificada tanto en su ser eterno (*Señor Hijo unigénito Jesucristo*) como en su gesto salvífico (*Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*). A la perspectiva sufriente y expiatoria puesta por Juan en boca del Bautista, el *Gloria* asocia la visión triunfante del Apocalipsis en donde el Cordero de Dios, sentado a la diestra del Padre, recibe la glorificación de los santos y los ancianos en la liturgia celestial. Pero la invocación del Cordero de Dios trueca la doxología en súplica que regresa al *Kyrie* inicial de la misa (*Ten piedad de nosotros [...]. Recibe nuestras súplicas*). Y el himno que empezó con la alabanza de Dios Padre y que culminó con la exaltación del Hijo concluye asociando a ambos al Espíritu Santo en *paridad de gloria*: “con (σύν) el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre”. Así reúne la antigua doxología (gloria al Padre *por* el Hijo) con la nueva doxología (con el Espíritu Santo) que Basilio forjó para desvirtuar todo resabio arriano.

Para conectar entre sí los objetivos trinitarios y eucarísticos de este año jubilar, baste haber presentado el *Gloria in excelsis* como uno de los contextos eucarísticos para la doxología trinitaria,<sup>13</sup> agregando el dato de que el Congreso eucarístico internacional, a celebrarse en Roma, será inaugurado precisamente el domingo 18 de junio, dedicado a la Santísima Trinidad. El n° 55b de la carta apostólica introduce este evento, justificándolo con estas razones.

13. Al análisis del *Gloria in excelsis* podría sumarse el canon o plegaria eucarística. Pero esto desborda el marco del presente trabajo. Para ello puede consultarse, junto al citado trabajo de J. M. SÁNCHEZ CARO (*Eulogia y Eucaristía*), su anterior monografía: *Eucaristía e historia de la Salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, Madrid, 1983.

Siendo Cristo el único camino al Padre, *para destacar su presencia viva y salvífica* en la Iglesia y en el mundo, se celebrará en Roma, con ocasión del gran jubileo, el Congreso eucarístico internacional. El 2000 será *un año intensamente eucarístico*: en el sacramento de la eucaristía, el Salvador, encarnado en el seno de María hace veinte siglos, continúa ofreciéndose a la humanidad como *fuerza de vida divina*.

Así, al motivo *doxológico* se suma el *anamnético* o rememorativo: lo acontecido en Nazaret y en Belén hace dos mil años no queda arrinconado en el pasado, reducido al recuerdo, porque *en el presente* el Salvador “continúa ofreciéndose a la humanidad como *fuerza de vida divina*” gracias al sacramento de la eucaristía. El *mismo ofrecimiento* iniciado en la encarnación y consumado en la cruz se perpetúa en el “pan de Dios que [...] da la vida al mundo” (Jn 6, 33). *La misma vida* que circula por el Padre y el Hijo en identidad substancial es participada por quienes se alimentan del Hijo en comunión sacramental: “Así como vive el Padre que me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí” (Jn 6, 57). Esta *comunión* de vida entre el Padre y el Hijo, de la que participamos por el Pan de vida, no acontece al margen del Espíritu pues “el Espíritu es el que da la vida; la carne sola no aprovecha para nada. Mis palabras que yo os he hablado son Espíritu y Vida” (Jn 6, 62-63). Esta conjunción de la *Vida* (del Padre), de la *Palabra* (de Jesús, el Pan de vida) y del *Espíritu* (vivificador), manifiesta a la eucaristía como fuente de *comunión* con la vida trinitaria.

### III

Para finalizar nos preguntamos si tanto el objetivo doxológico de este año jubilar –glorificar la Trinidad– como el anamnético –rememorar la presencia del Señor en la eucaristía– arrojan su luz peculiar sobre el tercer objetivo –*ecuménico y universal*– propuesto por el n° 55c de la carta apostólica:

La dimensión *ecuménica y universal* del sagrado jubileo se *podrá* evidenciar oportunamente en un significativo *encuentro pancristiano*. Se trata de un gesto de gran valor y, por esto, para evitar equívocos, se debe proponer correctamente y preparar con cuidado, en una actitud de fraterna colaboración con los *cristianos de otras confesiones* y tradiciones, así como de afectuosa apertura a *las religiones*

*cuyos representantes manifiesten interés por la alegría común de todos los discípulos de Cristo.*

Este “encuentro pancristiano” previsto en la carta apostólica no figura como tal en el calendario oficial del año jubilar, limitado a las celebraciones *romanas*. Pero, por otra parte, esta misma carta apostólica se adelantaba a moderar las ardientes expectativas de la “plena comunión” (TMA 16a), inspiradas en la plegaria de Cristo, con el realismo de las aproximaciones razonables a este ideal, de modo que...

...ante el gran jubileo nos podamos presentar, *si no del todo unidos*, al menos mucho *más próximos a superar las divisiones del segundo milenio* [...]. Hay que proseguir en el diálogo doctrinal, pero sobre todo esforzarse más en la oración ecuménica [...] en sintonía con la gran invocación de Cristo, antes de la pasión: “que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros (Jn 17, 21) (TMA 34d).

A aquel recaudo y a esta plegaria de Cristo remitía el Papa el pasado 31 de octubre cuando los representantes de la Iglesia Católica y de la Federación Luterana Mundial firmaban una *Declaración común sobre La doctrina de la justificación por la fe*. En este documento veía el Papa, por cierto, “una fase intermedia”, pero a la vez...

...una base segura para proseguir la *investigación teológica* ecuménica [...] una valiosa contribución a la purificación de la *memoria histórica* y al testimonio común [...] una significativa respuesta a la voluntad de Cristo, que, antes de su pasión, oró al Padre para que sus discípulos fueran *uno* (Jn 17, 21).<sup>14</sup>

En un sentido parecido se expresó el Papa el pasado 18 de enero, inicio del *Octavario de oración por la unidad de los cristianos*:

Sabemos que somos hermanos *aún divididos* pero ya estamos encaminados... por la senda que lleva a la *plena unidad* del cuerpo de Cristo.<sup>15</sup>

14. *L'Osservatore Romano*, n. 45, 5/11/99, (613) 1. En sentido parecido, ver W. KASPER, “Un motivo de esperanza”, en *L'Osservatore Romano*, n. 5, 4/2/2000, (58 s.) 10-11.

15. Homilía del 18/1/2000, *L'Osservatore Romano*, n. 3, 21/1/2000, (29) 5.

Pero ahora el tema de la unidad no logra borrar los claros contornos de la distinción. Si la unidad de los cristianos debe plasmarse a imagen y semejanza de la vida trinitaria, esta ahora pasa a ser modelo no sólo por la unidad de las personas divinas del Padre y del Hijo sino, además, por su distinción (cf. *ibidem*).<sup>16</sup>

La carta apostólica (TMA 55c) incluía una afectuosa apertura a *las religiones* interesadas por la unificación de los cristianos. Esta perspectiva no estaba ausente del trienio preparatorio donde, luego de encarar en su primer año la unidad entre los cristianos (TMA 41) y, en el segundo, la unidad intraeclesial (TMA 47), quiso apuntar, el año pasado, a un “diálogo con las grandes religiones” (TMA 52). Ahora bien, en el final del encuentro interreligioso celebrado en Roma y Asís del 25 al 28 de octubre, el Santo Padre saludó “con la paz que el mundo no puede dar” y la propuso como meta del encuentro interreligioso:

La religión y la paz van juntas: desencadenar una guerra en nombre de la religión es una contradicción evidente. Los líderes religiosos deben mostrar claramente que están comprometidos en *promover la paz, precisamente a causa de su creencia religiosa*.<sup>17</sup>

Esta paz es también “de este mundo”, paz de las naciones y de los pueblos. Pero en cuanto “no dada por este mundo”, ella es fruto de “una continua invocación de la asistencia del Espíritu Santo” y ella culmina en la *plena comunión* eucarística.

Así terminamos de conectar mutuamente los tres objetivos de la fase celebratoria del jubileo: la glorificación de la Trinidad debe expresarse en la celebración eucarística, la cual está impregnada por la doxología trinitaria; de la unidad de la Trinidad se deriva la unificación de los cristianos y de la comunión eucarística dimana la paz que los cristianos deben promover en el encuentro interreligioso.

A su vez, estos tres objetivos –trinitario, eucarístico y ecuménico– se corresponden con una plegaria que reviste, respectivamente, dimensiones doxológicas, anamnéticas y epicléticas. Glorificando a la Trinidad, la *doxología* culminará en la alabanza al Padre de nuestro Señor Jesucristo (TMA 49c, cf. Ef 1, 3). Recordando que Cristo,

16. Pero reconociendo que “en los fieles [hay], *unión* de caridad en la *gracia*, en las personas divinas, unidad de *identidad* en la *naturaleza*”: CONCILIO IV DE LETRÁN. Cf. Denz-Hü 806.

17. *L'Osservatore Romano*, n. 45, 5/11/99, (618) 6.

“encarnado en el seno de María hace veinte siglos, continúa ofreciéndose a la humanidad como fuente de vida divina”, la *anámnesis* eucarística celebrará su presencia viva y salvífica en la Iglesia y en el mundo (TMA 55c). Y en pos de la tan esperada y diferida unidad de los cristianos y paz de los hombres amantes de Dios, la *epiclesis* debe dirigirse con “una súplica más sentida al Espíritu Santo, implorando de él la gracia de la unidad de los cristianos” (TMA 34c).

En la prosecución de aquellos objetivos, el teólogo deberá prestar su aporte específico que es el del pensamiento y el de la palabra. Pero ante el misterio trinitario y ante este misterio de los hombres que deficientemente reflejan su unidad, su comunión y su amor, el teólogo deberá consolidar y fecundar su discurso arrodillándose en oración y adoración.

*Ricardo Ferrara*

## DE LA CLARIDAD MENTAL HACIA UNA ARMONÍA REAL

Más de una vez en la vida nos asombramos escuchando maravillosas reflexiones, pero más nos asombramos cuando el orador que nos deslumbra hace exactamente lo contrario de lo que predica. Omitiendo necesarias consideraciones sobre los condicionamientos del obrar, claramente presentes en el punto 1735 del *Catecismo de la Iglesia Católica*, nos detendremos brevemente a pensar la necesidad de un proceso que vaya desde las convicciones intelectuales hacia las actitudes virtuosas.<sup>1</sup>

### Una ascesis hacia la plenitud

En primer lugar, es importante recordar que no basta saber algo para cambiar de vida:

Según cierta pedagogía algo neoiluminista, es suficiente saber para crecer, conocer los propios defectos para superarlos. La formación, en esta óptica, sería ante todo una cuestión de información. Lástima que esta pretensión luego sea desmentida por la realidad de los hechos. Muchos jóvenes, debidamente ayudados, logran sacar a la luz sus debilidades, pero sin lograr superarlas [...]. No basta haber descubierto dónde somos más frágiles; también es necesario poner en acto precisos mecanismos operativos que permitan a la persona golpear la inconsistencia en el punto justo o en sus dinamismos vitales.<sup>2</sup>

Pero esto no vale sólo para las inconsistencias, sino también para los valores. Captarlos intelectualmente no significa vivirlos; es necesario un aprecio sincero, una percepción afectiva que los presente como “valores que yo desearía realizar” para que se conviertan en ideales y, luego, se requiere un determinado ejercicio para que surjan actitudes y acciones coherentes:

Quando el valor se presenta como tal, nace el deseo de tenerlo. Al deseo sigue la puesta de medios para conseguirlo: iniciativa, volun-

1. Este artículo es parte de un libro reciente, titulado *Actividad, espiritualidad y descanso. Vida armoniosa y unidad interior*, Madrid, 2001.

2. A. CENCINI, *I sentimenti del figlio*, Bologna, 1999, 179.

tad, esfuerzo y medios concretos. La persona orienta sus intereses y facultades, con alegría, en esa dirección. A medida que va consiguiendo metas parciales va sintiendo la satisfacción, y esta anima a trabajar por la meta final [...]. Conviene subrayar los elementos comunes que componen la esencia de toda actitud: hay un elemento afectivo, que es tendencia, predisposición; otro intelectual, hay que partir de un conocimiento, se requiere una evaluación para que el sujeto se oriente de una forma o de otra hacia el objeto; y hay una cierta estabilidad y un compromiso personal [...]. Las decisiones confirman la asimilación de los valores, cada decisión es un compromiso.<sup>3</sup>

El conocimiento y el aprecio de un bien no producen nada automáticamente, sino a través de una ejercitación libremente buscada que vaya plasmando una forma personal de vivir acorde con el bien que se percibe. Y a través de ese ejercicio, el bien se va percibiendo con una claridad cada vez mayor.<sup>4</sup>

Esta convicción —que una cosa es ver y desear y otra es caminar hacia lo deseado— es sumamente importante para que nos decidamos a *recorrer un camino* que nos lleve a la armonía y a la unidad deseadas. Cuando alguien cree que deseando ya conseguirá lo que desea —como si la armonía personal, la unidad interior y la felicidad se alcanzaran mágicamente—, se expone a bajar los brazos o a odiarse a sí mismo por no conseguir rápidamente lo que se deseaba. El resultado mágico no llega, se necesita tiempo, el cambio supone un camino personal, una historia propia, un proceso adecuado. Y la conclusión de este deseo frustrado —un verdadero veneno espiritual— será la siguiente:

—Lo que no conseguí hasta ahora no lo consigo más; además, ya es hora de dejar de aprender cosas, con lo que conseguí ya tengo suficiente para sobrevivir y para defenderme. Ahora tengo que vivir de lo que soy y de lo que tengo. Basta de perder tiempo aprendiendo cosas. Quién sabe cuántos años de vida me quedan. ¡No me voy a pasar la vida aprendiendo!

Otro factor negativo, que lleva a veces a conformarse con una triste mediocridad, es la comparación con otros, que por sus cualidades y posibilidades concretas han logrado un desarrollo notable

3. A. HERNÁNDEZ, "Educación y valores", en *Seminarios* 146, 1997, 441.450.452.

4. Este es el tema de mi tesis doctoral, de la cual he publicado sólo una parte en *Salir de sí. Plenitud de conocimiento y de vida*, Córdoba, Ediciones del Icala, 1991.

manifiesto en éxitos apostólicos, en un lugar en la Iglesia, en reconocimientos públicos. Y en la comparación, a alguno le parece que es imposible alcanzar tal realización humana, de manera que no vale la pena esforzarse por crecer. Se olvida así que la propia vida, irreplicable, es el desafío de lograr lo que nadie más puede alcanzar:

A menudo comparamos nuestra vida con la de los demás e intentamos descifrar si son mejores o peores, pero esas comparaciones no nos sirven de mucho. Tenemos que vivir nuestra propia vida, no la de otros. Tenemos que mantener firmemente entre las manos nuestra propia copa. Tenemos que atrevernos a decir: "Esta es mi vida, la que se me ha dado, y esta es la vida que tengo que vivir lo mejor que pueda. Mi vida es única. Ningún otro vivirá esta vida mía. Tengo mi propia historia, mi propia familia, mi propio cuerpo, mi propio carácter, mis propios amigos, mi propia manera de pensar, de hablar y de actuar. Sí, tengo que vivir mi propia vida. Nadie tiene ante sí el mismo reto que yo" [...]. Es nuestro reto maravilloso, porque lleva consigo el privilegio de nuestra unicidad.<sup>5</sup>

El que descubre su necesidad de caminar hacia una armonía que no tiene, una armonía única e irreplicable a la cual está llamado por un Dios amante, y se pone en camino asumiendo que no está acabado, que debe seguir siendo un caminante, un aprendiz, aceptando que la vida todavía tiene mucho que enseñarle, mucho que pulir, mucho que embellecer, ese sí se expone a la obra transformadora de la gracia, respetando los tiempos, las etapas, los aprendizajes que sean necesarios. Esta decisión de aceptar un proceso, que supone dar algunos pasos, entregar algunas cosas, enfrentar los desafíos, es el fondo de la idea cristiana de ascesis; y en este sentido, la ascesis es indispensable para crecer:

Forma parte de la estructura humana la necesidad de una cierta disciplina que dé cauce y continuidad a nuestros deseos y sentimientos genuinos [...]. El desprecio de toda disciplina conlleva el riesgo de frustrar las mejores intenciones.<sup>6</sup>

Pero se requiere de cada uno un espíritu de humildad, sencillez y realismo para aceptarlo y decirse a sí mismo: "También yo necesito renuncias, límites y cierta disciplina. ¿Por qué yo no?"

5. H. J. M. NOUWEN, *¿Puedes beber este cáliz?*, Madrid, 1998, 26-27.

6. A. SALVO, "Afectividad y disciplina espiritual", en *Pastores* 1, 1994, 18-19.

A medida que esta ascesis muestra su fecundidad y se comienzan a ver algunos frutos de serenidad y madurez, la persona descubre más claramente que ciertas renunciaciones en realidad están al servicio de eso mismo que se entrega generosamente, que se trata en definitiva de “una kénosis que se pone al servicio de los mismos impulsos (o estímulos sensuales) para que estos, en cuanto rectos, sean también densamente humanos”.<sup>7</sup>

Por este camino, entregándose a sí mismo en ofrenda como respuesta a la iniciativa de la gracia (Rom 12, 1), cada uno podrá alcanzar un mejor nivel de vida y podrá presentarle a Dios, al final de su vida, algo más bello que lo que recibió, el resultado de la obra que la gracia hizo en él y con él. Y ese no podrá decir: “Ahora que más o menos aprendí a vivir me quedan pocos años para disfrutarlo”. No podrá decirlo porque, si su crecimiento ha sido auténtico y profundo, sentirá que haber aprendido a vivir responde a la voluntad de Dios, que lo ama y lo quiere feliz. Y porque el hombre que entra en la plenitud de la gloria celestial llega allí después de haber hecho un camino histórico y todo crecimiento sostenido en el amor contribuye a embellecer la vida eterna. Esto es así hasta el punto que las obras de arte y los frutos de las manos del hombre participarán también de esa plenitud como dimensiones del hombre mismo:

Todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados (*Gaudium et spes* 39c).

Pero si esto es así, con mayor razón todavía contribuiré a la belleza del Reino celestial lo que el hombre haya hecho de sí mismo. Por lo tanto, el proceso de crecimiento humano y de armonización de todas las dimensiones de la vida no se ordena sólo a alcanzar una mayor felicidad en la tierra, sino también a ofrecerle a Dios, al final de nuestra vida, no solamente un hombre que ha cumplido los mandamientos y se ha esforzado, sino también un hombre armonioso, no fragmentado, capaz de dejarse amar: una verdadera obra de arte.

En este caso, habrá sido un hombre que no se conformó con “durar y transcurrir”, sino que fue capaz de “honrar la vida”.

7. T. GOFFI, *La experiencia espiritual hoy*, Salamanca, 1987, 105.

### Muertes que dan vida

Ponerse bajo la acción educativa de la vida misma, asumirse como alguien que debe aprender, poco a poco, a vivir mejor, porque Dios que lo ama así lo quiere, es permitir que se abran y sigan germinando las semillas sembradas por Dios en la propia persona:

La acción educativa puede plantearse como un despliegue de las energías y los talentos que la persona posee en germen, y como un despliegue de todas las potencialidades depositadas en el inconsciente espiritual.<sup>8</sup>

Esto implica que no se puede vivir sólo del pasado. Ese pasado, sin un dinamismo hacia el futuro, pierde vida y deja de producir vida. Repetir siempre lo mismo puede darnos seguridad y liberarnos de la tensión de lo imprevisto, o de la preocupación por preparar algo, o del vértigo del crecimiento. Pero así cada vez se pone menos pasión, menos entusiasmo, menos alma. Esto sucede tanto a nivel pastoral como a nivel espiritual y humano. Por ejemplo, cuando hay que predicar sobre un tema, el solo hecho de buscar otra manera de decirlo hace que el tema siga siendo una novedad para el predicador y, así, podrá seguir entregándose él mismo en la predicación –más allá del éxito o los resultados que pueda obtener–, evitando convertirse en un funcionario sin vida. Pero nada, ni en el nivel de las relaciones humanas, ni siquiera en la oración, puede seguir alimentando la propia vida si se cierra al crecimiento, a la novedad, a la superación, porque en realidad se está cerrando a una realización más perfecta de los valores, lo cual es un distintivo del obrar específicamente humano:

Obrar humanamente significa comprometerse en la realización del valor. En esto reside el significado de la acción como crecimiento de la persona humana. La acción, por tanto, se coloca en el plano del ser, que es radical y genera plenitud al mismo tiempo.<sup>9</sup>

En este camino, de una manera u otra se hacen presentes la cruz y la muerte. Hay una cruz y una muerte que van jalando la vida de una manera previsible y lenta, como la conciencia del paso de los

8. B. GOYA, *Psicología y vida consagrada*, Madrid, 1997, 84-85.

9. *Ibíd.*, 182.

años, del desgaste del propio cuerpo, de las tareas que van concluyendo y dan paso a otras nuevas. Pero hay momentos en que se hace presente la cruz de un modo lacerante, agresivo, provocando una ruptura de todas las seguridades alcanzadas: cuando te anuncian la muerte próxima de tu madre, cuando el médico te dice que has contraído una enfermedad incurable, cuando de golpe aparece en el horizonte una disminución física notable como la ceguera o la parálisis, cuando inesperadamente has sido objeto de una calumnia que te humilla públicamente, o cuando reaparece la conciencia dolorosa de que has pecado de un modo grosero que no quisieras ni siquiera recordar, etc. Aceptar la posibilidad de tales angustias, y de la muerte misma, es asumir que podemos estar llamados a un nivel mucho más alto de la experiencia de Dios y de su amor, a momentos donde logramos un alto grado de trascendencia de los límites mundanos:

La experiencia de la eternidad, la experiencia de que el espíritu es más que una parte de este mundo temporal, la experiencia de que el sentido del hombre no se agota en el sentido de dicha de este mundo, la experiencia del riesgo y de la atrevida confianza que no tiene ya ningún fundamento visible, deducido del éxito de este mundo.<sup>10</sup>

Consentir libremente que Dios pueda permitir esos desaffos, que nos invitan casi a arrancarnos de nosotros mismos, es entrar en la libertad del Espíritu y tomarse en serio a uno mismo, valorando y permitiendo la posibilidad de alcanzar una hondura insospechada en nuestro encuentro con la vida misma. Esto le sucedió a Pedro al enfrentar el cambio de planes que le presentaba Jesús cuando se acercaba su muerte humillante:

En realidad, Pedro tiene que dar un salto cualitativo; sin embargo, no encuentra razones lógicas para seguir confiándose a su Maestro. Así nos sucede a todos; tarde o temprano tendremos que pasar por una prueba análoga. Podrá venirnos de la Iglesia, de la comunidad, del pueblo que se nos ha confiado; tal vez provenga de las circunstancias tristes y dolorosas que tienen que afrontar nuestros seres queridos [...]. Tenemos que aceptar la ruptura, la debilidad de nuestra comprensión, la revelación del misterio de Dios como totalmente distinto de nuestro modo de pensar [...]. Y hay que saber que el

10. K. RAHNER, "Sobre la experiencia de la gracia", en *Escritos de Teología III*, Madrid, 1961, 105.

hombre no llega a vivir una experiencia verdaderamente profunda de la divinidad si no pasa, al menos en alguna ocasión, por esta prueba límite, si no se ve al borde del abismo de la tentación más agobiante, si no siente el vértigo del precipicio del más desesperado abandono, si no se encuentra absolutamente solo, en la cima de la soledad más radical.<sup>11</sup>

Para este paso tan intenso por la Pascua nos prepara la libre aceptación y el ofrecimiento amoroso de las insatisfacciones, cansancios, penas y límites ordinarios, cuando de alguna manera percibimos que también el dolor puede tener un sentido de unión con Jesús, de ofrenda sincera, de fecundidad:

La vida de todos los días en el mundo tiene su secreta mística y su silencioso martirio. El alma no sólo muere con Cristo y se hace cruciforme en los ejercicios espirituales y en el martirio público, sino en las penas y sufrimientos de la vida y en el sufrimiento del amor. La historia del Cristo que sufre, que se siente abandonado y que es crucificado, se halla tan abierta, que el sufrimiento, el abandono y las angustias de cada hombre que ama tienen su lugar y son aceptados en él... El que ama muere muchas muertes. Pero Cristo otorga fuerzas creadoras donde no se vislumbran posibilidades.<sup>12</sup>

Y cada una de nuestras "muertes" cotidianas, libremente aceptada por amor, va produciendo una mayor simplificación y unificación de la vida, liberando el corazón de quejas estériles, de angustias sin sentido, de fantasías infecundas. Por eso, no se trata de estar pendientes de un posible gran sufrimiento e internarse, así, en una nube de angustia y de temor por lo que pueda pasar, sino de vivir plenamente el presente, gozando los regalos de Dios y asumiendo libremente los límites. Porque no hay mejor manera de preparar el futuro —ante los gozos o las dificultades del futuro— que vivir intensamente el presente en el amor. En el amor maduro no hay temor (cf. 1 Jn 4, 18). Por el contrario, no hay mejor manera de debilitarse y hacerse indefenso ante el futuro que dejar de vivir intensamente el presente en el amor por una previsión excesiva del futuro. La experiencia de vivir por amor y en el amor, poco a poco, va integrando los miedos —inevitables— que, sin ser negados o disimulados, pueden in-

11. C. M. MARTINI, *Las confesiones de Pedro*, Estella, 1994, 72.76.

12. J. MOLTMANN, *Experiencias de Dios*, Salamanca, 1983, 114-115.

corporarse de un modo no paralizante a nuestra conciencia. Creo que esto es, en el fondo, lo que quería decir Kierkegaard cuando sostenía que "quien aprendió a sentir miedo o angustia de una forma correcta ha aprendido lo más importante de todo".<sup>13</sup>

### **Peculiaridades personales y etapas**

Por último, hay que aclarar que todo vale de distinta manera para cada uno, porque si bien corresponde poner un acento mayor en lo que es objetivamente más importante, esta jerarquía se modifica en la práctica, en el proceso concreto de crecimiento de cada persona y en los distintos momentos del camino. Es necesario estar atento a las tendencias dominantes del propio temperamento y advertir que normalmente nos agradan las motivaciones y sugerencias que responden a las propias inclinaciones, y restamos importancia a lo que pueda contradecir las inclinaciones a las que nos hemos habituado por nuestra forma de vivir. Por eso, atentos a las debilidades e inclinaciones personales, podemos descubrir que momentáneamente nos conviene poner el acento en algo que no es lo principal de la vida cristiana, pero cuyo escaso desarrollo en nuestras vidas puede terminar debilitando el conjunto de la propia estructura personal. Así, si bien la templanza es la céntrica en la jerarquía de las virtudes, sin embargo, es cierto que si una persona sensual depende cada vez más de la satisfacción de su necesidad de placer, terminará centrándose en sí misma y perdiendo su capacidad de amor oblativo. Del mismo modo, la persona que tiende a la ansiedad y a una actividad descontrolada debe estar particularmente atenta, más que los demás, a cuidar sus espacios de descanso, gratuidad y fraternidad. Y la persona perezosa y de poca voluntad deberá acentuar las motivaciones que la movilicen mejor a la actividad y el servicio.

Sabemos, por ejemplo, que si bien la abstinencia no tiene un valor central en la perfección cristiana, a veces es la abstinencia temporaria lo que nos permite redescubrir el valor de los placeres que Dios nos regala cada día y nos devuelve la capacidad de ser agradecidos. Paradójicamente, en este caso, la abstinencia potencia y sana nuestra capacidad de gozar. Sin embargo, esto no vale igualmente para todos, porque en el caso de las personas que valoran excesiva-

13. S. KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*, Hamburgo, 1960, 141.

mente el sacrificio y no son capaces de dejarse amar por Dios, la abstinencia lleva a poner demasiado la confianza en la propia abnegación y favorece un espíritu de orgullo o de crueldad.

Hay, entonces, un equilibrio personal, que no siempre coincide con el equilibrio objetivo que aparece en las descripciones generales. El eje de la balanza no está en el mismo lugar para todos. Cada uno debe alcanzar un equilibrio original, que sólo cada persona puede descubrir concretamente y que no es el mismo para todos.

Por eso mismo, hay que tener en cuenta que la clave está en que la persona pueda descubrir, en sinceridad ante Dios, qué es lo verdaderamente posible en su situación concreta y qué es lo que puede llegar a emprender sin caer en la tentación de bajar los brazos. No ser sincero y realista, y proponerse un ideal demasiado alto que de momento no puede ser alcanzado, puede llevar a que la persona ceda en su tensión por crecer y así termine debilitándose también en su empeño en aquellas cosas para las que sí era capaz. Ya lo decía san Buenaventura cuando recomendaba a los superiores que fueran pacientes, soportando las malas costumbres e imperfecciones de los hermanos de sus comunidades, como la ira, la pereza, la lujuria, la gula, etc., considerando que no todos pueden todo —*non omnes omnia possunt*<sup>14</sup>— y que no todos pueden ser igualmente perfectos:

No todos pueden ser igualmente perfectos, y como a los niños y tiernos en Cristo no se les imponen pesos más grandes de los que puedan soportar, tampoco se les exigen cosas que excedan sus fuerzas (ibíd. 3, 9).

No puede exigirse a todos por igual un determinado ejercicio de la virtud, ya que si se exige a alguien que tiene cierta buena voluntad —*aliquam bonam habentes voluntatem*— un ejercicio de la virtud para el cual todavía no es capaz, “puede hacerle perder lo que ya ha conseguido por exigirlo más allá de sus fuerzas” (ibíd.).

Por otra parte, el equilibrio personal tampoco es el mismo en las distintas etapas de la vida de la persona:

La concreta espiritualidad del presbítero ha de estar también en coherencia con su biografía. La persona se va construyendo o malo-

14. SAN BUENAVENTURA, *De Sex Aliis Seraphim* 3, 8.

grando a través de momentos existenciales importantes que influyen decisivamente en su espiritualidad. La vida espiritual del presbítero tiene problemas, necesidades y posibilidades distintas en las diferentes etapas de su vida.<sup>15</sup>

Las distintas crisis tienen, también, un papel en este proceso hacia la plenitud, ya que la espiritualidad implica un dinamismo, un camino que incluye crisis. En estas crisis, normalmente, alguna de las dimensiones de la vida se debilita y entra en cuestión, y termina arrastrando en su conflicto o decadencia a las demás dimensiones. Por eso, cada crisis nos exige encontrar una nueva síntesis entre mentalidad, actividad, afectividad, espiritualidad y esparcimiento; cada crisis nos convoca a buscar una novedosa armonía, un modo inédito de conjugar las distintas dimensiones de la existencia concreta.

Pero para poder asumir la función positiva de las crisis, es necesario partir de la conciencia y aceptación de una identidad clara y firme (hacen falta convicciones no discutibles), con todas sus posibilidades. Desde esa identidad se plantea el sentido de todos los desafíos y exigencias que brotan de allí (como de cualquier otra vocación). Se ha entregado a Dios algo vivo, y eso es lo que le da valor a la ofrenda amorosa de sí; no se le entregó a Dios algo muerto, que no problematiza, que no exige, que no pueda entrar en crisis. Y esa entrega es una respuesta al amor de Dios que también podría pedirnos más: podría pedirnos la vida misma, como se la pidió a los mártires y a los héroes.

En definitiva, la crisis es *Dios pidiendo más*, pero, por eso mismo, *ofreciendo más*.

Hay crisis necesarias e incluso previsibles, como la de la mitad de la vida, donde la persona toma conciencia realista de los límites, revisa la orientación profunda de su propia vida y el sentido global de su existencia, reconoce y detesta sus máscaras y se le abre la posibilidad de optar por Dios con una mayor sinceridad.<sup>16</sup> Y como caen las seguridades artificiales en las que la persona creía estar firme, "esta crisis nos recuerda que somos seres inacabados que, mientras vivimos, somos impulsados a completarnos."<sup>17</sup>

15. J. M. URIARTE, "Madurar espiritualmente toda la vida", en *Pastores*, 1997, 17.

16. Cf. A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual*, Madrid, 1993; J. GARRIDO, *Adulto y cristiano*, Bilbao, 1991.

17. J. L. MARTÍNEZ, *Sobre el cuerpo y el espíritu*, Madrid, 1997, 120.

Pero todas las crisis orientan a la persona a una transformación. Y la aparición de determinados signos emotivos que caracterizan el inicio de una crisis nos permite percibir el llamado al crecimiento:

Las emociones negativas proponen interrogantes especiales a las personas religiosas: ¿Qué tienen que ver estos sentimientos con nuestra vida con Dios? [...] Los sentimientos malos nos hacen infelices, pero muchas veces traen beneficios. Un beneficio de la emoción negativa nos llega a veces del examen de conciencia que ella provoca. La tristeza emocional desafía los patrones comunes: ¡Hay algo que no va! Nuestros modos normales de pensar y de obrar ya no funcionan [...]. Luchando con nuestro miedo o nuestra ira, confundidos por nuestra vergüenza o sentimiento de culpa, llegamos a una certeza más profunda: Aquí hay algo más de lo que ve mi mirada [...]. Aun la depresión, el más interno de los sufrimientos, a veces es el modo que tiene el cuerpo de advertir que el ambiente se nos ha hecho intolerable.<sup>18</sup>

Si supiéramos estar atentos a esas sensaciones internas cuando comienzan a repetirse y enfrentáramos activamente el desafío que nos traen, podríamos evitar entrar en crisis dolorosas y prolongadas, que pueden lastimar al pueblo de Dios. De hecho, hay personas que jamás entran en crisis porque tienen una sensibilidad particular para atender a los llamados de su propio ser y saben responder rápidamente, modificando lo que ya no puede sostenerse.

Hay también crisis nocivas y crónicas, que amenazan con quitar todo sentido a la entrega. Estas crisis pueden ser prevenidas y evitadas. Por ejemplo, en el caso de un sacerdote:

a. Renovando permanentemente el *entusiasmo*, el ardor, estando atentos para descubrir en cada momento de la vida qué nueva forma debe asumir ese entusiasmo para no debilitarse y morir. Para ello, es necesaria la búsqueda permanente de nuevas motivaciones (de todo tipo) a la entrega, y al mismo tiempo la astucia para detectar a tiempo las motivaciones al consumismo, al egocentrismo, a la sensualidad comercializada, etc.

b. También se pueden evitar las crisis nocivas a través de los retiros espirituales periódicos donde se revisa y se recupera el *sentido* de lo que se hace, y se desenmascaran los ídolos, las esclavitu-

18. E. WHITEHEAD; J. WHITEHEAD, *Sombras do coração*, São Paulo (Br), 1997, 12-13.16.

des, las intenciones torcidas que comenzaron a apoderarse del corazón. En este orden, los ejercicios ignacianos, que incluyen un discernimiento sobre la vida práctica, son ciertamente de inmenso valor.

c. Por último, no deja de ser importante acudir a publicaciones, conferencias o cursos que permitan desarrollar una mayor *competencia* en las tareas pastorales básicas que suelen plantear más dificultades e insatisfacciones, como la predicación, la dirección espiritual, la animación y coordinación de la comunidad. Porque una suerte de “autoculpación” por no ser suficientemente competente priva del gozo en el ministerio y lleva al desánimo; y la actividad desarrollada con inseguridad y sin convicción es muy desgastante, problemática, y nos expone a las crisis.

Mientras vivamos en esta tierra seremos seres en desarrollo, para quienes no hay una armonía definitiva ni una receta válida para siempre. En este sentido, es cierto que “se hace camino al andar”, que en esta tierra y en esta historia “siempre seremos caminantes”.

*Víctor Manuel Fernández*

**EL SÍLEX DEL DIVINO AMOR,  
DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA:  
EL TESTIMONIO MÍSTICO DE UN MISIONERO  
ENTRE LOS GUARANÍES<sup>1</sup>**

El escenario de las reducciones guaraníes del Paraguay, testigo de tantos heroísmos apostólicos, tuvo el privilegio de contar entre sus jesuitas evangelizadores más insignes a Antonio Ruiz de Montoya, hijo de nuestro continente y a la vez heredero de la más genuina tradición hispánica.

Nacido en Lima en 1585, perdió tempranamente a sus padres. A una niñez piadosa sucedieron una adolescencia y juventud aventureras y disipadas, donde se vio más de una vez en riesgo de perder la vida. Vuelto a la práctica de la fe (que nunca había abandonado del todo), al realizar los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola descubrió por caminos extraordinarios su vocación de jesuita y misionero. Destinado a la recién creada Provincia jesuítica del Paraguay, desarrolló allí durante largos años una fecundísima labor apostólica. Luego de un viaje a España destinado a obtener de la Corona medidas de protección para los indios, amenazados por las incursiones de los bandeirantes de San Pablo, retornó a Lima, donde murió en 1652 con fama de santidad.

Siendo sobradamente conocido por su quehacer misionero y por sus importantes obras acerca de la lengua guaraní, la riqueza de la vida interior de Ruiz de Montoya había quedado siempre más bien en la penumbra. Pero desde no hace muchos años, concretamente en 1991, la publicación del *Sílex del divino amor*,<sup>2</sup> verdadero trata-

1. El presente artículo está elaborado sobre la base de algunas de las consideraciones que el autor ha formulado en su tesis de licenciatura en Teología (con especialidad en Historia de la Iglesia), presentada en la Pontificia Universidad Católica Argentina: "El testamento espiritual de un insigne misionero americano: *El Sílex del divino amor* de Antonio Ruiz Montoya sj. Algunas claves de interpretación", Buenos Aires, 1999.

2. La edición que hemos usado como texto fuente para nuestro trabajo es la realizada por J. L. Rouillon Arróspide: *Sílex del divino amor*, Lima, 1991, que cuenta con un excelente y extenso "Estudio preliminar" (a partir de aquí esta obra se citará simplemente como *Sílex*). Hemos respetado los criterios de transcripción seguidos por Rouillon y tan sólo en algunos casos hemos modificado la puntuación, en orden a una mejor comprensión del texto de Ruiz de Montoya. Los otros textos antiguos citados a lo largo del trabajo han sido oportunamente actualizados en la grafía y puntuación, reteniendo únicamente algunas palabras y expresiones propias de su carácter arcaico.

do de oración contemplativa escrito por él hacia el final de su azarosa existencia, nos ha abierto panorámicas insospechadas sobre la profundidad de su vivencia mística y nos lo muestra en el papel difícil y exigente de guía y padre espiritual.

Si se pretende llegar a una comprensión acabada de esta obra, indudablemente la más profunda y personal salida de su pluma, es preciso recordar que no fue escrita premeditadamente para el gran público, ni siquiera para un público más o menos selecto, sino para una sola persona: el jesuita Francisco del Castillo.<sup>3</sup> Esto ocurrió durante el último período de la vida de nuestro misionero, cuando vuelto a América, luego de sus gestiones en España, se vio obligado a permanecer en su ciudad natal, pese a sus ardientes deseos de retornar a las misiones. El mismo Francisco del Castillo nos narra con sencillez los orígenes del *Sílex*:

Andaba yo en este tiempo con el espíritu muy inquieto con la variedad e inconstancia que entonces tuve en el modo y materia de mi oración. Llegué un día a comunicar por mi dicha y a dar cuenta de mi conciencia y del modo y materia de mi oración al Venerable Padre Antonio Ruiz [...]. Reconoció y díjome el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comencóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental que tenía [...] cuya esencia y sustancia consiste en una simplicísima vista y conocimiento continuo de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad.<sup>4</sup>

3. Francisco del Castillo nació en Lima en 1615. Frequentó la escuela de gramática de los jesuitas y en 1632 ingresó a la Compañía. Habiendo cursado sus estudios en el Colegio de San Pablo, recibe en 1642 la ordenación sacerdotal. Pidió ser enviado a la misión de los chiriguanas y para el aprendizaje de la lengua indígena contó con la valiosa ayuda del P. Antonio Ruiz de Montoya, hacía poco llegado a Lima desde España. La misión de los chiriguanas no prosperó, y Francisco del Castillo quedó en Lima para hacer su tercera probación y dar algunas clases en el Colegio de San Martín. Pero el trato con Ruiz de Montoya no sólo no se interrumpió, sino que se hizo más profundo, generándose entre ambos una fecunda relación espiritual. Montoya leía en el alma de Francisco con sobrenatural penetración y fue su guía certero en los caminos del espíritu. Después de una vida colmada de méritos y obras apostólicas, y dejando tras de sí una fama de santidad que aún perdura, Francisco del Castillo falleció el 11 de abril de 1673. Su *Autobiografía*, publicada por R. Vargas Ugarte (F. DEL CASTILLO, *Un místico del siglo XVII*, Lima, 1960) nos permite asomarnos a su riquísima vida interior. Para la panorámica de toda su existencia y del ambiente en el que le tocó actuar, puede verse la excelente y documentada biografía del P. Armando Nieto: *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*, Lima, 1992.

4. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 100.

Francisco del Castillo alude a continuación a “ejercicios”, “advertencias y documentos”, e incluso a “conferencias y pláticas” que Montoya le dio a modo de instrucción espiritual, con lo cual fue adquiriendo “muy grande facilidad en este santo ejercicio y oración de unión y quietud”.<sup>5</sup>

Como culminación de este proceso, llegó la puesta por escrito:

Me aproveché y me valí también mucho de un arte que este padre espiritual y aventajado maestro de espíritu me compuso para este santo ejercicio y modo de oración y contemplación, cuyo título es como se sigue: *Sílex del divino amor*.<sup>6</sup>

Lejos estaba seguramente de imaginar Ruiz de Montoya, al concluir su obra, que esta sería considerada digna de ver la luz en la imprenta, por el provecho que podría reportar a otros. “Dijéronme que en todo caso tratase de darla a la estampa, que sería muy fructuosa para los que tratan almas.”<sup>7</sup>

5. Cf. *ibídem*.

6. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 100-101. El título de la obra, según la copia publicada por el P. Rouillon es: *Sílex del divino amor y raptó del ánima en el conocimiento de la Primera Causa (Sílex, 1)*. Francisco del Castillo, a su vez, nos brinda una versión notablemente más extensa: *Sílex del divino amor y raptó activo del ánima en la memoria, entendimiento y voluntad en que se prende el divino fuego mediante un acto de fe, que es fundamento de esta obra, dedicada a la incomprendible e invisible Majestad de Dios trino y uno, Creador y Señor del Universo. —Por la nesciencia de un incomprendible misterio. Colegida y sacada de varios autores, por el Padre Antonio Ruiz de Montoya, de la Compañía de Jesús, natural de los Reyes en el Perú*. Añade a continuación la fecha de 1658 (que en modo alguno puede ser la de composición dado que Montoya muere en 1652) y una cita bíblica en latín tomada del libro del Deuteronomio (F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 101). En cuanto al porqué del término *Sílex* usado por Montoya, no queda suficientemente claro. El P. Rouillon dice que parece depender de la *Yesca del divino amor*, obra del beneditino flamenco Ludovico Bloisio (Louis de Blois), cuyas obras traducidas al español conocieron varias ediciones en los siglos XVI y XVII (cf. *Sílex*, 1, nota 2). Dos textos entresacados del *Sílex* pueden darnos tal vez la clave de sentido: “En una pequeñuela piedra se encierra fuego para abrasar mil mundos. Esta piedra es nuestro Redentor y Maestro Jesucristo, hijo de la purísima Virgen, concebida sin pecado original” (II, 63); [...] una vez tocada en la piedra imán o calamita de la vida y muerte del Maestro, fácil será la vuelta intuitiva al fuego que ese pedernal encierra” (III, p. 158). A partir de aquí, en las citas del texto del *Sílex* sólo se indicará el número de opúsculo, seguido de la o las páginas correspondientes en la edición del P. Rouillon.

7. F. JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias*, 4 vols., Madrid, 1900, IV, 154. Francisco Jarque fue el primer biógrafo de Montoya. Su obra, publicada en Zaragoza en 1662, aunque contiene lagunas y algunos errores históricos, sigue siendo fundamental para acceder al conocimiento del insigne misionero, sobre todo, por constituir la única fuente disponible para ciertos testimonios y textos. Hemos utilizado la reedición de 1900, hecha en cuatro volúmenes y agraciada con un título considerablemente más conciso que el barroco original.

El General de la Compañía sometió la licencia para la impresión al voto de los censores locales y la obra en cuestión fue finalmente remitida a Sevilla para su impresión, pero allí se perdió “con ocasión de la gran peste que había”.<sup>8</sup>

Así las cosas, la obra quedó sin publicar y su rastro se perdió. La edición de Rouillon se basa en una copia existente en el Archivo Arzobispal de Lima, entre los documentos relativos a la causa de beatificación de Francisco del Castillo.<sup>9</sup>

### En las raíces del *Sílex*: la cuestión de las fuentes

#### a) Fuentes literarias

No debe extrañarnos que el título del *Sílex* (tal como figura en la *Autobiografía* de Francisco del Castillo), señale que la obra de Montoya está “colegida y sacada de varios autores”.<sup>10</sup> El tomar afirmaciones ajenas para glosarlas, o incluso para citarlas a veces de modo casi literal (sin mencionar la fuente respectiva), era una costumbre muy arraigada en los escritores espirituales de la época, pues lo di-

8. F. DEL CASTILLO, *Autobiografía*, 101. Sin descartar lo dicho y sin olvidar tampoco que, mientras no haya otros datos concretos, sólo queda moverse en el frágil terreno de las suposiciones, no sería tan temerario pensar que la obra no haya llegado a publicarse, más que nada, por el temor de posibles suspicacias inquisitoriales, como lo deja entrever el P. Armando Nieto (cf. *Francisco del Castillo*, 74, nota 13). No puede negarse que hay en el *Sílex* algunas expresiones que en el ambiente enrarecido creado por los pseudomísticos (especialmente alumbrados y perfectistas) podían resultar malsonantes e incluso prestarse a una interpretación torcida, y tampoco se ha de olvidar que algunos años después de la muerte de Montoya se desata la crisis suscitada por el quietismo (cf. M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, 1994, 450-464), que habrá sensibilizado de modo particular el ambiente en torno a las publicaciones sobre mística. La elogiosa mención que Montoya hace en el *Sílex* de la mística limeña Luisa Melgarejo (de quien se hablará más adelante), en su momento denunciada a la Inquisición, tampoco dejaría seguramente de suscitar resquemores y sospechas (cf. IV 249-250). Es indudable que un cuestionamiento acerca de la ortodoxia del manuscrito hubiese dañado seriamente la memoria del insigne misionero que fue su autor. Por ello, un modo discreto de proteger su bien merecida fama de virtud puede haber sido una oportuna “pérdida” del manuscrito.

9. Se han hallado otros dos manuscritos después de la publicación del *Sílex*: uno de ellos, al parecer debido a la mano del mismo Ruiz de Montoya, se halla en la Universidad de Indiana (EE. UU.), y el otro, probablemente el que Ruiz de Montoya escribió para Francisco del Castillo (y que coincide plenamente, según testimonia Rouillon, con el manuscrito del Archivo Arzobispal de Lima) se halla en Montevideo (Uruguay) en manos particulares. Cf. J. ROULLON, *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*, Asunción, 1997, 343, nota 2.

10. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 101.

cho por otros era tenido como un “patrimonio común” del que todos podían aprovecharse. Como es obvio, esto complica notoriamente la determinación de las fuentes explícitas e implícitas en las obras del Siglo de Oro español, especialmente en la época en que Montoya compone el *Sílex*, dada la abundancia de obras espirituales que circulaban por entonces en España y América.<sup>11</sup>

Como hombre de su tiempo, Montoya no se mantuvo al margen de la costumbre, si bien en ningún momento se trasluce en él el vano deseo de atribuirse lo ajeno. Más bien podemos pensar que su humildad lo llevaría a buscar en las afirmaciones de autores de reconocida fama o virtud el pie que necesitaba para desarrollar sus propias reflexiones y puntos de vista. Tampoco resulta ilógico que en algunos casos se resista a citarlos de modo explícito, cuando no tienen aún una autoridad tal que los ponga a salvo de cualquier objeción por parte del Santo Oficio.<sup>12</sup>

Por otro lado, sería injusto ocultar que Montoya es siempre profundamente personal. Incluso cuando recurre al auxilio de afirmaciones ajenas, puede decirse que las hace suyas en el sentido más estricto del término, no sólo por el contexto en que las sitúa, sino por el enriquecimiento y las matizaciones que les aporta. No se limita a repetir simplemente, sino que busca confrontar sus propios sentimientos y vivencias con los de otros, en orden a una más acabada transmisión de su propio mensaje espiritual. La misma elección de determinados autores o temas nos da también una pista para conocer sus preferencias y tratar de delinear con más precisión su propio pensamiento.<sup>13</sup>

Además de la Sagrada Escritura, de la cual afloran sobre todo versículos de los Evangelios y del Cantar de los Cantares, Montoya recurre en ocasiones a citas puntuales de autores eminentes, como Casiano, san Agustín y san Bernardo. Junto a ellos se puede sospe-

11. Melquíades Andrés ha elaborado un precioso catálogo que registra casi un millar de obras que vieron la luz entre 1487 y 1650 (cf. *Historia*, 153-185).

12. A modo de ejemplo para ilustrar este punto, es interesante el dato que brinda el P. Rouillon Arróspide en su Introducción al *Sílex*: el P. Diego Álvarez de Paz en su *De inquisitione pacis*, publicado en 1617, en ocasiones glosa a santa Teresa sin nombrarla, mientras que el *Sílex*, que data de 1650, suele citarla explícitamente cuando glosa a Álvarez de Paz, pero sin mencionarlo a él en este caso. En 1650, la ortodoxia y autoridad de santa Teresa (que había sido canonizada en 1622) estaban fuera de discusión. Cf. *Sílex*, XCVII.

13. En este tema nos basamos fundamentalmente en los datos aportados por Rouillon Arróspide en su Estudio introductorio a la obra de Montoya (cf. *Sílex*, XCV-CIX).

char la huella de escritores más o menos contemporáneos, que no son mencionados explícitamente, como Francisco de Osuna (con su *Tercer abecedario espiritual*), san Juan de Ávila (y su *Audi, filia*), fray Luis de Granada (con su *Introducción al Símbolo de la Fe* y alguna reminiscencia de su *Libro de la Oración y Meditación*), y el jesuita Juan de Alloza (con su obra *Cielo estrellado*).<sup>14</sup>

Más allá de los autores concretos en los que se haya inspirado, no puede no escucharse en el *Sílex* el eco de aquella "vía del recogimiento" que había florecido en España a lo largo del siglo XVI (codificada por Francisco de Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo), con su admisión del amor sin previo conocimiento, su huida de imágenes, su acallar el entendimiento y su simplificación afectiva en un recogimiento progresivo de las potencias hacia lo más profundo del hombre, para encontrar allí a Dios y poner en él una atención sencilla y amorosa.

La autoridad de santa Teresa es invocada con relativa frecuencia, especialmente en el opúsculo IV, donde nuestro autor va describiendo las "mansiones" de un místico castillo conducentes al supremo grado de unión con Dios. Halla aquí lugar especialmente aquella corriente "psicológica" (en la que santa Teresa fue maestra consumada) que en la descripción de la vivencia mística privilegia el proceso interior del sujeto en su búsqueda ansiosa de Dios y la repercusión que el impacto de lo divino produce en él. Pero no es a santa Teresa sino a Diego Álvarez de Paz a quien Montoya sigue de cerca en su clasificación y caracterización de los estados místicos.<sup>15</sup> Por otro lado, tampoco sería justo considerar a Montoya como un mero repetidor de Álvarez de Paz, carente de toda originalidad. A la vez que elimina muchos textos de este último, y simplifica al máximo su profusión de citas bíblicas y de autores espirituales, intercala por su cuenta numerosos párrafos y acotaciones de mucho valor, casi siempre expresión de un conocimiento experiencial de la realidad que se pretende describir.

Aunque nunca lo menciona explícitamente, no sería extraño que así como conoció nuestro autor las obras de santa Teresa, hubiese tenido acceso también a las de san Juan de la Cruz. Más allá de al-

14. Sí hay una mención explícita del celebrado exégeta Nicolás Serarius (1555-1609) al detallar los nombres y roles de los siete arcángeles (cf. I, 22), pero nuestro autor no menciona la obra concreta en la que se inspira.

15. Cf. *Sílex*, IV, 207-250; D. ÁLVAREZ DE PAZ, "De inquisitione pacis sive studio orationis", en *Opera*, 6 vols., París, 1876, VI, lib. V, 542-614. (En aras de una mayor simplicidad,

gunos términos y expresiones de sabor sanjuanista, hay una indudable afinidad entre Montoya y el Doctor Místico en la visión de la contemplación como culmen de la vida de fe y, en consecuencia, en el rol vital que esta última juega en el ascenso interior. Asimismo en la insistencia en la huida de todo gusto espiritual, en la purgación extrema (hasta la máxima desnudez) de sentidos y potencias en la búsqueda de un anonadamiento que es germen de vida por posibilitar la unión con Dios, por conducir a la divinización del hombre.<sup>16</sup>

También el Pseudo Dionisio, que en la Edad Media y en el Renacimiento gozó de una autoridad casi apostólica, merece aquí una consideración especial. Aunque Montoya sólo lo cita expresamente en pocas oportunidades, se nota en el *Sílex* el influjo de una vertiente de inspiración neoplatónica, enraizada en el apofatismo dionisiano (y su "teología negativa") con su lenguaje fuertemente paradójico, en la contemplación de los seres en Dios, en la acentuación de la trascendencia divina sobre las cosas creadas, en la necesidad de la huida de lo sensible para buscar y hallar a la divina Esencia libre de todo accidente.<sup>17</sup>

de aquí en adelante las referencias a la obra de Álvarez de Paz sólo incluirán el libro correspondiente, en números romanos, y la o las páginas, en números arábigos, por pertenecer todas al vol. VI de la edición francesa mencionada.) Supuesto lo dicho, se ha afirmado con fundamento que el mismo Álvarez de Paz depende en buena medida de santa Teresa, precisamente en este tema. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz*, Granada, 1966, 81-107, 174-175; "Influencia de Santa Teresa en las obras de D. Álvarez de Paz", en *Manresa* 54, 1982, 25-43.

16. Cf. J. ROUILLON, Introducción, en *Sílex*, CII-CIII. Las obras de san Juan de la Cruz habían sido publicadas (si bien de modo incompleto) en Alcalá en 1618 (cf. M. ANDRÉS, ob. cit., 178) y fueron reeditadas en 1630. De inmediato conocieron la contradicción de quienes veían las afirmaciones del monje de Fontiveros como proclives al alumbradismo y al quietismo. A pesar de la injusticia del reclamo, no puede negarse que los alumbrados y quietistas utilizaban textos de san Juan de la Cruz y de otros místicos auténticos como autoridades que abonaban sus desviadas doctrinas. No había sido beatificado todavía el insigne místico carmelita (lo sería recién en 1675) y, consecuentemente, aún no estaba su enseñanza libre de toda sospecha. Esto podría ser una razón de peso que explicaría la cautela de Montoya en el uso de sus imágenes y expresiones, a pesar de la cercanía espiritual entre ambos.

17. Expresiones como "Dios no es luz, no es bondad, no es sabio, no es poderoso, no es fuerte, al modo que tú puedes imaginar" (I, 5) tienen una notable impronta del Pseudo Dionisio, si bien, como señala Rouillon, no sabemos con certeza de qué modo pudo haber llegado a nuestro autor: tal vez a través de Hugo de Balma y su *Teología Mística* (que había sido traducida libremente al español por fray Antonio de Ciudad Real, en 1514, con el título de *Sol de contemplativos* o *Mística Teología de san Dionisio* y reeditada en México en 1575). Tal vez a través de otros autores como Nieremberg, Álvarez de Paz o Luis de La Puente (cf. J. ROUILLON, ob. cit.; cf. M. ANDRÉS, *Historia*, 25-26, 89, 156, 206).

No puede dejarse de lado en esta nómina a Juan Eusebio Nieremberg, con quien Montoya convivió durante su estadía en el Colegio Imperial de Madrid. Es precisamente durante ese período (concretamente en 1641) que Nieremberg da a luz una de sus obras más logradas: el tratado *De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino*. Con frecuentes recursos a la sabiduría de los santos Padres (especialmente san Agustín), al Pseudo Dionisio, e incluso al pensamiento griego de Platón y Plotino, construye Nieremberg un tratado admirable, “donde amorosamente se desposan la teología y el discurso estético”.<sup>18</sup> Montoya sigue de cerca esta obra de su hermano de hábito en el opúsculo I del *Sílex* (si bien jamás lo nombra de modo explícito), y por la abundancia de ideas que de ella ha tomado podemos deducir cuán honda impresión le habrá causado.

La enumeración precedente no pretende ser exhaustiva sino tan sólo indicativa, pues no agota en manera alguna los temas y corrientes que afloran en la obra de Montoya, ni pretende olvidar que entre las vertientes señaladas hay también cuestiones comunes y mutua interacción y dependencia.<sup>19</sup> Pero los datos señalados bastan para percibir que el *Sílex* es una obra heredera de una copiosa tradición espiritual y, a la vez, profundamente encuadrada en los parámetros espirituales de su propio tiempo histórico.

#### b) Fuentes ambientales

Aunque es hijo de español y súbdito de la Corona española, aunque ha recibido una educación de corte europeo y pertenece a una orden eminentemente apostólica que lleva la españolísima impronta de su fundador, Ignacio de Loyola, Antonio Ruiz de Montoya es también un hombre del Nuevo Mundo, que es y se sabe misionero en un ambiente que de algún modo es el suyo propio. ¿Cómo arrancarlo, en una imposible abstracción, de las cumbres andinas que lo vie-

18. E. ZEPEDA-HENRÍQUEZ, Estudio preliminar, en J. E. NIEREMBERG, *Obras escogidas*, Madrid, 1957, XXX.

19. Por ejemplo, se han detectado en él ciertos temas muy afines a la mística renano-flamenca (preexistencia en Dios, el *apex animae*, la “centella del ánima”, la necesidad de la propia aniquilación), aunque no resulta fácil precisar si la influencia fue directa o a través de otros autores (vgr. los de la vía del recogimiento). Cf. J. ROUILLON, ob. cit., CI-CII.

ron nacer y morir y del universo selvático en el que se vio inmerso durante sus años de misionero? El paisaje, el ambiente vital, constituyen siempre una influencia de primer orden, aunque sus alcances no puedan ser fijados con precisión.

Por otra parte, es notorio que posee Montoya una singular capacidad de observación; bastaría recordar algunos pasajes de su *Conquistista Espiritual* y muchas acotaciones deslizadas aquí y allá a lo largo de dicha obra para corroborarlo.<sup>20</sup> Capacidad que, indudablemente, halló materia más que abundante donde explayarse en la copiosa variedad de la geografía americana y en la riqueza casi inabarcable de su flora y fauna, vistas por él como manifestaciones patentes del poder de Dios. En el *Sílex* confiesa con sencillez: "...cada día descubren nuevos rastros del poder divino en este Nuevo Orbe" (I, 32). El interés y la curiosidad científica, tan propios de esos inicios del siglo XVII que veían el despertar de muchas ciencias naturales, se acrecientan ante la insospechada variedad de un mundo no plenamente descubierto ni explorado aún.

Pielágo inmenso es la potencia de Dios en la fábrica de las criaturas irracionales. ¿Quién, de las que encierra el mar, podrá decir sus propiedades, sus formas y figuras? ¿Quién, de las de la tierra? La vida, aunque muy larga del hombre, es muy corta para alcanzar, aunque con continuo estudio, su número innumerable, sus facultades, sus instintos, el gobierno que este gran Dios les dio para la conservación de su individuo (I, 31-32).

Tal vez no sería aventurado suponer que algo de la exuberancia expresiva con que Montoya se desborda a veces en el *Sílex* tenga su raíz última en una mirada que, con admiración continua, redescubre de continuo como don de Dios la desbordante riqueza de la naturaleza aún virgen que lo rodea y que se impone, de alguna manera, aun a su más recóndita intimidad. Algo de esto puede columbrarse en este pasaje de su obra:

La diferencia que hay entre el que por formas, comparaciones y figuras contempla la primera Causa, y el que con un simple acto la admi-

20. Por ejemplo, los capítulos II y III, donde se describe sumariamente la provincia del Paraguay y algunos aspectos de su rica fauna, o el capítulo X que recopila algunos ritos peculiares de la cultura guaraní (cf. *La conquista espiritual del Paraguay*, Rosario, 1989, 48-53, 76-80).

ra y goza, es la que hay de un ciego *a nativitate*, a quien le dices que en esta vida se ve el cielo, sol, luna, estrellas, campos, florestas, luz, fuego, fuentes, huertos de diversas flores, aves, cuyas diversas y vistosas plumas arrebatan la vista (III, 124).

No debe olvidarse que la mirada de Montoya no es simplemente curiosa, sino ante todo contemplativa, en la línea de la *Contemplación para alcanzar amor* de los Ejercicios ignacianos.<sup>21</sup> Sean cuales sean las criaturas o imágenes ante las que se detenga, su mirada atenta e inquisidora traspasa los límites de la mera superficie para hallar en ellas al Dios oculto y el silencioso clamor sus atributos. El arador y el carbunco, el papagayo y las abejas, la flor de granadilla y los monos congregados, la serpiente que acecha peces en el río y los pájaros que construyen sus nidos en lugares seguros, el incansable buscador de tesoros y la nave que se adentra en el mar rumbo a las Indias, e incluso algunos episodios entresacados de sus recuerdos de los años de misión, todo le da pie para hacer alguna oportuna reflexión espiritual.<sup>22</sup>

También recurre Montoya al testimonio vital de personas concretas. Es interesante notar tres referentes al ámbito americano. En primer lugar, Gregorio López.<sup>23</sup> Montoya alude a él en el *Sílex* a propósito de su modo de oración:

21. "Mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender [...]; considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra [...]. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etcétera; [...] mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba" (*Ejercicios Espirituales*, 235, 236, 237, en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, Madrid, 1963, 244).

22. Cf. I, 34-35; III, 182-183; II, 97-98; I, 32-34; I 39-43; I, 36-37; I, 36; I, 37-39.

23. Gregorio López (1542-1596), escritor y asceta español, es llamado "primer anacoreta de las Indias". Su biografía fue escrita por Francisco Losa: *Vida que hizo el Siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de la Nueva España, principalmente en Santa Fe*, y de ella se hicieron varias ediciones, como por ejemplo: México 1613; Sevilla 1618; Madrid 1642. Según parece, habría sido paje de Felipe II. Luego de una visita al santuario extremeño de Guadalupe, se trasladó a Nueva España a raíz de una inspiración que consideró venida del cielo. Se consagró a la oración y a la penitencia, haciendo vida eremítica en diversos lugares. En 1589 se instaló en el pueblo de Santa Fe, cerca de México, donde a su vida de continua oración añadió la atención espiritual de enfermos y necesitados e, incluso, de funcionarios del virreinato que acudían atraídos por su fama. Escribió un *Tratado del misterio-*

Mira a aquel extático varón Gregorio López. Toda su oración fue un acto de fe continuado con que tenía continuamente presente a Dios. Con este acto empezó y con éste acabó la vida (III, 161).

Francisco del Castillo, en su *Autobiografía*, se hace también eco de esta influencia:

...dijome el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comencóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental que tenía, que era el mismo que ejercitaba el santo Gregorio López, cuya esencia y sustancia consiste en una simplicísima vista y conocimiento continuo de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad.<sup>24</sup>

Vemos así cómo “el modo y el ejercicio de oración mental” que practicaba Montoya y que procura transmitir en el *Sílex* a su discípulo espiritual, parece remontarse al anacoreta Gregorio López. Sea cual sea su influjo real, lo cierto es que, a través de este último, el eremitismo americano, heredero singular del de la Península, aflora de modo discreto pero eficaz en la entraña misma del *Sílex*.<sup>25</sup>

El segundo testimonio se refiere a un indio, testigo viviente de la acción misteriosa de la gracia divina en los corazones bien dispuestos, aun antes de la llegada de los evangelizadores. El relato de Montoya en el *Sílex*, formulado en segunda persona, es delicioso y conmovedor a la vez:

...te quiero hacer recuerdo de aquel Ignacio,<sup>26</sup> indio principal, a quien comunicaste y quien en cincuenta años que vivió gentil guardó la ley natural en su pureza, contento con solo una mujer, sin ofensión de nadie. Recibiendo el bautismo en edad tan madura, se aplicó con cuidado al estudio de la ley divina, que aplicó con cuidado a su memoria y a

so libro del *Apocalipsis*, que conoció varias ediciones. Su causa de beatificación quedó inconclusa. Desgraciadamente, la buena memoria de este contemplativo se vio empañada cuando los quietistas y los jansenistas creyeron hallar en ciertas facetas de su espiritualidad un apoyo para sus propias doctrinas (cf. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, en *Historia de la espiritualidad*, 4 vols., Barcelona, 1969, II, 359, nota 14). Sobre Gregorio López puede verse M. ANDRÉS, ob. cit., 370-371 y Q. FERNÁNDEZ, *Grégoire Lopez*, en M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, 1937 ss., IX, 996-999 (en adelante, lo abreviamos DSAM).

24. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 100.

25. Sobre el eremitismo en América, pueden consultarse algunos datos generales y una bibliografía de base para un estudio más detallado en M. ANDRÉS, ob. cit., 429-430.

26. Jarque dice que su nombre era Ignacio Pirayocf y que vivía en la reducción de Nuestra Señora de Loreto, en el Guayrá (*Ruiz de Montoya*, IV, 150).

su buena voluntad [...]. Los puntos de su oración, los discursos, la composición de lugar,<sup>27</sup> fue siempre sólo creer que Dios estaba en todo lugar presente. Este acto de fe solo, tuvo por su continuo ejercicio. Y sin otro, ni otro maestro que la luz divina, aprovechó tanto en la virtud que sus obras fueron testimonio de su inculpada vida (III, 156).

La admiración de Montoya por las maravillas obradas por el poder de Dios, más allá de toda mediación humana, y por la fidelidad de este indio a las mociones internas de la gracia, se hace también humilde discipulado ante el ejemplo de una vida de oración poco común, confirmada con el testimonio irrecusable de las obras:

Acuérdese que andabas por aquellos días deseoso de hallar modo fácil de tener continuamente presencia de la primera Causa. Y quiso el cielo que éste, nuevo en la fe, a ti ejercitante antiguo, te enseñase en un solo acto de fe lo que buscabas (III, 156).

Acaba Montoya su recuerdo entrañable de este indio hablando de su santa muerte y ponderando ante Francisco del Castillo el “llamamiento universal” al modo de oración continua que practicaba.

La tercera figura del ámbito americano mencionada explícitamente por Montoya es Luisa Melgarejo,<sup>28</sup> a quien tuvo oportunidad de tratar familiarmente como confesor. Con ella penetramos en el clima de intensa espiritualidad que se vivía en muchos ambientes de

27. Alusión evidente a los recursos auxiliares de oración propuestos por san Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales* (a manera de ejemplo, cf. *Ejercicios* 47, 50 ss., en *Obras*, 209 ss.), considerados aquí innecesarios para este hombre, por ser su oración más elevada y, consiguientemente, más simplificada.

28. Se trata de una mujer piadosa, esposa del doctor Juan de Soto (quien había sido rector de la Universidad de San Marcos en 1615), al parecer agraciada de Dios con favores espirituales extraordinarios. Francisco del Castillo la llama “señora bien conocida en Lima por su gran santidad y ejemplarísima vida” (F. DEL CASTILLO, *Un místico...*, 103). Fue amiga y confidente de santa Rosa de Lima y, habiendo enviudado, se dio por entero a la práctica de las virtudes cristianas. Tuvo por directores espirituales a varios jesuitas eminentes, como Diego Álvarez de Paz, Diego de Torres (el primer provincial del Paraguay) y el mismo Antonio Ruiz de Montoya (quién es el último a quien dio cuentas de su alma). Muy ejercitada con enfermedades y pruebas interiores, murió en 1651, según el testimonio de Jarque (cf. *Ruiz de Montoya*, IV, 230). Señal de la estima de que gozaba por su virtud es el hecho de que a sus honras fúnebres asistieron el virrey, el arzobispo, la Audiencia, ambos cabildos y un gran concurso de fieles. Más datos sobre ella en F. JARQUE, *Ruiz de Montoya*, IV, 225-230, y en J. ROUILLON, *Antonio Ruiz*, 350-354. Tanto Francisco del Castillo (cf. *Un místico*, 115), como Jarque (*Ruiz de Montoya*, IV, 225), apuntan que, ya fallecida, se apareció gloriosa a Montoya, dejándole muy consolado. Al final del *Sillex* hay un texto añadido que precisa: “Esta señora murió el año de 1650 y al sexto día se le apareció al padre Antonio Ruiz, hermosísima” (IV, 250).

la capital virreinal del Perú en la primera mitad del siglo XVII. El marco existencial irrumpe aquí con toda su fuerza al proponerse a Francisco del Castillo un modelo viviente aún. La referencia de Montoya es de capital importancia, pues nos brinda una singular muestra de su propia actividad como guía de almas selectas.

Es en la caracterización de los grados de oración, y más concretamente aun, en el supremo de ellos (según la clasificación de Montoya), donde aflora el ejemplo de esta mística limeña, dando así a las expresiones doctrinales del autor la cálida confirmación del testimonio cercano en el espacio y en el tiempo:

A este estado llegó doña Luisa Melgarejo, mujer bien conocida. Y vive por las mansiones referidas. Y, aunque hoy está en esta mansión,<sup>29</sup> goza de sus frutos de tarde en tarde y como de lejos y con intensión no muy viva. Ejercítala el Señor con continuos dolores y trabajos internos de nublados y sequedades, que parece anda arrastrando por los suelos la que a vista de todos se arrebata por los aires. Pero estos trabajos tan sensibles, que en ella son mayores, los lleva con maravilloso consuelo y alegría. En que no menos se ve clara la divina gracia que en los arrojamientos, éxtasis y revelaciones con que la adornó y ensalzó a vista de este Nuevo Mundo. La cual, como a su confesor y a quien mostró singular amor, me manifestó cosas soberanas. De las cuales y de Santa Teresa y otros autores se ha sacado esta breve planta y como monta del edificio de este divino castillo (IV, 249-250).<sup>30</sup>

El hecho de que Montoya señale a Luisa Melgarejo (viva aún en el momento en que se redactan esas líneas) como una de sus fuentes principales, y la ubique en ese rango junto a Teresa de Jesús (ya canonizada por la Iglesia), siendo ambas las únicas menciones explícitas de ese párrafo, implica, por un lado, no poca audacia de parte del autor y, por otro, una grandísima valoración de los quilates espirituales de su penitente.<sup>31</sup>

29. Se titula "admirable manifestación de Dios"; es la decimotercera en la escala de Montoya (cf. *Sílex*, IV, 244-250) y la decimocuarta en la de Álvarez de Paz (cf. *De inquisitione*, V, 610-614).

30. Si contamos con textos originales de Luisa Melgarejo, nos sería factible medir el grado real de influencia que tuvieron sus experiencias espirituales en la redacción del *Sílex*, pero según parece ella misma los destruyó (cf. F. JARQUE, *Ruiz de Montoya*, IV, 230).

31. Como confirmación de esto último, baste señalar que en el pasaje del *Sílex* antes citado (IV, 249-250), al glosar a Álvarez de Paz, Montoya ha preferido sustituir el ejemplo de san Ignacio, su fundador (cf. *De inquisitione*, V, 614) por el que su experiencia directa le brindaba en Luisa Melgarejo.

De este modo, el *Silex* se hace testigo no sólo de la prodigalidad divina, manifestada en la rutilante variedad de la naturaleza americana, sino también de la obra, infinitamente más variada y sublime, realizada en el corazón de los hombres y mujeres que en el Nuevo Mundo han correspondido con especial fidelidad a las divinas inspiraciones.

Finalmente, hay una fuente fundamental que no puede ni debe ser olvidada: el mismo Antonio Ruiz de Montoya.<sup>32</sup> Más allá de todo lo que literariamente pueda haber glosado, o incluso piadosamente hurtado, es innegable que su experiencia personal (la de su propia oración íntima y la obtenida por su contacto pastoral con otras personas) ha dejado en el *Silex* su impronta. El énfasis con que subraya determinados aspectos de la vida espiritual o previene de posibles desviaciones, la seguridad con que se expresa (a veces, incluso, en oposición a posturas sostenidas por otros ilustres guías en los caminos del espíritu), hace pensar en su propio itinerario interior, del cual está, tal vez sin pretenderlo ni desearlo, dando las claves más significativas, a modo de misteriosa cuenta de conciencia.

¿Cómo evitar pensar que está refiriendo su propia vivencia cuando escribe párrafos como este, descripción psicológica admirable de un vuelo de la voluntad?:

Un vuelo repentino, y sin saber cómo ni quién le da las alas, ni adónde va a parar su curso. Y apenas lo empezó, cuando reconoce que ya ha hecho su viaje. Que dale satisfacción. Que fue muy lejos y tan cerca que, sin salir de sí, se vio en región extraña, donde sin ver le mostró la experiencia tantas cosas que, aunque hizo concepto de ellas, no tiene facultad para decirlas. Conoció vivamente la voluntad que estaba viva y que vivía poseída de su propio Dueño, que es la misma Vida. Y, si discierne en ella para conocer algo, halla un caos inmenso, en que la Vida increada habita. Queda con estos conocimientos alentada el alma, edificada, fuerte, quieta y sosegada. La voluntad, no arrepentida de haber muerto, desea morir más en sí para unificarse más en la Vida, que reconoce ser inmortal e increada (II, 107-108).

¿Cómo no percibir algo del calor de su propia afectuosa devoción cuando se le ve detallar con minuciosa precisión sentimientos y actitudes propios de la más estricta intimidad orante?

32. Cf. J. ROUILLON, ob. cit., XCVI.

...tanto más contenta y satisfecha queda el alma con esta caliginosa luz, cuanto menos distintamente ve. Y cuanto más lejos se ve de su comprensión, tanto más se enciende y se recoge en sí y extiende los brazos de afectuosísimos deseos de abrazar al que la está abrasando en vivas llamas con una indecible quietud inquieta en sus afectuosos deseos de abrazarle. Y aun en estas ocasiones mueve el alma los brazos del cuerpo para abrazar con ellos a quien tiene abrasado con afectuosos afectos del alma. La cual tiene aquí clarísimamente su amado entre los brazos, pero no lo puede ver, por verle encubierto en tan caliginosa nube (IV, 243-244).

Es prácticamente imposible no vislumbrar la calidad contemplativa de nuestro insigne misionero al recorrer atentamente las páginas del *Sílex*. Aunque la lectura de estas no siempre resulta fácil, sea por el estilo a veces más monótono, o por la repetición de ideas, o por la ruptura del hilo principal del discurso ante alguna digresión, tarde o temprano afloran las efusiones de un hombre profundamente enamorado de Dios. Su palabra adquiere entonces el brillo que sólo el calor interior (y no la mera ciencia) es capaz de dar; sus imágenes se vuelven más sugestivas y su poder de seducción más hondo. Su palabra se hace en ese momento testigo y vehículo, aunque siempre limitado, de la irrupción de lo divino en el universo interior del hombre.

### Los contenidos del *Sílex*

No resulta sencillo seguir el hilo doctrinal del *Sílex* dado que las repeticiones y digresiones que hay en él hacen difícil a veces el detectar hacia dónde quiere conducirnos su autor (no debemos olvidar que el origen del *Sílex* se halla en una serie de pláticas que Montoya fue dando a Francisco del Castillo, seguramente sin mayores pretensiones de organicidad). Más que un tratado sistemático, Montoya nos ha dejado en él un conjunto de "ideas-fuerza" que constituyen un verdadero programa para una "actitud contemplativa" capaz de sostener e iluminar nuestro propio itinerario interior, y a la vez de alentar la más exigente y ardua vida de compromiso evangelizador.

La obra está dividida en cuatro opúsculos y un epílogo, de desigual extensión y características diversas, como a continuación se verá.

*Opúsculo I: a través del velo de las criaturas*

A primera vista no es fácil ver la ligazón entre este opúsculo y los demás. Ni siquiera es sencillo ver una unidad entre los dos capítulos que lo constituyen.

El capítulo primero tiene, en cierto sentido, un carácter programático, pues en él están como compendiadas algunas de las ideas centrales del pensamiento místico del autor.<sup>33</sup> Afloran aquí la búsqueda ansiosa e incansable de Dios, cuya paternidad creadora ilumina el misterio de nuestra filiación,<sup>34</sup> y a la vez la imperiosa necesidad de emplearse en “conocer a tan poderoso y divino Padre” (I, 4), si bien esta búsqueda se ha de hacer con fe viva y amoroso afecto, dado que los sentidos exteriores son impotentes para llegar a él. Sólo el místico, “desnudo aun de sí mismo”, es capaz de rastrear la Esencia divina:

[Cuando] se arroja a lo más denso de la tenebrosa calígene, en donde habita aquella sutilísima, inmensa e increada luz [...]. Y viene a quedar más ignorante, cuanto más se anega en el abismo de la incomprehensible Esencia (I, 5-6).

El capítulo segundo de este primer opúsculo resulta a primera vista desconcertante,<sup>35</sup> dado que después de haber encarecido el apartamiento de lo sensible que es necesario para conocer a Dios, propone nuestro autor una vía que procede a través del conocimiento de las criaturas. Pero más que como punto de llegada, Dios es visto aquí como punto de partida de una reflexión contemplativa. Su aseidad, su eternidad, su causalidad respecto de las criaturas, son como eslabones de una cadena que va desgranando su infinita perfección, si bien nada de cuanto la imaginación es capaz de forjar puede aproximarse siquiera a ella:

33. Lleva por título *Del conocimiento de Dios especulativo por las criaturas*, si bien, como en seguida veremos, sería más apropiado titular así el segundo capítulo.

34. “El primer paso que debes dar en el camino de tu corta vida y el último en que lo acabes con la muerte, es en rastrear la primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo, que te engendró eternamente de su misericordia y paternal amor en su divina idea [...]. En donde, como todas las cosas que están en Dios son Dios, así tú fuiste Dios en Él. Y si eres hijo eres heredero de sus divinos tesoros” (I, 3-4). No es extraño que un auténtico “místico de la creación” como Montoya, en decir del P. Rouillon (cf. Introducción al *Sílex*, CXII) guste del apelativo de primera Causa para referirse a Dios.

35. Su título es *Busca la primera Causa en su esencia, presencia y potencia*.

Tan sublime es que mientras más le buscas más se esconde, y mientras más llegas a él le ves más lejos. Y así el que más conoce de él, le parece queda con mayor ignorancia de su ser divino [...]. Tan alta es la cumbre de la divina Esencia, que el conocimiento humano y el angélico es como el ojo del topo para conocerle, y como el corazón de una mosca para amarlo como su infinito amor merece (I, 10).

Dios tiene medidos “los caminos del aire más sutiles”, da al fuego sus leyes y su movimiento a las estrellas, que tiene contadas. Sa-be el número de los ángeles y bienaventurados y, como no es contenido, sino *continens*, es decir, “el que contiene en sí toda su criatura, sale a estar presente a todo lo posible y a lo que no tiene ser”. Nuestro autor llega incluso a decir que Dios tiene depositados sus tesoros en la misma “nada” en la que se halla presente “por espacios de infinidad infinita” (I, 14).<sup>36</sup>

Tan a gusto parece hallarse Montoya considerando la vida trinitaria *ad intra* como los más nimios detalles de una flor del campo. Las consideraciones acerca de ciertas peculiaridades de las criaturas irracionales, de las distancias estelares, de la diversidad de oficios y del orden imperante en las jerarquías y coros angélicos, de la maravilla de la unión hipostática o de la presencia real de Cristo en la eucaristía, la disertación acerca de la compleja armazón del cuerpo humano, o las analogías entre Dios y el alma humana y la ponderación de la hermosura de un alma en gracia, todo le da pie para exaltar la divina omnipotencia, que puede “a todos los cielos, a toda la tierra, a todos los mares, poner en tanto espacio como es la punta de un alfiler”, y que “no se ostenta menos en la fábrica de una florecica [...] que en criar mil mundos” (I, 24, 43). Pero, en definitiva, todo está orientado a suscitar en su interlocutor sentimientos entrañables:

Vuelve sobre ti y mira que este Señor, que tan inmenso poder tiene, es tu Padre que te ama con las finezas que puedes conocer en tantas criaturas como para ti ha fabricado, y en haberse hecho por ti y pa-

36. Ideas fecundas que reflejan la influencia de Nieremberg: Dios “no sólo ocupa invisiblemente todo este mundo, pero sale fuera de él por inmensos espacios, más infinitamente que puede concebir nuestro pensamiento[...]. Este rico es únicamente Dios, cuyo poder tiene llaves para descerrajar las cavernas profundas y el abismo del no ser, y sacar de allí, no sólo diamantes y esmeraldas, pero estrellas y planetas; no sólo oro y plata, sino los mismos cielos; y siempre sus tesoros le quedan en la misma nada llenos” (*De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino*, Madrid, 1904, 95, 270).

ra ti criatura, manjar y bebida de tu alma. Y esto sin tener de ti necesidad alguna, con tan excesivo amor que excede con infinita distancia a tu conocimiento (I, 25).

No obstante, aunque la creación sea como un gigantesco espejo capaz de reflejar mil matices de la sabiduría, el poder y el amor divinos, este espejo resultará insuficiente a la hora de penetrar en el conocimiento experiencial de Dios. Del camino a seguir entonces hablará en los opúsculos siguientes.

*Opúsculo II: <sup>37</sup> excavando en el fondo del alma*

A la consideración de las grandezas obradas por Dios en la creación exterior, sigue ahora la de las maravillas aun mayores que encierra nuestro mundo interior. La palabra de Montoya pierde aquí buena parte de su vivacidad descriptiva para adoptar un aire austero y grave, más propio de la materia que se dispone a desarrollar: la purificación a que es necesario someter a las potencias del alma para que esta pueda entrar “al castillo de la hermosísima contemplación” (II, 46). Ya al comienzo señala que el camino a recorrer es áspero: se trata de alcanzar una memoria y un entendimiento desnudos de materias y formas corporales, y una voluntad vacía de querer.

Cuando el hombre se deja llevar por las fantasías, imágenes y representaciones sensibles, padece innumerables pasiones y se hace incapaz de centrarse en un punto fijo. Los daños que padece aquí la memoria repercuten a su vez en el entendimiento y en la voluntad. El hombre queda así arrebatado “y en continuo éxtasis en las cosas ridículas del mundo” (II, 50). No podrá haber oración mientras la memoria padezca distracciones, y para evitar este peligro, a la rigurosa mortificación de los sentidos (huyendo de aplicarlos a cosas no necesarias) se ha de unir el refrenar la imaginación, reprimiendo sus “ficciones y pinturas”, que son los “ídolos” que fabrica<sup>38</sup> y suministrándole una materia apta para recoger el espíritu. Pero una vez alcanzada una presencia de Dios habitual, la voluntad ama y el entendimiento conoce “sin necesidad ya de la memoria, que aquí rindió la vida [...]. Con que harás actos puros, intelectuales, abstraídos de materia y forma” (II, 60).

37. Aparece titulado así: “Contiene la pureza del alma en la memoria, entendimiento y voluntad, necesaria para la divina contemplación”.

38. Cf. II, 54.

El entendimiento, por su parte, se ha de purgar de curiosidades e impertinencias (“olvídate de todo este mundo”), para que “sólo atienda con cuidado a conocer con profundo estudio qué cosa sea Dios, qué es lo que en sí encierra, cuán digno de ser amado sobre toda criatura humana” (II, 64).<sup>39</sup> Distingue nuestro autor entre una cogitación *imprevisada*, dada directamente por el Señor a modo de súbita luz, y otra que se logra con el propio esfuerzo, excitando el espíritu y levantándolo hacia Dios durante el día con buenos pensamientos. Esta última, particularmente útil como puerta para la meditación y la contemplación, es definida como “una sincera vista de Dios y de las cosas divinas, que carece de discurso. Induce a amar a Dios ardentemente. Produce una soberana exultación del entendimiento” (II, 66).

Aquí intercala Montoya una serie de avisos eminentemente prácticos (veintiuno en total) en orden a la oración y que no parecen seguir un esquema prefijado.<sup>40</sup> Enfatiza que no se han de desear experiencias extraordinarias en la oración, sino aspirar a la imitación de las virtudes de Cristo. Y cuando el alma no reciba nada, más segura podrá estar de la pureza de su propio amor.

Llama Montoya a la voluntad “oficina del alma”, “donde se preparan y toman sabor los manjares que se ponen a la mesa de Dios, que son tus obras” (II, 79). La voluntad, “afecta a impertinencias, a cuidados inútiles, a la honra y comodidad” (II, 81), víctima del apetito por las cosas sensibles, debe ser sometida a una profunda purgación en el olvido de lo visible y en la aplicación a lo invisible. Hay que ponerla en el molde de la más estrecha mortificación, abrazando de

39. Este tema halló una expresión sintética y magistral en la tan conocida letrilla de san Juan de la Cruz: “Olvido de lo criado;/ memoria del Criador;/ atención a lo interior;/ y estar-se amando al Amado” (“Suma de la perfección”, en *Obras completas*, Madrid, 1974, 416).

40. Se titulan *Breves avisos para la oración*. Entre los temas abordados figuran la definición de espíritu, la distinción entre hombre espiritual y hombre contemplativo, la necesidad de preparar la materia de la meditación teniendo previsto el fruto que se pretende sacar de ella; la conveniencia de tener un maestro de espíritu que aúne la ciencia y la experiencia con la cautela en sus determinaciones, la ayuda que el recogimiento interior mantenido durante el día brinda para la oración retirada, los diversos modos de meditar el misterio que se desea, el grave impedimento que la propia estimación y la honrilla vana representan en el camino de la oración, la necesidad de tomar la mortificación por compañera inseparable, la recomendación de considerar la vida y muerte del Redentor (comunicando con él como se haría con un amigo entrañable) y también las divinas perfecciones (pasando de la materialidad de las cosas creadas a las realidades espirituales encerradas en ellas).

buen grado trabajos, afrentas y desdenes, hasta llegar incluso a apeteer aquello que naturalmente se rechaza, “con deseos de asimilarse más al Crucificado” (II, 86).

Esta renuncia abarca incluso el despojarse de las dulzuras espirituales, para abrazarse con el desnudo acto de amar, y la destrucción de toda propia estimación, aspirando a un “total olvido activo y pasivo de los hombres” (II, 90), deseando incluso ser aniquilado, si eso fuese del gusto de Dios, y afectándose a desearlo,<sup>41</sup> y haciendo de cuenta que ya Dios lo ejecutó. También se ha de rechazar cualquier movimiento de oculta complacencia que se pueda tener, incluso acerca del deseo de alcanzar virtudes. Estas se procurarán conseguir con perfección, pero sin la inquietud ni la aflicción que procederían del amor propio, pues mucho más agrada a Dios una voluntad quieta y sosegada, ajustada en todo a su divina voluntad, aunque no posea aún la virtud que se pretende, que la que vive fatigada e inquieta, “porque más ama quien ama la voluntad del que ama, que el que ama sus dones y riquezas” (II, 92).

Una voluntad así, unida plenamente a la divina, se verá libre de pena y enfado cuando la necesidad del prójimo, las obligaciones del propio oficio o la obediencia debida al superior la obliguen a dejar el reposo y regalo que se puede hallar en la oración. Pero ni siquiera se ha de dar lugar al gusto de dejar el propio gusto, “para servir a Dios sin interés alguno” (II, 93).

41. El “afectarse” es un resorte psicológico típicamente ignaciano, tendiente sobre todo a doblegar las inclinaciones viciadas de la voluntad aún no suficientemente mortificada, pendiente todavía en exceso de aquello a lo que la inclina naturalmente la sensibilidad. Se trata de un “hacerse violencia” arrojándose decididamente sobre lo que más nos cuesta dar a Dios. Es en los momentos que requieren una entrega especialmente generosa cuando san Ignacio hace uso de este recurso. Así, en la meditación sobre el “Llamamiento de Cristo Rey”, propondrá al ejercitante: “los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su Rey eterno y Señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, más aun, haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblacones de mayor estima y mayor momento” (*Ejercicios* 97, en *Obras*, 219). También en la “Contemplación para alcanzar amor”, luego de la consideración de los beneficios recibidos de la mano de Dios, busca suscitar una respuesta de amor al “reflexionar [sic] en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es, a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho” (*Ejercicios* 234, en *Obras*, 243-244). Como siempre, lo que san Ignacio pretende es ayudar a conquistar la auténtica libertad, despojando el corazón de cualquier apego o repugnancia desordenada que pudiesen estorbar la absoluta entrega al servicio divino. Así lo entiende también Montoya cuando expresa: “Tenle particular [cuidado] en conservar tu voluntad libre. Y esto lo alcanzarás cuando la entregues totalmente a su dueño, que es Dios, tu amoroso Señor y querido Padre” (II, 87).

Nuestro autor se detiene largamente en la consideración de que para que el acto voluntario sea plenamente tal, y consecuentemente virtuoso, no es necesario que le acompañe ninguna reflexión sobre sí mismo ni menos aun algún consuelo o sentimiento espiritual. Por el contrario, es justamente obrando con perseverancia en tiempos de sequedades, desolaciones y desamparos donde la virtud se acrisola, y es renunciando al consuelo en el bien obrar como la voluntad ofrece a Dios un auténtico holocausto. Sujeta esta última a un puro padecer pasivo, y no pudiendo hacer otro acto más que unirse con lo que padece, obra de modo excelente y casi sin sentirlo actos heroicos de agradecimiento, amor y unión, en un estado asimilable al del éxtasis que hace que el místico, abstraído de sus sentidos, no entienda lo que entiende, aunque esa luz que lo ilumina obre en él cosas altísimas.

Pero se puede llegar más lejos todavía: cuando se da la unión total de la voluntad humana con la divina en el padecer, aquella “ya ni está desnuda ni tiene potencias a actos, ni tiene lo pasivo de aplicación a padecer, ni tiene la aptitud a resistir, sintiéndose totalmente desnuda de todo”, y así viene a ser “no voluntad”, “fundiendo el metal de su voluntad en el metal de otra, con que parece recibe otra nueva forma de la que tenía” (II, 104). Pone Montoya ante los ojos de su discípulo el ejemplo vivo de Cristo, quien teniendo íntima voluntad de morir por el hombre, se despojó de ella y la fundió en el metal de la de su eterno Padre. Esta manera de morir la propia voluntad en la divina es la que justamente le hace cobrar vida más plena.<sup>42</sup>

Como signo de que el holocausto de la voluntad le ha sido grato, suele el Señor apoderarse de ella en un vuelo repentino y hacer que ame lo que ni ve ni conoce, sin especies previas ni concomitantes, ni aun subsecuentes; y sólo ella es arrebatada, “porque el entendimiento y la memoria ni hacen ni padecen” (II, 109), durando los efectos gustosos por mucho tiempo. “Y si discierne en ella para conocer algo, halla un caos inmenso, en que la Vida increada habita” (II, 108). Pasado este momento, viene la oportuna recomendación: que “saques de tus meditaciones alguna yesca en donde puedas conservar es-

42. Doctrina muy en consonancia con la de san Juan de la Cruz, quien afirma: “porque todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos, porque así, de voluntad humana y baja venga a ser voluntad divina, hecha una misma cosa con la voluntad de Dios; [...] de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios” (*Suabida del Monte Carmelo*, III 16; I 11, en *Obras*, 577, 475).

te divino fuego, que por tan ocultas vías te comunicaron". Para ello se han de hacer "actos fervorosos de amor, de renunciación de todo lo visible, de complacencia de no tener ya voluntad tuya, de agradecimiento, de urbanidad, de que el Señor sea glorificado, de que todos le conozcan, adoren y reverencien por los siglos de los siglos" (II, 110).

*Opúsculo III.<sup>43</sup> la simplificación tan necesaria*

Este opúsculo es, de alguna manera, como el eje del *Sílex*.<sup>44</sup> Lo hecho hasta este momento no ha sido más que la labor purgativa de la memoria, el entendimiento y la voluntad, a fin de edificar el altísimo edificio de la divina contemplación.

Tres grados de contemplación especifica nuestro autor: el primero, el discurso o meditación, que tiene lugar en la contemplación de las divinas perfecciones o atributos. El segundo es la simple inteligencia, cuando el entendimiento se fija en la primera Causa y en su Esencia, sin distraerse de ella y sin dar lugar a discurso o imaginación alguna. El tercer grado, que es el más encumbrado que el entendimiento puede alcanzar activamente, tiene lugar cuando este "llega a suspenderse con algún acto o concepto que en su meditación formó o recibió en la simple inteligencia y sencillo concepto de la divina Esencia, con que se halló *active* metido en una práctica ignorancia" (III, 119), que es el más levantado conocimiento de Dios.

Dado que es poco lo que el entendimiento puede llegar a captar acerca de la primera Causa y mucho lo que la voluntad puede amarle, es esta última la que se debe ejercitar sobre todo. Se extiende nuestro autor en la consideración de algo que cree fundamental y que repetirá incansablemente a lo largo de todo el opúsculo: el despojarse de materias y formas en la oración:

Porque si con ellas lo ejercitas [al entendimiento], nunca hallarás a Dios en sí, porque Dios no tiene forma. Y así andarás palpando criaturas (III, 124).

Si el modo de ir a Dios fue imaginario, quedaste con Él en tu imaginación y no pasaste a Aquél que es sobre toda imaginación. Si discursivo, quedaste con Él en el discurso. Atiende a la verdad del símbolo de la fe que no dice imagino o entiendo sino creo (III, 125).

43. Se titula *Sílex del divino amor y rapto activo del alma ya purgada en sus potencias memoria, entendimiento y voluntad*.

44. Dado que en la última parte del presente artículo nos detendremos con mayor detalle en algunas consideraciones desarrolladas por Montoya, precisamente en este opúsculo, la exposición de sus contenidos será ahora muy sumaria.

Sostiene Montoya que aun cuando la meditación y el discurso sean cosas santas y provechosas, es innegable que sus frutos son escasos. Hay que hacerse compañero y esclavo inseparable de la fe, pues ella nos guiará con seguridad a la primera Causa, allí donde la imaginación y el discurso no son capaces de llegar.<sup>45</sup> Es la “abstracción activa del entendimiento” la que abre aquí la puerta de la contemplación.<sup>46</sup> En ella “la memoria no se ha de suspender sino morir totalmente”, mientras el entendimiento busca a Dios “debajo de nada y con determinación de que no ha de hallar nada. Y en esta nada está el hallar a Dios” (III, 136-137), a quien el alma experimenta de un modo muy subido a través de los “sentidos interiores”.<sup>47</sup> Al mismo tiempo, pierden su fuerza las inclinaciones viciosas y quedan fortalecidas todas las virtudes.

Contradiendo autorizadas opiniones, Montoya sostiene que si bien “la meditación de la vida y muerte del Salvador ha de ser continua y el pan cotidiano de la oración”, en la abstracción activa “ni aun en la imagen de Cristo has de quedarte” (III, 144), es decir, en su santísima humanidad, por lo que encierra en sí de materialidad. Esto no significa en modo alguno que se le deje de amar o que se lo desestime; al contrario, se lo ama más, puesto que él mismo, como camino y puerta, nos ha guiado hacia su Padre y dado entrada a él.

45. Parecidas ideas podemos hallar en san Juan de la Cruz: “Como con tanto deseo desea el alma la unión del Esposo y ve que no halla medio ni remedio alguno en todas las criaturas, vuélvese a hablar con la fe, como la que más al vivo le ha de dar de su Amado luz, tomándola por medio para esto, porque, a la verdad, no hay otro por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios” (*Cántico espiritual*, 12, en *Obras*, 732). Sobre este tema se volverá cuando hablemos del camino espiritual del *Sílex*.

46. Cf. III, 134-135.

47. “El alma enamorada no se contenta con creer y querer, sino que desea, en medio de la oscuridad de la fe, ‘ver’, ‘oír’, ‘oler’, ‘gustar’ y ‘tocar’; en una palabra, ‘sentir’ (experimentar) a Dios” (J. TORRES-PARDO, *Por el triunfo de Cristo Rey*, 2 vols., Rosario, 1988, II, 64). De aquí que no pocas veces el místico haga referencia a ciertos “sentidos interiores”, “con los cuales percibe las cosas invisibles y deleitables de Dios, y toma experiencia de ellas. De donde nace la noticia o conocimiento experimental de Dios, que excede incomparablemente a todos los conocimientos que proceden de nuestros discursos” (L. DE LA PUENTE, Introducción, XI, en *Meditaciones espirituales*, 6 vols., Barcelona, 1897, I, 94). Siendo el hombre una profunda unidad, aun en el modo de percibir las realidades espirituales más elevadas no deja de referirse al modo de conocimiento propio de la dimensión corpórea.

La mirada interior del alma ha de permanecer fija en la primera Causa, hasta alcanzar una presencia continua de Dios que no es sino una profundización de la fe, y siendo esta común para todos, se sigue que todos pueden emplearse en este ejercicio. Hay una única condición, y es el estar purificado de faltas. Pero la disposición fundamental requerida para esta contemplación es la nada o aniquilación de sí. Cuanto más nos reduzcamos a ser nada, más apta materia seremos para la obra de Dios, dejándonos llevar por donde él quiere, puestos siempre en el quicio de la divina voluntad.

Luego de este llamado a la interioridad, se detiene Montoya en consideraciones (no siempre claras) acerca del “centro del alma”<sup>48</sup> y de la “mente”. Según él, es esta última la que en realidad constituye en unidad a las tres potencias del alma, y es a través de ella como conviene dirigirse a Dios. Allí no llega la sensualidad, ni sentimiento de ella, como tampoco encuentra asiento la fantasía con sus ficciones.<sup>49</sup>

48. Define Montoya el “centro del alma” como “la concordia que de las potencias: memoria, entendimiento y voluntad derramadas debes concordar en una unión, recogiénolas de todo lo criado, levantándolas unidas entre sí al ser sobrenatural por la participación de la gracia en la esencia del alma”. Según Melquíades Andrés, “el centro del alma no significa espacio ni lugar, sino el punto en el que se vive la relación más estrecha y completa con Dios” (*Historia*, 252). Al referirse más adelante al “centro del alma”, Montoya lo llamará también *apex* (cf. III, 190).

49. Cf. III, 175. El término “mente” ha sido muy usado por los escritores espirituales, si bien no siempre ha habido plena concordancia en los alcances de su significado, sobre todo en el espinoso asunto de su diferenciación respecto del alma y sus potencias. La misma santa Teresa manifiesta su perplejidad cuando afirma: “ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, espíritu tampoco; todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente” (*Libro de la Vida*, XVIII, en *Obras completas*, Madrid, 1976, 82). Años después escribirá: “Cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno [...], me parece que el alma es diferente de las potencias y que no es todo una cosa” (*Moradas*, VII 1, en *Obras*, 440). Bernardino de Laredo, por su parte, se expresa así: “El ánima criada a la imagen de Dios, cierto es que es sustancia pura y con potencias distintas [...]. Mas esta sola sustancia tiene tres nombres distintos, según que se considera en diversa operación [...]. Y bien: así, esta sustancia esencial a imagen de su Criador, cuando se considera vivificar el alma racional, llámase *ánima*; y cuando vuela a su Dios, llámase *espíritu*; y cuando se quieta y reposa en él en pura y quietísima contemplación, entonces se llama *mens*” (*Subida del Monte Sión*, I, 14, en *Místicos franciscanos españoles*, II, Madrid 1948, 70; cf. también III, 2, en *Místicos franciscanos*, II, 306).

Por otra parte, como la voluntad es golosa y apetece gustos sensibles, es menester que no esté ni ociosa, ni ansiosa e inquieta. Para ello, el remedio será que huya de poner la atención en los sentimientos espirituales que Dios suscite en el alma, aunque sean grandes, “atendiendo sólo al objeto de aquella obscuridad densa”, con “advertencia amorosa y simplísima, sin más acción que un risueño agrado”. Este acto de renunciación “se forma no en palabra, sino en una especie sutilísima de una significación de alma, que incluya sola esta palabra: renuncio” (III, 188, 189). Es verdad que no será posible dejar de sentir las ternuras y afectos que Dios brinda al alma, pero no han de ser apetecidos ni hay que dejarse llevar por ellos.

Preparada el alma y dadas las advertencias pertinentes, es el momento de hacer conocer algo de lo que puede tener lugar en este acto de contemplación. Montoya habla de un “trueno” que, brotado del divino Ente y como preanuncio del raptó, se proyecta desde las cavernas íntimas del alma hasta los arrabales de los sentidos exteriores.<sup>50</sup> Despierta está aquí la voluntad, y goza el alma, aunque todavía es libre para dejar de gozar; y a pesar de que goza lo que no entiende, “percibe por un delicado y penetrante modo, sin género de especie, que goza del manantial de los deleites” (III, 192). Mas no se debe poner la atención en ese consuelo mientras dura, pues ello privaría al alma de tener su vista quieta en el increado Ente, ni es conveniente detenerse a reflexionar sobre la manera como se amó o sobre el gusto que ese amor nos dio (al menos eso es lo que Montoya recomienda a un alma de la finura espiritual de Francisco del Castillo).

Hasta este momento el alma, que se ha visto tan favorecida de su divino Esposo, no ha hecho más que limpiarse y ataviarse con virtudes para celebrar el desposorio con él, pero esa unión aún no ha tenido lugar. Quieren las voluntades, y llegará la hora de la “mística metamorfosis”, “cuando esta unión en dos voluntades divididas vengán, como dos ceras, a derretirse en una y venga a formarse un deogéneo, no por naturaleza ni por la unión sola de la gracia común, que esa es unión común a todo justo” (III, 195).

50. Cf. III, 192. La misma expresión podemos hallar en san Juan de la Cruz, si bien este la aplica ante todo a los sentidos internos y, por extensión, a los exteriores: “En los arrabales de Judea, que decimos ser la porción inferior o sensitiva del alma; y los arrabales de ella son los sentidos sensitivos interiores [...] de manera que todas las potencias y sentidos, ahora interiores, ahora exteriores, de esta parte sensitiva, los podemos llamar arrabales, porque son los barrios que están fuera de los muros de la ciudad” (*Cántico* 18, en *Obras*, 753, 754).

Llegado este punto, detalla Montoya las secuelas que deja en el alma la contemplación que hasta ahora ha descrito con diligencia, centrandó su atención en tres aspectos: lo que toca a las acciones exteriores y trato con los prójimos, a los deberes del propio estado, y a las acciones y cosas en uno mismo.

Respecto de lo primero, al verse el alma despojada de la luz que antes tenía, de todo recibe tedio y disgusto, y se halla confusa y propensa a juzgar a cada paso por malas las acciones de sus prójimos, quienes no han gozado de tanta luz como ella. De aquí que sea necesario esforzarse por no reparar en las acciones ajenas.

Por lo que dice relación con el deber de estado, hay que confiar profundamente en la providencia divina que rige los sucesos. Así, una vez puesto todo el cuidado y diligencia debidos, se conservará la paz, sea cual sea el resultado.

Finalmente, en cuanto al tercer punto, conservando la mente despabilada "para que por instantes suba a la divina presencia, que sin subir la tienes en tu centro" (III, 197), hay que aprovecharse de todo (sea bueno, malo o indiferente) para remontarse hasta Dios, buscando su gloria en todo lo que se haga. Cuantas veces respiremos, comamos, bebamos o durmamos, los gustos o disgustos que tengamos, los pasos que diéremos, todo hemos de ofrecerlo a Dios, y no una sola vez al día sino muchas. De ser posible, cada obra nuestra debería llevar este sello, uniéndola con las de Jesucristo.

Culmina Montoya este opúsculo con un sublime acto de renunciación, no sólo de enorme beneficio para la misma contemplación, sino también de gran utilidad como defensa contra las tentaciones de cualquier género y para acrecentar la unión con Dios, pues a quien se aniquila por él, no dejará de deificarlo. Nada excluye: honra, nobleza, riquezas, lucimiento personal, alabanza y amor de criaturas, descanso y comodidades, y aun los gustos lícitos e inseparables de nuestra naturaleza; memoria, entendimiento, voluntad, consuelos espirituales, y hasta el mismo deseo de la propia perfección, no queriendo en ello más que lo que Dios mismo quiere.

Llegado a esta suprema altura espiritual, culmen del obrar activo del hombre ayudado por la gracia divina, está plenamente abonado el terreno para que Dios derrame copiosamente la abundancia de sus tesoros sobre el alma, lo cual será precisamente la materia del cuarto opúsculo.

*Opúsculo IV: las maravillas de la cumbre*

Desde el inicio recuerda nuestro autor a su discípulo que todo el camino recorrido hasta este punto “ha sido por tus pies, acompañado de la divina gracia” (IV, 207), y está a la vista el castillo donde el celestial Esposo mora y lo espera para celebrar con su alma los divinos desposorios, para lo cual ambos han dado ya su beneplácito. No hay llave humana capaz de abrir este castillo, sino la voluntad de su Dueño, y es para entrar en él que el alma ha sido enriquecida con sus divinos dones.<sup>51</sup> No despidе Dios al que cuidadosamente se dispone y se llega al castillo con profunda humildad, y aunque el alma no sea insensible a los dones de Dios, no debe hacer presa en ellos, sino poner su atención en aquel de quien proceden.

La originalidad del *Sílex* se resiente aquí, dado que en el orden y distribución de las mansiones, Montoya va glosando al *De inquisitione pacis* de Diego Álvarez de Paz. Los quince “grados” de contemplación de este último quedan reducidos a las trece “mansiones” siguientes: conocimiento y vista de la verdad, fuga de lo visible, silencio, quietud, unión, oír las hablas divinas, sueño espiritual, éxtasis, rapto, aparición de Cristo, su santa madre y santos, visión intelectual, visión de Dios *in caligine* y admirable manifestación de Dios.<sup>52</sup> A través de este itinerario el alma es llevada gradualmente hacia un recogimiento y silencio interior, cada vez más profundo, dado directamente por Dios: desde una consideración de las cosas celestiales por encima de todo discurso y raciocinio, hasta una unión de las potencias cada vez más perfecta (si bien recalca Montoya que no se hace esta unión en la sus-

51. El camino fundamentalmente pasivo que ahora se inicia queda perfeñado en el mismo título de este último opúsculo: *Sílex pasivo del divino amor en el entendimiento y voluntad*.

52. Concretamente, Montoya convierte en uno los grados décimo y undécimo de Álvarez de Paz (apariciones corpóreas e imaginarias, respectivamente, de Cristo y de los santos), y suprime el decimoquinto grado (visión clara e intuitiva de Dios). No es ocioso señalar de paso cuán afín es el término “mansión” al de las “moradas” teresianas. E. López Azpitarte, en su exhaustiva monografía sobre Álvarez de Paz, hace ver que este último “nunca da a todos y cada uno de los 15 grados un sentido *específicamente* diverso [...]. Al contrario, puede ser que varios de ellos describan una idéntica realidad, o determinados aspectos comunes a todos, o fenómenos completamente accidentales a la misma contemplación” (*La oración*, 83-84). El número de 15 “grados” podrá parecer arbitrario, “pero para Álvarez es sólo una manera de dividir pedagógicamente todo lo que ha recogido sobre la contemplación a través de sus lecturas y de su contacto con las almas. Más arbitrario resultará, desde luego, aceptarlo como si formase para él otros tantos escalones de la subida hacia Dios” (*La oración*, 85). A la luz de estas reflexiones, adquieren mayor sentido las palabras que Montoya intercala al inicio de este Opúsculo IV: “Tiene un maravilloso encanto este castillo, que a veces con un solo paso se ve un alma en la tercera, octava o última mansión” (IV, 208).

tancia, de manera que el alma, perdiendo su ser propio, se convierta en el de Dios, sino que tiene lugar por la unión de dos querer en su amor). Dios habla al alma de diversos modos con palabras de gran majestad, imperio y eficacia, y a la vez llenas de suavidad y blandura, que la inclinan con facilidad a plegarse en todo a la voluntad divina.

El alma, consciente de su pobreza, se siente enriquecida de infinitos bienes que no son suyos, regocijándose en su indigencia. Cada vez más “perdida de sí misma”<sup>53</sup> y entregada a la alabanza divina, se ve más desengañada de lo visible y más firme en el amor de lo invisible, más deseosa de practicar la virtud a medida que el amor a Dios se hace más y más fuerte en ella. Con el crecimiento de las virtudes todo se le hace fácil: huye el temor de la penitencia, y se goza en las ocasiones de padecer; aumenta el deseo del cielo y el celo de las almas y de la gloria de Dios.

En los estadios más elevados, el alma accede en visión intelectual a cierta noticia oscura de Dios a través de una vista simple y repentina que el entendimiento recibe con estupor. Dejada toda semejanza de criaturas, el alma es “arrebataada a cierta entidad ilimitada e infinita, cuya entidad y substancia y modo sin modo es conocida”. Aunque el entendimiento no ve nada, “conoce que le proponen todo lo que es, y que fuera de esto que le ponen y no ve todo es nada” (IV, 242). No es que haya tiniebla en Dios, sino que su luz oscurece y embota los ojos del alma.

Queda el entendimiento “con una ciencia divina, fundada en la nesciencia de Dios, que es la mayor ciencia que se puede alcanzar en esta vida” (IV, 242). De Dios se descubre más lo que no es que lo que es, pero “en este encubrimiento se descubre clarísimamente ser Dios inefable e incomprehensible” (IV, 243). Finalmente, gracias a una luz sobrenatural que perfecciona la fe y el mismo don de sabiduría, y a ciertas especies infusas que representan a Dios muy perfectamente, puede el alma “ver” a Dios, mirando su divina grandeza con indecible paz. No aparece Dios fuera sino dentro del alma, y esta con una sola vista ve las divinas procesiones, ve cómo las personas divinas son una única sustancia, un único Creador, ve cómo habitan en ella. Puede esta visión durar meses, años, y aun toda la vida, si bien suele variar su intensidad. A veces se da *per modum habitus*, para que el alma en su propio interior se recoja en Dios cuando quisiere.

53. Cf. IV, 215.

Aunque nuestro autor discurre ampliamente sobre ciertas manifestaciones extraordinarias (y accidentales) como los raptos y las apariciones, cuida de aclarar que no se han de pedir, ni desear, y que incluso se han de evitar con reverencia, dado que “no consiste la santidad en ellas ni la perfección, si bien ayudan mucho a alcanzarla” (IV, 230). Y sabiamente añade: “si quieres salir de duda, examina la mortificación y cuidado que pone la tal alma en traer limpia el alma y desnudarse de afectos, que esto es la piedra en que se debe tocar el oro del espíritu para conocer sus quilates” (IV, 235-236). La comunicación con un “prudente y experimentado maestro” (IV, 240) es aquí necesaria para un adecuado discernimiento.

En cuanto a los efectos que se derivan de esta gracia, remite nuestro autor a la experiencia. El Señor recoge los sentidos, pacifica los afectos, llena el corazón y la parte inferior de un purísimo deileite. El alma no sólo se olvida de todas las cosas, sino aun de sí misma: ya no desea morir, porque no busca nada que sea suyo. Sí desea padecer cosas grandes por Cristo, y sin volverse a los consuelos, se vuelve a la Fuente de todos ellos y todo lo encuentra allí. No hay palabras para expresar ni concepto capaz de abarcar las maravillas que Dios hace en el alma que llega a la última mansión del castillo. El opúsculo concluye con un ardoroso anhelo: “El Señor nos conceda siquiera deseo de aspirar a escondernos de todo lo visible, porque en ese escondridijo [*sic*] está el tesoro de la ciencia de ver a Dios en esta vida, envuelto en una total nesciencia de su divino ser” (IV, 250).

### *Epílogo: los consejos del adiós*

Cierra Montoya su obra con algunos avisos, a modo de recomendaciones finales y de compendio de lo ya expresado antes largamente.<sup>54</sup> Junto a ciertos temas neurálgicos resaltan sobre todo los consejos prácticos, verdadero y conmovedor testamento del anciano misionero para su joven discípulo.

Nueva insistencia sobre el tema de la desnudez interior y sobre la vanidad de las honras y riquezas de este mundo. Nuestra auténtica nobleza está en tener a Dios por verdadero Padre, a su Hijo como

54. El título que los engloba a todos es: *Nobleza y descendencia del varón perfecto. Devoción con los santos. Introducción para la oración y avisos para ella. Y breve resumen de los Opúsculos pasados.*

hermano (en cuanto Hombre), a la Santísima Virgen por madre nuestra, a los bienaventurados del cielo por hermanos (deseosos de nuestro adelantamiento espiritual), a los ángeles por amigos verdaderos, y a la patria de ellos por casa solariega. La Virgen Santísima es presentada como modelo de pureza, de humildad, de pobreza y desprendimiento, y a ella, como madre, se le ha de ofrendar todo el amor que sea posible, y más se la amará cuanto más se procure imitarla. Hay que poner en sus manos cada acción del día, para que ella aplique su fruto como le plazca, y no acostarse a dormir sin pedirle su santa bendición.

A lo dicho se suman reflexiones acerca del tiempo, el lugar y el modo de la oración: tiempo "sin tiempo", a través de una continua intuición de Dios basada en la fe; lugar "sin lugar", buscando y hallando a Dios en la propia mente; y en cuanto al modo, estando ya Francisco del Castillo diestro en el espíritu, queda en libertad para buscarlo dentro de sí mismo o fuera, en su esencia pura o en las criaturas.

Distingue, también, Montoya tres "lenguajes" en la oración: el vocal, el intelectual (donde el entendimiento y el espíritu discurren con trabajo), y el de la mente. Este último, a su vez, tiene tres variantes: la primera, a través de palabras mentales articuladas; la segunda, con solas especies, por medio de las cuales representa a Dios sus deseos, pero sin palabras; y la tercera, con un sutil, simple y silencioso mirar al Amado, con el que expresa mucho más que si hablara.

Finalmente, señala nuestro autor que todo el lenguaje del alma se reduce a tres palabras que se han de llevar impresas en el afecto: renuncio, imito, entrego. La primera entraña una renunciación firme y absoluta de todo lo creado, y para ello remite Montoya al acto de renuncia que cierra el tercer opúsculo. La segunda exige que en todas las obras se tenga por modelo al Salvador y Maestro, Jesucristo. La tercera alude a la entrega hecha al Señor Jesús de las llaves del propio corazón, donde no debe entrar cosa alguna que no sea registrada por él.

Nuestro autor encarece de modo especial la amistosa intimidad con Jesús, fomentada sobre todo a través de las visitas al Santísimo y las comuniones espirituales. Con respecto a lo que se ha de solicitar en esta oración, anima a ser generoso en el pedir, pues la riqueza del Amigo divino es infinita. Generoso será él "si le pides una cosa siempre: que habite contigo y te acompañe con voluntad unida, como con amigo íntimo del alma" (Ep. 262-263).

La advertencia final de Montoya no tiene desperdicio y trasunta a la vez su aquilatada experiencia, la conciencia de lo limitado del

lenguaje humano en orden a expresar lo inexpressable, y su conmovedora humildad:

He procurado decirte en poco mucho. Pero, como el sujeto de todo este tratado es Dios incomprendible, todo cuanto se ha dicho es nada. Sólo te ruego te ejercites con todo cuidado y diligencia en la oración continua, y para ello hallarás puntos en todos los párrafos. Lo que no hubieres experimentado o no entendieres, no lo condenes. Suspende tu juicio. Lígate a la oración que es la lámpara que arde en el altar de Dios. Y allí cobrará luz tu entendimiento. Y ruego que no te olvides de mí en tus oraciones (Ep. 265).

### El camino espiritual del *Sílex*

Montoya propone en el *Sílex*, ante todo, un camino de oración contemplativa. Camino en el que, obviamente, se entrecruzan de manera misteriosa la gratuidad de la autodonación divina y la libre correspondencia de la criatura. El cuarto opúsculo, consagrado a las gracias pasivas de oración, no es sino el coronamiento de un itinerario de purificación gradual detallado en los opúsculos segundo y tercero.

Varias definiciones nos ofrece el *Sílex* sobre la contemplación, pero en una de ellas, seguramente la más personal de todas, nos ha dejado su autor una especie de síntesis de su pensamiento y de todo el itinerario interior que quiere desplegar ante nuestra vista. Dice así:

La contemplación consiste en una desnudez total del alma, sin algún vestido de accidente, sino libre y limpiamente asistir y atender a la entidad de Dios, en que está el punto de la contemplación (III, 192-193).<sup>55</sup>

Es más que significativo que Montoya plantee la contemplación en clave a la desnudez interior. Esta es, tal vez, la idea subyacente más determinante en todo el *Sílex*.

Y, como el fin nobilísimo del hombre sea Dios, a quien en esta vida debe conocer y amar para gozarle en la otra, es necesario que aspire a una sublime, desnuda, segura y firme unión con el sumo Bien (II, 47-48).

55. Otras definiciones en II, 66-67; III, 145.

Deseo mi total desnudez para alcanzar sin noticia particular ni concepto material alguno una noticia confusa y general de su divina Esencia, como de un Dios incomprehensible (III, 203-204).<sup>56</sup>

Este despojamiento comprende indudablemente todo lo que es ajeno y exterior a la persona misma, como el apego desordenado a cargos, honores, riquezas, estimación por parte de los hombres, etc., pero no es esto lo primero ni lo principal. Más bien brotará indefectiblemente como una consecuencia lógica de un aniquilamiento interior, que es el que da sentido y sirve de sustrato primordial a aquel más exterior. Es por ello seguramente que el gran acto de renuncia-ción está enunciado recién al final del camino de purificación activo, como conclusión del tercer opúsculo.<sup>57</sup>

Yendo ahora al interior de la persona misma, se impone un profundo requerimiento ascético a nivel de los sentidos externos e internos y de las potencias del alma, y Montoya no deja de insistir en este aspecto.

Ahuyentaste de ti la memoria de la concupiscencia para no rendirte a su obediencia: aprovechaste no poco. Pero no has hecho más que dar los primeros pasos de tu vida (II, 47).

Habitúate a una exacta mortificación de los sentidos, sin cuya guía no podrás dar un paso. Huye de aplicarlos a cosas no necesarias (II, 54). Pide luz al cielo y, si la alcanzas, verás el azote, la garrucha y rueda de navajas con que te atormentan los sayones que en tu voluntad tienes, del puesto que pretendes, de la honra que buscas, de la comodidad a que aspiras, de la soberbia que te arrastra, de la envidia que te come las entrañas, del engaño que te trae entretenido; que, alcanzado esto que deseas, alcanzarás la paz [...]. Los cuales [pesares] trocarás en dulcedumbre si limpias la voluntad de esos desórdenes y ordenas en ti la caridad perfecta (II, 82).

56. Las referencias explícitas o implícitas a la desnudez son muchísimas y afloran de continuo a lo largo de todo el *Sillex*. Como sería ocioso multiplicar excesivamente las citas, sólo se traerán aquí a colación algunas a título ilustrativo. Es muy notable la afinidad en el enfoque del ascenso espiritual (en clave a la desnudez) entre Ruiz de Montoya y san Juan de la Cruz. Este último llama a la suya "doctrina de la desnudez del espíritu" (*Subida*, Prólogo, en *Obras*, 457), y expresión acabada y sublime de ella son sus célebres "nadas". Dado que excede con creces el alcance de este trabajo, no hemos de detenernos en una comparación de la doctrina de Montoya con la del Doctor Místico, si bien ocasionalmente señalaremos algunos puntos de convergencia.

57. Cf. III, 202-205.

A todo lo viciado se ha de aplicar el molde estrecho de la más severa mortificación, la cual, aunque tenga nombre de muerte, es la clave para entrar en la verdadera vida:

Si deseas ajustar la voluntad a lo dulce y sabroso de la virtud, debes valerte de una valiente y determinada mortificación, con la cual debes limpiar con rigor y eficacia no sólo lo que está pegado y arraigado a tu voluntad viciosa, sino el olor y sabor y resabios que de los malos afectos suelen quedar. Y no te espante el nombre muerte o mortificación, que si a sus manos llegas a morir con esa muerte, verás muy claro que es la verdadera vida. Y advierte que, mientras no acabares de morir, vivirás muriendo. Y tanto más gustarás de la mortificación cuanto más te acercares a la muerte, porque te reconocerás más cerca de la vida (II, 83).<sup>58</sup>

La aspiración a la unión íntima con Dios reclama la desnudez de todo lo que no sea él: “es necesario que circuncides tu voluntad, la abstraigas y crucifiques de todo lo que no es Dios, para que con corazón desnudo ames a él solo” (II, 77).<sup>59</sup>

Pero no sólo se trata de combatir lo que está o puede estar viciado. Todo lo antes señalado es, podríamos decir, como una primera etapa, casi propedéutica, de la desnudez-purificación requerida. Es como un primer círculo concéntrico, necesario indudablemente, pero insuficiente. Es preciso pasar a otra dimensión, más profunda si se quiere, que reclama todo lo anterior pero a la vez lo supera con amplitud, y que implica el despojamiento de algo que, sin entrañar pecado o imperfección moral alguna en sí mismo, nos inhabilita para penetrar en la intimidad del Misterio de Dios. Se trata de nuestro modo de concebir al mismo Dios, que adolece de un vicio radical. Dado que nuestras imágenes y conceptos están vinculados (al menos en su origen) a nuestra experiencia intramundana, ello los vuelve esencialmente incapaces e insuficientes para “representar” o “expresar” a Dios.

Quita discursos. Quita formas. Quita comparaciones y figuras [...] porque el objeto que buscas tiene su habitación en las tinieblas, a cuya luz increada el más claro y despejado sol es tiniebla obscurísima.

58. La misma idea en II, 72.

59. San Juan de la Cruz dirá que la caridad hace “vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios” (*Subida*, II, 6, en *Obras*, 492).

Y así toda idea humana es infinitamente incapaz de su conocimiento (III, 117).

Estas fantasías, imágenes y representaciones son las que destruyen el concierto del reloj del alma, que debe mediante el afecto y el libre albedrío pura y desnudamente imprimirse y unirse con Dios (II, 49).

En el primer opúsculo había propuesto un primer camino para remontarse hasta Dios, a través de una mirada contemplativa puesta sobre las realidades creadas. Pero lo que de esta manera se puede llegar a conocer de Dios es muy pobre e imperfecto:

Conoces a Dios en las creaturas [...]. Si no pasas de este conocimiento, conoces poco y mucho menos a más. Porque, como es invisible lo que buscas y por lo visible lo rastreas, ahí, en ese corto conocer, se embeben tus sentidos y en eso criado y en visible se embotan y entorpecen. Con que de lo invisible nunca pueden llegar a hacer concepto (III 117).

Lo que construyamos con nuestras representaciones no será otra cosa, en definitiva, que un producto de nuestro propio yo,<sup>60</sup> una especie de ídolo que es necesario destruir desde su misma base para intentar acercarse a una experiencia de Dios basada en un conocimiento “negativo”, en una “ignorancia” que es el fundamento y la clave de la verdadera sabiduría.

A esta obscuridad y *caligine subida caminas*, donde la mayor obscuridad es mayor luz, y la mayor ignorancia mayor sabiduría (III, 115). No verás luz ni camino, porque su ser es invisible. Ni sabrás qué cosa es, cuál sea su esencia, porque es incomprehensible (III, 122).

En este proceso singular, la memoria será sencillamente inmolada,<sup>61</sup> la inteligencia se verá despojada de todo concepto que sobre Dios hubiese podido formar a partir de las realidades creadas,<sup>62</sup> y la

60. “Porque esos objetos que miras no es Dios, porque este Señor está totalmente fuera de todo lo sensible” (III, 135).

61. “Así en la abstracción activa como en la pasiva es fuerza que la memoria esté *omnino* muerta [...]. La memoria no se ha de suspender, sino morir totalmente” (III, 136); “De la memoria no te has de desnudar sino destruirla y así quitarla, sin acordarte de cosa alguna aunque sea buena, ni aun de cosas de Dios que ella escribió en sí. Porque esos conceptos en la memoria son *sub specie materiae*, y toda cosa material sí será estorbo” (III, 166).

62. “El entendimiento has de desnudar simplificándolo y quitándole todas las túnicas de especies con que pretende ver. Que, como es invisible lo que buscas, buscará anteojos y veli-

voluntad a través de una auténtica “muerte” será potenciada en orden al amor de Dios, presentado como un “no-objeto”.<sup>63</sup> Este itinerario de progresivo aniquilamiento, al reducir de tal modo a “nada” las potencias del hombre, las hace aptas para ser, de alguna manera, “recreadas” por la acción divina que las remontará por encima de su obrar habitual y las abrirá a un modo diferente y más perfecto de conocimiento.

Es la fe la que en este camino de despojo de todo lo sensible debe servir de guía seguro. “Entrégate a la fe” (III, 129) es el clamor que eleva Montoya a su discípulo:

Hazte compañero y aun esclavo inseparable de la fe. Obedécela y sigue sus pisadas. Que ella te guiará seguro a la primera Causa, donde la imaginación y discurso es imposible lleguen (III, 125).

Si el oficio de la fe es llevar al alma a Dios y desasirla de toda criatura, luego más cree el que más actos hace y más se aparta de criaturas, el que desecha de sí discursos del entendimiento, imágenes de la memoria, gozos y ternuras sensibles de la voluntad. Y el que de sí no destierra esto sensible, es imposible que conozca a Dios (III, 135).

Más aun, la vida contemplativa es, para Montoya, ante todo una experiencia de fe, un resultado de la maduración de la fe. De aquí que, siendo la fe común para todos, alcanzables son también para todos los dones que su perfección es capaz de brindar (supuesta la limpieza de corazón debida):

Y advierte con juicio claro que la fe no es para uno u otro, para éste o aquél; común es para todos [...]. Un solo acto de fe es la materia en que de varón espiritual has de tomar forma. No se te pide más. Sólo un accidente se te pide de más y es que estés limpio, porque si no lo estás es imposible que recibas la forma. Creer que hay Dios, aquesto solo basta a un continuo cuidado de su actual presencia, para llegar a hacerte dueño de cuanto encierran las arcas del celestial tesoro. La dificultad no está sino en la aplicación de tu querer (III, 153-154).

fllos prestados de la imaginación [...]. Porque el objeto que ha de tener en esta vista es una impotencia de no poder ver, no poder comprender, no poder alcanzar, no poder penetrar lo que desea. Y esa impotencia, tenebrosidad, deslumbramiento, ceguedad y pérdida total de poder ver es el objeto de su mayor vista. Y entonces ve más cuando se ve más ciego” (III, 166). Cf. también III, 203-204.

63. “De manera que la voluntad [...] termine su acto fijamente en el objeto que sin conocer conoció el entendimiento. Y así, desnudo este y aquella, ambos se aúnen a ver lo que no es visible y amar con encendido afecto lo que debe[n] amar a ciegas, que es el mismo

Todo este proceso, aunque conducido por una vía de negación, tiene la motivación y el alcance más positivo que pueda pensarse, ya que “de aquesta muerte y desunión de materias y formas de criaturas, como de su causa, se sigue la unión vivífica con Dios” (II, 47).

A la vez, este vaciamiento de toda forma y representación de la realidad divina no sólo se funda en la incapacidad de estas para expresar a Dios, sino también, como contrapartida, en una exigencia que parte del mismo Dios, de esa primera Causa, “que, como desnuda de formas y accidentes, necesitas para hallarla de una total desnudez de ellas” (III, 117).

La absoluta simplicidad divina reclama también un esfuerzo de simplificación en aquel que pretenda aproximársele. Y si en esa Simplicidad increada se armonizan de modo misterioso pero real los atributos aparentemente más opuestos, también la experiencia de esa Simplicidad increada unifica en la criatura las realidades más contrastantes. Esto conduce a un “ver” en la tiniebla, a una “docta ignorancia”, a un buscar ansioso y pacífico a la vez, para reposar en un hallazgo a la vez pacífico y ansioso.<sup>64</sup>

Pero no se trata ya (como ocurría en el Opúsculo I) de salir a buscar a Dios fuera, sino dentro de la propia alma, en el centro más profundo de la misma.

Luego despídete y enciértrate en la región del alma y, con llaves de un total olvido, pon tus sentidos en prisión estrecha, desnúdate y abstráete de todo lo criado, obliga a tu memoria a que no se acuerde, a tu imaginación a que ya no pinte, a tu entendimiento ponle, a que no discorra, precepto riguroso; y así, desnudo y solo, entra en la última pieza, retrete y *apex* de tu alma (III, 147).

amor esencialmente” (III, 168). De tal modo la voluntad llega a morir a sí misma que llega a ser “no-voluntad”, cuando “ya ni está desnuda ni tiene potencias a actos, ni tiene lo pasivo de aplicación a padecer, ni tiene la aptitud a resistir, sintiéndose totalmente desnuda de todo [...], haciéndose no voluntad ni querer [...], fundiendo el metal de su voluntad en el metal de otra, con que parece recibe otra nueva forma de la que tenía” (II, 104). Sobre Dios como “no-objeto”, cf. II, 108.

64. “Pon tu entendimiento libre a los rayos de aquellas obscurísimas tinieblas, donde verás que es la luz que de nadie fue criada” (III, 131); “Fúndate totalmente en la ignorancia. Que en ésta hallarás el más sublime saber y la ciencia mayor” (III, 121); “Sola la voluntad se reconoce presa de un ansioso y pacífico deseo [...]. Con que reconocerás la causa que te inquieta, que es la fuente perenne de la paz” (II, 108, 109).

Aquí se verá que el apartamiento de las criaturas a fin de hallar a Dios en alas de la fe nos ha abierto las puertas de mundos más dilatados y fascinantes todavía:

Mira qué de cielos tienes en tu alma, qué de palacios en que tu Padre celestial habita. Retretes son divinos. Si los desocupas, a ellos solos, a estos retretes te convida el Hijo que entres a buscar al Padre [...]. La entrada es dejar fuera todo lo criado, toda materia y forma (III, 171-172).

La desnudez-simplificación que Montoya exige es una proyección hacia el centro de uno mismo, una reducción y concentración del hombre en lo más profundo y elevado de sí,<sup>65</sup> no para una mera introspección sino para encontrar allí el punto más certero de contacto con el Dios vivo.<sup>66</sup>

Si el hombre se lanza hacia el centro de sí mismo es para descubrirlo habitado por Aquel que sustenta su propio ser y para dirigir a su vez desde allí sobre su increada Inmensidad una mirada contemplativa:

Mira con un acto de fe que aquélla [el alma] es su posada y que no quiere de ti más que, vacía de todo, se la entregues (III, 151).

Cree con firme acto que Éste en ti es todo potencia, todo amor, todo dulzura, todo claridad y luz; y que es tu tierno y cariñoso Amante. El cual asiste en el íntimo centro de tu alma, a donde la mente debe asestar toda la perspicacia de su vista en un profundo silencio de las potencias y facultades todas de tu alma [...]. Atiende sólo a estarte quieto y la mente a tener su vista fija en aquella infalible certidumbre que allí está presente el que busca (III, 190).

Y, pues naciste para Él, a Él aplica sólo tus sentidos y potencias (III, 186-187).

Aquí se dan la mano en misteriosa continuidad la experiencia fundante de nuestro ser creatural y la experiencia mística: Dios, en el fondo de nosotros mismos, sostiene nuestro ser y es a la vez la clave más honda de nuestro conocer y de nuestra vida de relación, que es ante todo un conocer-a-Dios y un amar-a-Dios.

65. "Ahora te conviene entrar en lo más escondido de tu alma, en donde la has de acabar de desnudar de la más delicada e interior túnica que tuviste, para que quede desnuda totalmente en su pura substancia sin accidente alguno por sutil que sea" (III, 165-166).

66. Cf. M. ANDRÉS, *Historia*, 251-253.

Esta experiencia reclama como exigencia ineludible una asimilación a Dios que presupone incluso el desasimiento de la dimensión del espacio. Es lo que nuestro autor denomina gráficamente: vivir en “no lugar”.

El lugar en que has de tener este modo de orar, mirando en un solo acto la primera Causa, ha de ser sin lugar. Y así procura que no sea en lugar tu habitación. Porque Dios como es uno es amigo de unidad. Y tú y lugar son dos. Y Dios te quiere solo. Sin lugar has de estar, para que en ti tenga lugar esta presencia (III, 152).<sup>67</sup>

Más aun, ese contacto vital con Dios, culmen del proceso activo de desnudez exterior e interior, se da precisa y paradójicamente (no podía ser de otra manera) en la misma “nada” donde él habita y a la que su omnipotencia es capaz de hacer fecunda sobre toda ponderación.

En este espacio, a que tu imaginación no halla entrada, te mostrará la fe más mundos que arenas tiene el mar y más que gotas tiene toda el agua [...]. Arrebata el espíritu en un profundo raptó el contemplar a Dios en esta nada. Tan rico de tesoros que de la infinidad de nada saca cuanto quiere [...]. Allí habita y allí lo hallarás presente con acto vivo de fe (III, 185).<sup>68</sup>

Tan rigurosa es la exigencia de renuncia interior, que no se ha de hacer presa ni siquiera en el consuelo que la contemplación pueda brindar, a fin de que el acto de fe desnuda sea acompañado por un amor también desnudo, desposeído de toda adherencia sensible:

Desnúdate de gustos totalmente (III, 188).

Los sentimientos sensibles son en el corazón oficina baja donde se sienten los golpes, los desmayos, las heridas de amor que da el Esposo al alma, las ternuras y afectos. Y no digo que seas insensible, que no sientas estos y otros afectos. Que es imposible dejar de sen-

67. Vivencia esta profundamente arraigada en nuestro autor, como lo evidencia un texto suyo recogido por su biógrafo: “Yo no tengo en esta vida cosa alguna, porque deseo vivir no en lugar; y donde no hay lugar no hay cosas que lo ocupen” (F. JARQUE, *Ruiz de Montoya*, IV, 209).

68. Podría aplicarse a estas expresiones de Montoya lo que se ha dicho acerca de la “nada” divina en el Pseudo Dionisio: “Le néant divin désignant la Deité révèle en Dieu une causalité matricielle infinie, et Dieu lui-même comme Source infinie: causalité créatrice et rédemptrice, éternelle au coeur de son activité extatique” (A. GOUHIER, *Néant*, en DSAM, XI, 67).

tirlos y sus efectos gustosos. Lo que te digo es que, ya que es imposible dejar de sentirlos, ni los apetezcas ni te dejes llevar de ellos. Huye cuanto pudieres de eso sensible y acógete en fuerza a lo insensible. Que más vale un acto de fe limpio y amoroso en tu entendimiento y voluntad, que todos esos ruidos y sentimientos del corazón; y son muy sospechosos y peligrosos (III, 191-192).

No hagas caso de esos gustos. No repares en ellos. No los desenvuelvas ni examines, sino con velocidad pasa por ellos y, dejados atrás, pasa adelante, a la unión y vista del Ente que es todo ser y es sin accidentes [...]. Procura no comerlos porque son manjar de la naturaleza, no del alma [...]. Nunca jamás [sigas] a la naturaleza, que siempre finge engaños. Destruyela y despójala de todo y verás cómo se sujeta y rinde a la gracia (III, 174-175).<sup>69</sup>

Se vislumbra ahora la lógica profunda que orienta todo este proceso de desnudez: si Dios habita en la “nada”, si es, de alguna manera, “nada”,<sup>70</sup> el modo de llegar a él será reduciéndose también a nada en un radical y absoluto vaciamiento de sí.<sup>71</sup> El encuentro vital con Dios como “no-objeto” sólo puede darse en estado de “no-sujeto”: “sólo pretendo la [gloria] divina y mi aniquilación total, poniéndome en estado de no sujeto” (III, 202).

Este progresivo e implacable despojamiento reduce a la criatura, en cierto sentido, a la disponibilidad absoluta de la materia prima, preparada para recibir la forma.

69. Cf. también II, 74; III, 119-120. Desasimiento supremo que recuerda la emblemática frase de san Juan de la Cruz, fiel expresión de su pensamiento: “Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada [...] para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo” (*Subida*, I, 13, en *Obras*, 480, 481).

70. “Y así le ha de buscar [a Dios] debajo de nada y con determinación de que no ha de hallar nada. Y en esta nada está el hallar a Dios” (III, 136-137). Expresión suprema de la divina transcendencia, en una vertiente de claro sabor neoplatónico que recuerda algunas de las afirmaciones más atrevidas del Pseudo Dionisio: “[Dios] trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre [...]. El mismo está fuera de las categorías del ser [...]. Él es todo y no es ninguna cosa [...]. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. Él es todo en todas las cosas y nada entre las cosas” (PSEUDO DIONISIO, *Los nombres de Dios*, I, VII, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 1990, 270, 277, 339).

71. San Juan de la Cruz lo sintetizó de manera admirable al escribir: “Para que entienda el buen espiritual [...] y sepa que cuanto más se anihilase [sic] por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniera a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar” (*Subida*, II, 7, en *Obras*, 496). Todo el resto de este capítulo terrible y sublime es un verdadero clamor en favor de la desnudez interior). Sobre la “nada” como itinerario de los místicos puede verse M. ANDRÉS, *Historia*, 329-330.

La disposición que debes procurar con todas veras es la que la materia tiene en manos del artífice, que no repugna a la forma que en ella quiere sacar de su idea. Déjate en las manos de Dios, como en las mías este papel, para que yo escriba en él lo que quisiere. Y, si esta disposición alcanzas, verás en ti la forma que te imprime (III, 119).<sup>72</sup>

Esa “nueva forma” es, precisamente, la divina. Dios quiere hacernos deiformes, y el áspero itinerario exigido para reducirnos a la extrema “nada”, no busca sino posibilitar en nosotros esa “nueva creación”, que es la divinización del hombre:

Ya has visto la condición de Dios que cuanto hace lo saca de sus infinitos tesoros de la nada. Y así te importa reducir a nada cuanto en ti tienes, para que tu ser sea en Dios y puedas transformarte en un ser deífico (III, 200).

En ti quiere formar un nuevo cielo, una casa de su recreación acá en la tierra. Y, como el principio de su obrar sea la nada, de la cual sacó los cielos, los ángeles, los hombres, con todo lo que ves y lo demás que tu vista no alcanza, quiere, para fabricar en ti lo que desea, hallar en ti disposición de nada y lo que ésta encierra en sí, que es no repugnancia [...]. Ponte en aquel paraje que tenías antes que en ti naciera el ser que tienes [...]. Mira que para volver a ser lo que no eras necesitas de volver a la nada que en ti eras [...]. Toma este consejo y vuélvete a tu nada (III, 159-160).

Si por él te deshaces y aniquilas, él te hará en sí deífico, transformando tu aniquilación y nada en un infinito ser por participación (III, 201).<sup>73</sup>

Era para llegar a esto que se imponía la negación de nuestra manera habitual de conocer: “Dice que ceses de toda material operación, si quieres venirte a Dios y en cierta manera hacerte Dios” (III, 135).

El mismo acto de fe desnuda que nos habilita para percibir a Dios en esa “nada” es el que funda la abstracción “activa”,<sup>74</sup> elevada

72. En el “acto de renunciación” que clausura el Opúsculo III, dice nuestro autor: “Deseo ponerme desnudo absolutamente en la presencia de mi Dios, como lo estaba la nada, para que de mí, como de nada, haga o deje de hacer lo que fuere de su debido gusto” (III, 203).

73. En plena sintonía con Ruiz de Montoya, dice Antonio de Rojas, su contemporáneo, en su obra *Vida del espíritu* (Madrid, 1628, 1629, 1630): “Quien se niega en esta senda/ hasta el centro de la nada,/ en nuevo ser se traslada” (M. ANDRÉS, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología*, Madrid, 1996, 262).

74. Cf. III, 119, 121-122, 134-137. Parece referirse a lo que otros autores espirituales han llamado contemplación “activa” o “adquirida”, y cuya existencia y naturaleza ha sido objeto de acalorada discusión varias décadas atrás. Para una panorámica del tema (que sobrepasa con creces los límites de este trabajo) puede verse GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALE-

en su misma simplicidad, que Montoya propone con insistencia a su interlocutor como oración continuada, capaz de mantener el espíritu intensamente recogido en Dios aun en medio del mayor bullicio de ocupaciones.

Si quieres ser amator diestro y hacer con tu amor grandes ganancias, has de dejar esta razón de amor en un solo atributo y ponerte en una eminencia de una razón común que comprende todas las razones cuantas son posibles y que pueda alcanzar el pensamiento para amar a Dios, en que también se encierran las razones a que es imposible llegue el entendimiento. Y todo esto harás si contemplas a Dios en sí, en un acto simplísimo en que se comprenda toda perfección. Y así cuanto conociste en Dios por las criaturas ha de venir a este punto de conocerle en sí con un solo acto. Y aquí, fijo en este acto simple, dejaste ya las criaturas. Y ya no le conoces por ellas sino en sí mismo y por sí mismo (III, 182).

Un solo punto es y un acto solo de tu entendimiento, que arroja en la voluntad una primera Causa simplísima, sin rastro de accidentes ni embarazos. Este debe ser el punto único de tu oración que en lugar tuviste [...]. Y prueba, entre los más pesados golpes de tu obrar externo, si lo hieren, molestan o impiden a un mirar continuo la primera Causa. Sopesa este cuidado de mirarla siempre. Mídelo en la balanza de los pesados cuidados de tu oficio. Y verás que su suavidad, su ligereza sutil no sólo no te es de carga y peso, aun alivia el peso en tus trabajos (III, 151).

Mientras se ejercita este acto de contemplación no hay que volverse tampoco sobre sí mismo ni sobre cosa creada alguna, pues eso implicaría renegar de la simplicidad exigida; sería violar con un ruido inoportuno el silencio interior del alma:

Aquí advierte que tu alma, supuesto que aún esto no es pasivo totalmente, advierta que de su parte no haga diligencia alguna más de permanecer fija en aquella advertencia amorosa y simplísima, sin más acción que un risueño agrado, con que se muestra graciosa y agradecida a quien con tanta fineza de amor la está hermoheando [...]. Sin advertir miras el objeto, que es imposible veas, con una ociosidad pacífica y serena, con la disposición del aire para recibir los rayos del sol que lo ilumina (III, 188, 189).

NA, *San Juan de la Cruz. Doctor del amor divino*, Burgos, 1965, 106-111, 175-181. Una postura crítica en F. JUBERIAS, *La divinización del hombre*, Madrid, 1972, 306-326, 701-703. También R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1957, 882-884.

Pero la desnudez interior no debe quedar ceñida al tiempo del simple acto de contemplación:

Y aun te aconsejara que, después de pasada esta presencia y este acto, no reflectieras sobre el modo con que amaste o en el gusto que te dio ese amor, sino, olvidado de esto, prosigas con tu mente fija en la vista de lo que no viste, haciendo actos de amor sin reflexión al modo (III, 193).

Las realidades creadas, a las que se había renunciado con violencia, son ahora recuperadas, pero de una manera más elevada, es decir, en Dios mismo y desde él, que es su Fuente. Dios es entrevisto como el *continens* de toda criatura,<sup>75</sup> el que llena con su presencia todo lo que existe y aun lo que podría existir, empezando por nosotros mismos.

Y en este Ente que sin ver has visto verás al ángel, al hombre, lo irracional, la planta y todo ente *simul*, y aun con admiración verás el tiempo que ya pasó, el que ahora va pasando y aun mucho del futuro. Y esta vista no es de la imaginación, sino del entendimiento (III, 139).

Culminado el recorrido que el hombre puede realizar por sus propias fuerzas (siempre con la ayuda de la gracia divina), queda abierta la puerta para que se derramen en él las gracias pasivas descritas en el Opúsculo IV.<sup>76</sup> Como ya se ha dicho, aquí es Montoya menos original que en los opúsculos precedentes, pues depende básicamente de la clasificación de Álvarez de Paz. Las variantes aportadas por nuestro autor, aunque sustanciosas, no llegan a modificar esencialmente lo dicho en el *De inquisitione pacis*.<sup>77</sup>

Es importante recordar que, aun en medio de los elevados dones descritos en el Opúsculo IV, persiste la exigencia básica de la desnudez interior. Por sublime que sea el consuelo experimentado, y aun que este no pueda dejar de sentirse, es preciso trascenderlo:

75. Ya en el primer opúsculo, Montoya había expresado esta idea (cf. I, 10, 14), pero ahora, desde la intuición simplificada de Dios, adquiere un relieve muy particular.

76. "Este castillo [...] no hay llave humana que lo abra, porque sólo la tiene el mismo Dueño que abre y cierra cuando quiere; entra o despide al que le place. Si bien está muy cierto que no despide a ninguno que con cuidado se dispone y con profunda humildad se llega" (IV, 207, 208).

77. No nos detendremos aquí en detalles sobre las mansiones del Opúsculo IV, que se han expuesto antes de modo sintético y global. Creemos, por otra parte, que lo más propio y peculiar del *Sílex* se halla en los Opúsculos II y III (sobre todo, en este último), y es a ellos que básicamente nos hemos ceñido en esta sumaria presentación del pensamiento espiritual de Montoya.

Gusta, pero de tal suerte que en él no hagas presa, antes quitando de ellos la atención debes ponerla pura y desnudamente en el infinito ser de que proceden, que es el mismo Dios. Y Dios no es ese gusto. Y mira que en esto está tu crecimiento, y en entretenerte en solo ese gusto y deleite, tu desmedro (IV, 208).

Hasta el fin ha de ser la desnudez la condición *sine qua non*, la verdadera “atmósfera” que hace posible el contacto estrecho entre Creador y criatura.

Sin dejar de reconocer que podría seguramente exponerse la doctrina espiritual de Ruiz de Montoya en base a otras claves o ideas-fuerza, nos ha parecido que la de la desnudez era la más fecunda, la que explicaba de modo más perfecto las diversas facetas de su pensamiento. Ella es como un sustrato básico que da coherencia y organicidad a una obra cuyo hilo discursivo no es siempre fácil de seguir, pero cuya intencionalidad fundante resalta clarísima desde su mismo inicio: “rastrear la primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo [...]. Y si eres hijo eres heredero de sus divinos tesoros” (I, 3, 4).

Es justamente para alcanzar tan copiosa y vivificante herencia que Montoya nos hace recorrer el áspero desierto de la desnudez interior. Un simple repaso de las gracias contemplativas descritas en el Opúsculo IV nos puede hacer comprender que para llegar a tan dichoso fin está sobradamente justificado tan arduo combate preliminar.

### Últimas consideraciones

En el *Sílex del divino amor*, Antonio Ruiz de Montoya nos ha legado una obra que merece un lugar de honor en la historia de la espiritualidad de nuestro continente. Obra que refleja múltiples influjos de diversas corrientes espirituales de la España de su tiempo, siendo a la vez deudora del peculiar ámbito americano. Sin embargo, más allá de todos los influjos (detectados o no), no puede negarse que la síntesis resultante está estrechamente vinculada a los caminos interiores del propio autor. Por haber sido este un misionero eminente, la mística del *Sílex* es también, a su manera, un testigo más que abonado sobre la evangelización de nuestra América.

La presentación sintética que hemos ofrecido de la doctrina espiritual del *Sílex*, tomando la desnudez interior (como camino para

la divinización) a modo de clave interpretativa básica, nos ha permitido acceder a una comprensión más plena de sus contenidos esenciales.

Pero ya al final de estas líneas podríamos preguntarnos si el itinerario que Montoya nos ofrece, tal y como se halla en el *Sílex*, es realmente válido para todos. La respuesta no es sencilla por la variedad de factores que entran en juego.

En primer lugar, no puede dejarse de lado el hecho fundamental de que la obra fue escrita y pensada para Francisco del Castillo.

Además, resulta patente que la purificación de los desórdenes a nivel ascético ocupa en el *Sílex* un espacio considerablemente menor que las recomendaciones (repetidas incansablemente con mil variantes) en orden a abandonar toda imagen y todo asidero sensible en la vida de oración. Esto sería plenamente válido para Francisco del Castillo, ejercitado muchos años en la práctica de las virtudes y en la oración mental,<sup>78</sup> pero ¿podría serlo igualmente para todos?<sup>79</sup>

Indudablemente, la purificación a nivel ascético de los desórdenes interiores es un requisito ineludible para todo ascenso espiritual auténtico, y en este sentido la obra adquiriría mayor valor y utilidad para una persona que, como Francisco del Castillo, hubiese recorrido ya un serio camino de renuncia y oración meditativa.

No deja de ser significativo el hecho de que el *Sílex* haya sido juzgado merecedor de ver la luz de la imprenta en orden a brindar una ayuda "para los que tratan almas", es decir, a los que supuestamente tienen suficiente conocimiento y experiencia como para distinguir en él lo que más puede ayudar a cada caso particular. Esto nos indica, por una parte, que no sería una obra apropiada para cualquier persona, indistintamente, sin consideración de su grado de formación y aun de vida espiritual. Pero, a la vez, nos manifiesta que

78. "Años ha que caminas por puertas y zaguanes de discursos, en que tu imaginación con muy poco fruto te entretiene, sin dejarte entrar al palacio y casas reales, ni al retrete donde la Majestad suprema habita" (III, 129-130); "Ya me dijiste que ha treinta años que andas en busca de la primera Causa por sus efectos, en que has trabajado mucho y ganado poco. Ahora es tiempo ya de hallarla en sí, en donde con más claros ojos verás encerrados sus efectos" (III, 139).

79. Viene muy a propósito la autorizada reflexión del P. Rouillon: "Claro que la vehemente exhortación a dar el salto al abismo de Dios que recorre el *Sílex* está dirigida sólo a Francisco, en quien [el autor] ha adivinado los largos años de fidelidad y de purificación, de pruebas interiores y de dones con que Dios lo favorecía. Sería una lectura incorrecta del *Sílex* aplicar textualmente a otros casos lo que aquí afirma Ruiz de Montoya" (J. ROUILLON, Introducción, en *Sílex*, LIX).

hay en el *Sílex* elementos que trascienden la particularidad del camino interior de Montoya o de Francisco del Castillo, que tienen un alcance más universal, como ocurre con las obras de todos los grandes místicos. Por ejemplo, la incansable insistencia en orden a una profunda desnudez interior, más allá de las peculiaridades concretas que reviste en el *Sílex*, es una condición *sine qua non* en todo itinerario contemplativo auténtico.

Lo dicho nos confirma que los escritos de cualquier místico, por personales que puedan ser o parecer (y cabe preguntarse si hay algo más personal que la relación íntima con Dios que se alcanza en la vida de oración) siempre tienen un valor inmenso, que trasciende con creces su mérito literario, su alcance doctrinal, su mayor o menor sistematicidad, e incluso sus lagunas y omisiones. Esas obras son testigos (limitados e imperfectos, pero testigos al fin) de la acción amorosa y misteriosa de Dios en el corazón del hombre, y aunque no sirvieran más que para darnos cuenta del camino exclusivo por el que ese hombre ha sido conducido, siguen hablando a las generaciones siguientes.

Hablan de la perenne solicitud de un Amor absoluto y exigente por entablar un diálogo profundo con el ser humano, por inclinarse sobre su debilidad para estrecharlo en un abrazo misterioso y trascendente.

Hablan también de la inquietud del hombre por buscar a aquel que es la Fuente de su ser y quien da sentido a su vivir, de la lucha que debe emprender para remontarse sobre sí mismo en orden a entrar en una profunda comunión de amor con él.

El *Sílex* habla indudablemente tanto en un sentido como en el otro y, más allá de sus otros logros, ese mérito suyo será siempre indiscutible.

*Carlos Alberto González*

## LA “CUESTIÓN BÍBLICA” DESDE LEÓN XIII HASTA PÍO XI\*

### Introducción

El pontificado del papa León XIII, que se inicia en 1878, suele señalarse como la época del comienzo de la renovación de la ciencia bíblica en el ámbito de la Iglesia Católica. Pero al hablar de “renovación” se supone un estado anterior que es necesario describir para comprender en su debida magnitud lo que significó el impulso dado a los estudios bíblicos durante ese pontificado.

La época de san Pío X fue, de una manera muy diversa a la de su predecesor, un tiempo de lucha y prevenciones contra algunos errores, sobre todo en el terreno bíblico. Esto significó un ralentamiento –si no un freno– en la marcha de lo que había comenzado en manera tan promisoriosa en los días de León XIII.

El pontificado de Benedicto XV, aunque en algunos aspectos continuó con la política de restricciones en el ámbito de la investigación bíblica, se caracterizó principalmente por la promoción de la lectura de la Sagrada Escritura.

Bajo Pío XI, sin embargo, se volvió a una época de restricciones. El verdadero cambio se dio en una época que queda fuera de los márgenes concedidos a esta exposición y que se cierran en 1939. En 1943, durante el pontificado de Pío XII, se publicó la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, que representó el verdadero y definitivo cambio en los estudios bíblicos en la Iglesia Católica. La culminación llegará más tarde con la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Los subsiguientes documentos de la Pontificia Comisión Bíblica no harán más que seguir avanzando por la senda abierta por Pío XII y el Concilio.

En esta exposición se dedicará una primera parte a mostrar una panorámica de la situación bíblica dentro de la Iglesia en la época anterior a 1878, año del comienzo del pontificado de León XIII. Una segunda parte estará dedicada a mostrar cuáles fueron los grandes cambios que se produjeron en tiempos de León XIII y que son considerados justamente como el comienzo de la renovación de los es-

\* Ponencia presentada en la VI Jornada de Historia de la Iglesia, organizada por la Facultad de Teología de la UCA (11 y 12 de septiembre de 2000).

tudios bíblicos. La tercera parte se ocupará de la lucha contra los errores durante el pontificado de san Pío X, y las consecuencias que esta tuvo sobre el desarrollo de los estudios bíblicos. La cuarta parte tratará del pontificado de Benedicto XV, para finalizar con la quinta parte dedicada a Pío XI.

De esta forma, se tratará de contribuir a trazar un panorama del desarrollo de los estudios bíblicos y la promoción de la lectura de la Sagrada Escritura en la Iglesia Católica en el período del que se ocupa este Encuentro.

### **Primera parte: Los antecedentes (siglos XVI – XIX)**

#### *La investigación*

Ya es suficientemente conocido el cambio que se produjo en la cultura europea a partir de los finales del siglo XVII. De una manera sumaria, se podría decir que el racionalismo produjo una situación de optimismo con relación al poder de la razón humana y a la afirmación de la autonomía del hombre. Esto se veía fortalecido por los aportes que traía la ciencia con los nuevos descubrimientos y la arqueología con sus hallazgos. La consecuencia fue una fuerte reacción contra lo que se consideraba el “dogmatismo” de los siglos anteriores y una convicción de que se podía prescindir de la fe.

El interés y el gusto por el estudio de las antiguas obras literarias contenidas en los viejos códices encontraron en ese momento un nuevo campo de investigación al hallarse y descifrarse la literatura de los pueblos con los que Israel había estado en contacto en el momento de su gestación. Esto produjo también un marcado interés por la historia.

Como se hizo con otras obras literarias, también se sometió a la Biblia a un cuidadoso análisis en comparación con otras obras provenientes de la antigüedad. Con criterios racionalistas, se consideró el texto bíblico como un libro más entre tantos, desconociendo y rechazando los conceptos de revelación y de inspiración. Se inició una forma de estudiar los textos bíblicos que dejaba de lado los presupuestos dogmáticos.

La actitud de rechazo de la revelación se veía fortalecida al encontrar semejanzas entre la forma y el contenido de los relatos bíblicos con lo que se encontraba en otras literaturas de la antigüedad, como sucedía, por ejemplo, con las cosmogonías de la Mesopota-

mia. Por otra parte, muchas afirmaciones de la Biblia resultaban incompatibles con lo que mostraban los nuevos descubrimientos científicos, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la historia.

Este fue el momento en que comenzó a gestarse el método histórico-crítico que, una vez que se aplicó a toda la literatura de la antigüedad, se extendió también a los libros de la Sagrada Escritura.

Dos factores principalmente intervinieron para que durante los siglos XVIII y XIX se perfilaran las diferentes actitudes con respecto a la investigación en el terreno bíblico que dominaron en ese período y continuaron ejerciendo su influencia hasta el presente. El primero fue el de la dialéctica entre Biblia y Magisterio que planteó la Reforma. En este caso, se produjo una actitud de opción por la Biblia con rechazo del Magisterio en el ámbito protestante, con la reacción opuesta de obediencia al Magisterio y restricción de la lectura de la Biblia en la Iglesia Católica.

El segundo factor fue el del racionalismo, que a partir de Hobbes y Spinoza sometió la Biblia a un análisis crítico prescindente de la fe, y de esta forma negaba muchos de los principios fundamentales de la religión cristiana. Los más destacados investigadores, entre ellos algunos protestantes, así como también los que no se integraban dentro de ninguna denominación religiosa, se caracterizaron por adoptar las posiciones más radicalizadas en la oposición a la enseñanza tradicional sobre el origen del texto bíblico, a su valor singular dentro de la literatura de la antigüedad, y a las enseñanzas que se contienen en la Biblia (Dios, Jesucristo, la Iglesia, etc.).

De ahí que en la Iglesia Católica y en algunos grupos protestantes la posición fue marcadamente opuesta a la crítica. Se trataba de una actitud fuertemente conservadora y combativa contra toda la investigación científica y los que la practicaban, sin tener en cuenta todavía la diferencia que existía entre el método de investigación y los presupuestos racionalistas de sus promotores.

El sacerdote católico Richard Simon,<sup>1</sup> perteneciente a la congregación de los oratorianos, comprendió que el análisis crítico de la Biblia podía realizarse independientemente de los presupuestos racionalistas que lo habían originado. En 1678 publicó una obra en

1. J. LE BRUN, "Simon (Richard)", en: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (L. Pirot; A. Robert; J. Briand; É. Cothenet, Paris, Letouzey), 1996, t. XII, 1353-1383. LOUIS COGNET, "La vida de la Iglesia en Francia", en: *Manual de Historia de la Iglesia* (Hubert Jedin, dir.), Barcelona, Herder, 1978, t. VI, 172-173.

tres tomos, titulada *Histoire critique du Vieux Testament*. En ella presentó un análisis histórico y literario de la Sagrada Escritura. Llegó a la conclusión de que los libros atribuidos a Moisés no podían tener a este como autor y que los demás libros históricos del Antiguo Testamento eran el fruto de compilaciones llevadas a cabo mucho tiempo después de los acontecimientos narrados. Lamentablemente, debió enfrentarse con quienes consideraban que esta forma de estudiar los libros sagrados contradecía la fe de la Iglesia. Su principal opositor fue J.-B. Bossuet, que, sin haber leído el libro, lo atacó despiadadamente hasta conseguir la confiscación y destrucción de todos los ejemplares de la obra. Tras este penoso incidente, R. Simon fue expulsado de su congregación. Cuando fue reimpressa en 1682, la *Histoire critique du Vieux Testament* fue colocada en el *Index librorum prohibitorum* (1/12/1682). La misma suerte corrieron más tarde la *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, la *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (22/9/1693) y su traducción del Nuevo Testamento (19/7/1703). En estas obras negaba que el Evangelio hebreo de Mateo fuera idéntico al texto griego que se conserva en el Nuevo Testamento y que el autor de la Carta a los hebreos fuera san Pablo.

Antes de terminar esta referencia a Richard Simon, es necesario indicar que también en otro aspecto debe ser calificado como un precursor: propuso que escrituristas católicos, colaborando con protestantes, revisaran el *Textus Receptus* del Nuevo Testamento que en 1624 había sido establecido por los editores Elzevier.

Con las medidas tomadas contra R. Simon parecía quedar bloqueado por el momento todo intento de utilización del método histórico-crítico para estudiar las Sagradas Escrituras. Sin embargo, algunos años después, en 1753, Jean Astruc publicó en forma anónima el fruto de sus investigaciones sobre el Génesis<sup>2</sup> poniendo las bases de lo que más tarde sería la teoría documentaria del Pentateuco.

En el siglo XIX se dieron los avances más notables en la crítica en los ambientes liberales. Los teólogos e investigadores de la Biblia de la Universidad de Tubinga (F. C. Baur; D. Strauss; B. Bauer), sobre quienes pesaba fuertemente la influencia de la filosofía de Hegel y la interpretación racionalista de la Biblia efectuada por F. Schleiermacher, tuvieron un papel destacado. El principal centro de interés

2. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruselas, 1753.

de sus investigaciones fue la reconstrucción de los orígenes del cristianismo. El siglo XIX fue también el siglo de la investigación racionalista sobre la vida de Jesús.<sup>3</sup> Produjeron un fuerte impacto *La Vida de Jesús* de D. F. Strauss (1835), y las obras de Ernesto Renán *La Vie de Jésus* (1863) y *Histoire des origines du Christianisme* (1879), elaboradas desde una exégesis profundamente condicionada por la filosofía de orden racionalista. El extremo en las posiciones críticas fue alcanzado por Bruno Bauer, que en su libro *Kritik der Evangelien* (1850-1851) llegó a negar la existencia de Jesús. La presentación de la "Teoría de las dos fuentes", que se dio a conocer en Alemania en 1838,<sup>4</sup> constituyó un avance de suma importancia en la investigación de los orígenes de los Evangelios.

### *Las traducciones y los comentarios de la Biblia*

La época inmediatamente posterior al Concilio de Trento, por el influjo del humanismo y las polémicas con la Reforma, constituyó una ocasión de que dentro del ámbito de la Iglesia Católica, y en muchos lugares, se manifestara un marcado interés en los estudios bíblicos. Pero por las limitaciones existentes, en la Iglesia Católica estos estudios se limitaron, por lo general, a la crítica textual. Fue la época de la edición de textos originales, de la comparación de los distintos textos y de las Biblias políglotas.

En este período se encuentran posiciones a veces contradictorias dentro de la misma Iglesia Católica. El Santo Oficio, y luego la Congregación del Índice, intentaron imponer un control muy estricto a través de los tribunales de la Inquisición. Pero por otra parte se ve que los obispos locales hicieron todos los esfuerzos que estaban a su alcance para mantener su autoridad dentro de su propio territorio. También hubo diversas políticas que se enfrentaron: el Santo Oficio manifestaba un marcado interés en la centralización del control sobre las publicaciones, mientras que la Congregación del Índice prefería delegar su autoridad en los censores de las diferentes diócesis. Esto explica que en algunos lugares haya sido reducida o nula la publicación y la lectura de la Biblia en lengua vulgar, mientras que en otras partes se multiplicaron las ediciones.

3. Se encuentra la historia y la crítica a esta investigación en: A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Valencia, Edicep, 1990 (original de 1906).

4. CH. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte, kritische und philosophisch bearbeitet*, Leipzig, 1838; CH. G. WILKE, *Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evv.*, Dresden-Leipzig, 1838.

Las ediciones de la Biblia en las lenguas originales, las antiguas versiones y las políglotas fueron, en cambio, muy numerosas. Por mandato del mismo Concilio de Trento se hizo una edición de LXX según el Códice Vaticano y se comenzó a revisar la Vulgata. Arias Montano trabajó, por mandato de Felipe II, en la edición de la "Políglota de Amberes", llamada también "Políglota Regia", que apareció entre los años 1569-1573; entre los años 1629 y 1645 se publicó la "Políglota de París", obra de Guy Michel Le Jay, y poco después (1654-1657) la "Políglota de Londres". El editor Robert Etienne publicó en Francia varias ediciones del Nuevo Testamento griego elaborado por Erasmo;<sup>5</sup> en Holanda, los hermanos Buenaventura y Abraham Elzevier publicaron, entre 1624 y 1678, varias ediciones del texto griego del Nuevo Testamento, que se conoce como *Textus Receptus*;<sup>6</sup> y la edición de la Vulgata publicada en Bélgica fue la más difundida hasta el Concilio de Trento.

También en esa misma época se editaron algunos comentarios notables de la Sagrada Escritura, como son los del jesuita español Juan de Maldonado y los de Cornelio a Lápide. Por supuesto, estas obras se publicaban en latín, de modo que su difusión se limitaba a cierto sector del público.<sup>7</sup>

Las traducciones a la lengua vulgar se produjeron principalmente fuera del campo católico. En el caso particular de las versiones españolas, los judíos expulsados de España publicaron en Ferrara (Italia), en el año 1553, dos ediciones de la Biblia en castellano, una dirigida a judíos y otra a cristianos. En el campo protestante se conocen las traducciones hechas en el siglo XVI por católicos que abrazaron la Reforma: Juan de Valdés, Juan Pérez de Pineda y Casiodoro de Reina. En 1602, se editó en Amsterdam la versión castellana de la Biblia que apareció con el nombre del reformador español Cipriano de Valera, pero que en realidad es una revisión de la traducción hecha en 1569 por Casiodoro de Reina. Es la Biblia que más se ha difundido entre el público de lengua española, ya que —en sucesivas revisiones— las Sociedades Bíblicas la siguen reeditando hasta el día de hoy.<sup>8</sup>

5. En la cuarta edición (1551) se introdujo la división en versículos.

6. La edición de 1633 llevaba la inscripción: "*Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum*".

7. HUBERT JEDIN, "El auge de la teología positiva", en: *Manual de Historia de la Iglesia* (Hubert Jedin, dir.), Barcelona, Herder, 1972, t. V, 744-746.

8. B. HEURTEBIZE, "Cassiodore de Reyna", en: *Dictionnaire de la Bible* (F. Vigoureux), Paris, Letouzey, 1912, t. II/1, 340.

En el terreno de las traducciones del texto sagrado, así como también en la práctica de la lectura de la Biblia por parte de los fieles, en la Iglesia Católica hubo un proceso cada vez más restrictivo a partir del Concilio de Trento, debido a que en la lucha entre el Santo Oficio y los obispos locales terminó imponiéndose la autoridad romana. Mientras que en la época patristica<sup>9</sup> y en el medioevo se fomentaron las traducciones y se alentó la lectura privada de la Escritura, las propuestas de la Reforma y de otros movimientos provocaron medidas de protección por parte de la jerarquía eclesiástica en el sentido de un severo control que en muchas ocasiones degeneró en una prohibición. Hubo excepciones, debidas a las razones ya explicadas. Se debe señalar la traducción al alemán realizada en el siglo XVII por Gaspar Ulenberg y Heinrich Francken-Sierstorff, que conoció muchas ediciones hasta el siglo XVIII. La traducción al francés, en cambio, elaborada por Jacques Lefèvre d'Étaples fue puesta en el *Index*, recibiendo su aprobación sólo después de una posterior revisión.

### *La lectura de la Biblia en lengua vulgar*

El Concilio de Trento declaró la traducción latina llamada "Vulgata" como única auténtica (D(H) 1506).<sup>10</sup> A partir de allí, la lectura de la Sagrada Escritura en lengua vulgar fue limitada severamente por las "Reglas Tridentinas" acerca de los libros prohibidos (24/3/1564).<sup>11</sup> La inquisición española aplicó estas reglas en el senti-

9. Se puede encontrar un florilegio de textos patristicos y medievales en: RUBÉN BOADA, "I - La lectura de la Biblia y los Santos Padres"; "II - La lectura de la Biblia en la Edad Media", en: *Comentario a la Constitución "Dei Verbum"* sobre la divina revelación (Luis Alonso Schökel, dir.), Madrid, BAC, 1969, 766-772.

10. D(H): H. DENZINGER; P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1999.

11. "Las traducciones de los libros del Antiguo Testamento podrán ser concedidas sólo a hombres doctos y píos, a juicio del obispo, con tal que tales traducciones sean usadas como explicación de la edición Vulgata para comprender la Sagrada Escritura, y no, en cambio, como un texto autosuficiente en sí mismo. Las traducciones del Nuevo Testamento hechas por autores de la primera clase (scl. los autores citados por sus nombres, cuyas obras han sido prohibidas) de este índice no sean concedidas a nadie, porque, de su lectura, se suele derivar a los lectores muy poco provecho y sí muchísimo peligro [...]. Puesto que es manifiesto por experiencia que, si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar en cualquier parte sin discernimiento, resulta de ello más perjuicio que ventaja, sobre tal problema corresponde al juicio del obispo o del inquisidor poder conceder, con el consejo del párroco o del confesor, la lectura de la Biblia traducida en lengua vulgar por autores católicos a aquellos de los cuales han constatado que pueden sacar de tal lectura no un perjuicio sino un crecimiento de la fe y de la piedad" (*Regulae* III-IV; D(H) 1853-1854).

do de una total prohibición de leer la Biblia en lengua vulgar.<sup>12</sup> Los teólogos españoles que intentaban promover la lectura privada de la Escritura tuvieron muchas dificultades. En este sentido, se puede recordar al fraile agustino Luis de León, condenado a la cárcel por la Inquisición (1572-1577), por haber publicado un comentario al Cantar de los Cantares en castellano, en el que deslizaba algunas críticas a la traducción Vulgata.<sup>13</sup>

Se debe destacar en este momento la influencia que tuvo Melchor Cano con su libro *De Locis Theologicis* (1563), en el que negaba que se debiera recurrir a los textos hebreos y griegos, ya que habían sido falseados por judíos y griegos. La única autoridad era la Vulgata (caps. 12-14). A partir de esto, se privilegió la versión latina por encima de los textos originales.

Los jansenistas se caracterizaron, entre otras cosas, por su interés en poner la Sagrada Escritura en manos de los fieles. Acusaban a los jesuitas de promover una piedad poco bíblica<sup>14</sup> que ellos intentaban contrarrestar difundiendo la lectura de la palabra de Dios. En 1667 publicaron un Nuevo Testamento en francés (*Le Nouveau Testament de nostre seigneur Jésus-Christ, traduit en françois selon l'edition vulgate avec les différences du grec*). Esta edición, aunque era correcta, no pudo evitar ser colocada en el *Index Librorum Prohibitorum* (20/4/1668). Pocos años más tarde, hicieron una traducción de toda la Biblia, también desde la Vulgata.

*Le Nouveau Testament en françois avec des réflexions morales sur chaque verset* (1693/1699), del jansenista Pasquier Quesnel, fue puesto en el *Index* por el papa Clemente XI (13/7/1708). El 8 de septiembre del año 1713, el mismo Papa condenó 101 proposiciones contenidas en ese libro, siete de las cuales se refieren a la lectura de la Sagrada Escritura.<sup>15</sup> Las 101 proposiciones son rechazadas con una censura que incluye desde la herejía hasta *piis auribus offensivae* y

12. *Index* inquisitorial de Fernando de Valdez (1559): ANTONIO MESTRE SANCHEZ, "Religión y cultura en el siglo XVIII", en: *Historia de la Iglesia en España* (R. García Villoslada, dir.), Madrid, BAC, 1979, t. IV, 667.

13. R. MARTÍNEZ Y VIGIL, "Louis de León", en: *Dictionnaire de la Bible* (F. Vigouroux), Paris, Letouzey, 1912, t. IV/1, 371-372.

14. L. J. ROGIER, "La ilustración y la revolución", en: *Nueva Historia de la Iglesia* (L. J. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles, dirs.), Madrid, Cristiandad, 1977; t. IV, 106.

15. "79. Útil y necesario es en todo tiempo, en todo lugar y a todo género de personas estudiar y conocer el espíritu, la piedad y los misterios de la Sagrada Escritura (1 Cor 14, 5).

*male sonantes*. Esta amplitud no permite valorar con precisión el nivel de gravedad de cada una de las afirmaciones de Quesnel sobre la lectura de la Escritura. Más difícil aun es apreciar el verdadero sentido de estas afirmaciones dentro del contexto jansenista. Pero para el asunto que se está tratando es una ilustración suficiente del espíritu que reinaba en el siglo XVIII en el ámbito de la Iglesia Católica con relación a la lectura y al estudio de las Sagradas Escrituras.

Un cambio en esta actitud se manifestó en un decreto de la Congregación de la Inquisición en tiempos del papa Benedicto XIV (13/6/1757),<sup>16</sup> permitiendo la lectura de la Sagrada Escritura en lengua vulgar siempre que fuera en versiones aprobadas por la Santa Sede y la edición estuviera provista de notas extraídas de los santos Padres o de escrituristas católicos.

Esta permisión fue ocasión de la producción de una cantidad de versiones de la Biblia en lengua vulgar. En España, la Inquisición publicó este decreto en 1783,<sup>17</sup> veinticinco años más tarde, y a partir de allí aparecieron varias traducciones. Merece especial mención, en primer lugar, la del padre escolapio Felipe Scio de San Miguel, publicada en diez tomos por encargo del rey Carlos III entre los años 1790 y 1793. La traducción fue hecha desde la Vulgata y fue editada con el texto latino y el castellano. A finales del siglo XVIII, el jesuita José Miguel Petisco hizo una traducción desde la Vulgata, pero no

80. La lectura de la sagrada Escritura es para todos (Hech 8, 28).

81. La oscuridad santa de la palabra de Dios no es para los laicos razón de dispensarse de su lectura (Hech 8, 31).

82. El día del Señor debe ser santificado por los cristianos con piadosas lecturas y, sobre todo, de las Sagradas Escrituras. Es cosa dañosa querer retraer a los cristianos de esta lectura (Hech 15, 21).

83. Es ilusión querer persuadirse de que el conocimiento de los misterios de la religión no debe comunicarse a las mujeres por la lectura de los libros sagrados. El abuso de las Escrituras se ha originado y las herejías han nacido no de la simplicidad de las mujeres, sino de la ciencia soberbia de los hombres (Jn 4, 26).

84. Arrebatarse de las manos de los cristianos el Nuevo Testamento o tenérselo cerrado, quitándoles el modo de entenderlo, es cerrarles la boca de Cristo (Mt 5, 2).

85. Prohibir a los cristianos la lectura de la Sagrada Escritura, particularmente del Evangelio, es prohibir el uso de la luz a los hijos y hacer que sufran una especie de excomunión (Lc 11, 33)" (D(H) 2479-2485).

16. E. AMMAN, s. v. "Versions de la Bible", en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, 2739.

17. F. PLAINE, s.v. "Espagnoles (Versions) de la Bible", en: *Dictionnaire de la Bible* (F. G. Vigouroux), Paris, Letzey, 1912, t. II/2, 1956.

llegó a publicarse. Entre los años 1823 y 1825, fue editada en nueve tomos, por encargo del rey Fernando VII, y apareció como obra de Félix Torres Amat.

Un dato interesante es que en ese mismo tiempo se imprimió la primera Biblia en castellano en América. Fue la traducción realizada por Mariano Galván Rivera, impresa en México en 25 tomos entre los años 1831 y 1833. Es un caso curioso, porque la traducción no se hizo desde la Vulgata sino del francés. Se tomó la traducción de la Biblia con comentarios de Luis de Carrières, con el agregado de las disertaciones de François de Vence, conocida como "Biblia de Avignon" o "Biblia del Abad de Vence" (1767-1773).<sup>18</sup>

Continuaban, sin embargo, las medidas restrictivas ante quienes impulsaban la lectura irrestricta de la Biblia. El papa Pío VI (28/8/1794) condenó 85 proposiciones del Sínodo de Pistoya, y entre ellas se incluía una referente a la lectura de la Biblia (prop. 67), que afirmaba que " 'sólo la verdadera imposibilidad' excusa de la lectura de las Sagradas Escrituras y de que por sí mismo se delata el oscurecimiento que del descuido de este precepto ha caído sobre las verdades primarias de la religión" (D(H) 2667).

En las Iglesias protestantes, principalmente en las misioneras, durante el siglo XVIII se realizaron esfuerzos por traducir la Biblia a diferentes idiomas y distribuirla a bajos costos. Estos esfuerzos culminaron en 1804, cuando se formó la "Sociedad Bíblica Inglesa y Extranjera", que muy pronto se difundió por todo el mundo de habla inglesa y más tarde a otros países. El 8 de mayo de 1816 se formó la Sociedad Bíblica Americana.

Cuando en 1813 la Sociedad Bíblica fue fundada en San Petersburgo (Rusia), el arzobispo de Mohilew participó en ella y la recomendó a sus fieles. Pero denunciado a la Santa Sede, recibió una carta del papa Pío VII (3/9/1816) en la que era reprendido y desautorizado.<sup>19</sup> El papa Gregorio XVI confirmó esta manera de pensar y de

18. O. CARRASQUEROS MARTÍNEZ, "Las versiones castellanas de la Biblia", *Rev. Bib.* 53 (1991) 58-59.

19. "Deberías [...] haber tenido ante los ojos [...] que 'si la sagrada Biblia se permite corrientemente y en lengua vulgar y sin discernimiento, de ello ha de resultar más daño que utilidad'. Ahora bien, la Iglesia romana que admite sola la edición Vulgata, por prescripción bien notoria del Concilio de Trento, rechaza las versiones de las otras lenguas y sólo permite aquellas que se publican con anotaciones oportunamente tomadas de los escritos de los Padres y doctores católicos, a fin de que tan gran tesoro no esté abierto a las corruptelas de las novedades y para que la Iglesia, difundida por todo el orbe, sea un solo labio y de las mismas palabras (Gn 11, 1). A

actuar en su Encíclica *Inter praecipuas machinationes* (8/5/1844).<sup>20</sup> Dos años más tarde, el papa Pío IX lo reafirmó en su Encíclica *Qui pluribus* (9/11/1846).<sup>21</sup>

### *Biblia y teología*

En el período patrístico, la teología era simplemente el comentario a las Sagradas Escrituras. Con la escolástica, la Escritura y la teología comenzaron a recorrer caminos diferentes. La teología ya

la verdad, como en el lenguaje vernáculo advertimos frecuentísimas vicisitudes, variedades y cambios, no hay duda de que con la inmoderada licencia de las versiones bíblicas se destruiría aquella inmutabilidad que dice con los testimonios divinos, y la misma fe vacilaría, sobre todo cuando alguna vez se conoce la verdad de un dogma por razón de una sola sílaba. Por eso, los herejes tuvieron por costumbre llevar sus malvadas y oscurísimas maquinaciones a ese campo, para meter violentamente por insidias cada uno sus errores, envueltos en el aparato más santo de la divina palabra, editando biblias vernáculas (de cuya maravillosa variedad y discrepancia, sin embargo, ellos mismos se acusan y se arañan). 'Porque no han nacido las herejías', decía san Agustín, 'sino porque las Escrituras buenas son entendidas mal, y lo que en ellas mal se entiende, se afirma también temeraria y audazmente' (*In Io tract. XVIII, 1*; PL XXXV, 1536). Ahora bien, si nos dolemos que hombres muy conspicuos por su piedad y sabiduría han fallado no raras veces en la interpretación de las Escrituras, ¿qué no es de temer si estas son entregadas para ser libremente leídas, trasladadas a cualquier lengua vulgar, en manos del vulgo ignorante, que las más de las veces no juzga por discernimiento alguno, sino llevado de cierta temeridad?..." (D(H) 2710-2711).

20. "Y no ignoráis, finalmente, cuánta diligencia y sabiduría son menester para trasladar fielmente a otra lengua las palabras del Señor, de suerte que nada por ello resulta más fácil que el que en esas versiones, multiplicadas por medio de las sociedades bíblicas, se mezclen gravísimos errores por inadvertencia o mala fe de tantos intérpretes; errores, por cierto, que la misma multitud y variedad de aquellas versiones oculta durante largo tiempo para perdición de muchos. Poco o nada, en absoluto, sin embargo, les importa a tales sociedades bíblicas que los hombres que han de leer aquellas Biblias interpretadas en lengua vulgar caigan en estos o aquellos errores, con tal de que poco a poco se acostumbren a reivindicar para sí mismos el libre juicio sobre el sentidos de las Escrituras, a despreciar las tradiciones divinas que, tomadas de la doctrina de los Padres, son guardadas en la Iglesia Católica y a repudiar en fin el Magisterio mismo de la Iglesia" (D(H) 2771).

21. "Es lo que quieren las astutísimas sociedades bíblicas que renovando el antiguo arte de los herejes no dejan de distribuir gratuitamente y de imponer en grandísimo número de copias, los libros de las divinas Escrituras, traducidos en todas las lenguas vulgares, contra las reglas de la santísima Iglesia y, a menudo maliciosamente interpretados, a toda clase de hombres, incluso a los menos cultivados, para que todos, rechazando la divina tradición, la doctrina de los Padres y la autoridad de la Iglesia Católica, interpreten según su juicio las palabras del Señor, cambiando su sentido, y resbalan así hacia los máximos errores. Gregorio XVI [...] reprobó tales sociedades, y Nos queremos condenarlas igualmente" (D(H) 2784).

no era el comentario o la *lectio* del texto sagrado. Este era considerado como en un depósito de donde se sacaban los *dicta probantia*, con los que se justificaban los dogmas, se resolvían las *quaestiones disputatae* o se argüía en la apologética.

La orientación apologética y marcadamente tradicionalista de la ciencia bíblica católica se señaló con nuevo énfasis desde que la ciencia bíblica protestante quedó dominada por el racionalismo. Pareció entonces que era doblemente necesario limitarse a una postura de defensa frente a ese racionalismo, y no dejarse influir por sus métodos ni resultados.<sup>22</sup>

La crítica bíblica era mirada con sospechas o decididamente rechazada, en razón de su origen ligado al racionalismo. Por ese motivo, los teólogos, en el cumplimiento de su tarea, consideraban como seguro aquello que provenía del Magisterio, recurriendo a la Biblia para extraer las frases probatorias, pero sin mayor preocupación por la crítica. De más está decir que la neoescolástica recibió como herencia este modelo de teología y lo perpetuó a través de los manuales que llegaron hasta el Vaticano II.

Esta actitud tuvo como consecuencia el empobrecimiento en la formación bíblica del clero. Refiriéndose a la situación en Francia, un autor dice que:

La Sagrada Escritura sólo se “estudia” desde el punto de vista de su empleo en la predicación. Se ignora todo el trabajo crítico que por entonces se está realizando y se lucha contra las objeciones de Voltaire y los enciclopedistas. El sulpiciano Boyer, una de las lumbreras de la Iglesia en Francia, todavía en 1810 se entretiene discutiendo sobre la capacidad del arca de Noé y encuentra una prueba del diluvio universal en el hecho de que es frecuente hallar hundidos y mezclados en las capas profundas del terreno vestigios de vegetales y animales antiguos. Frayssinous parece un hombre audaz cuando en 1825 admite que los “días” de la comogonía bíblica podrían muy bien ser períodos de tiempo.<sup>23</sup>

22. A. WIKENHAUSER; J. SCHMID, *Introducción al Nuevo Testamento. Edición totalmente renovada*, Barcelona, Herder, 1978, 32.

23. G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, “La restauración”, en: L. J. ROGIER; R. AUBERT; M. D. KNOWLES (dirs.), *ob. cit.*, t. IV, 382.

Las repercusiones en la liturgia y en la catequesis eran previsibles: las lecturas bíblicas en la liturgia de la misa se hacían en latín y la predicación –por lo general– no tenía ninguna relación con ellas. En el catecismo, los niños aprendían las preguntas y respuestas referentes a lo dogmático, y no tenían ningún acceso al texto sagrado.

Para completar este panorama es necesario añadir que en el *Syllabus* del papa Pío IX, en el que se reprobaban 80 proposiciones erróneas difundidas en ese tiempo, sólo se alude a la Sagrada Escritura cuando se rechazan las tesis de los racionalistas que confunden los escritos bíblicos con fábulas y mitos (D(H) 2907).

El Concilio Vaticano I, teniendo en vista a los racionalistas, reiteró la doctrina tridentina sobre la inspiración de las Sagradas Escrituras (D(H) 3006 y 3029).

### **Segunda parte: El pontificado de León XIII (1878 – 1903)**

De lo expuesto en la primera parte, se ve que en el comienzo del pontificado de León XIII se veía fuera de la Iglesia Católica un gran desarrollo en el ámbito de la interpretación de los textos bíblicos, lamentablemente dominado en su mayor parte por el pensamiento racionalista combativo contra la misma Iglesia. En otro campo, tanto entre los protestantes como entre los jansenistas, se promovía la lectura y el conocimiento de la Sagrada Escritura. Ante este doble fenómeno, la Iglesia católica optó por proteger a los fieles de los peligros a los que podían quedar expuestos, y la política fue la de bloquear tanto la lectura como el estudio y la investigación. Los pocos católicos que se habían aventurado a promover un estudio del texto bíblico con los nuevos métodos, así como los que habían intentado acercar a los fieles a la lectura de la Biblia, habían sido rápidamente censurados. Pero la presión del ambiente no podía dejar indiferente a la Iglesia.

Desde el comienzo de su pontificado, León XIII (20/2/1878) se propuso restablecer la influencia de la Iglesia en la vida intelectual del mundo contemporáneo, promover especialmente en el clero la alta cultura y renovar las ciencias eclesásticas.<sup>24</sup> Los nuevos aires que comenzaron a soplar ofrecieron la ocasión para que dentro de

24. JEAN LEVIE (citando a E. Hocedez), *La Bible. Parole Humaine et Message de Dieu*, Paris/Louvain, Desclée de Brouwer, 1958, 46.

la Iglesia se produjera el esperado reavivamiento en lo que se refiere al estudio y difusión de las Sagradas Escrituras.

En algunos casos, este reavivamiento se produjo bajo un signo marcadamente conservador, como es el caso de F. G. Vigoroux, que editó el *Manuel Biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires* (1879-1890) e, inmediatamente después, entre 1895 y 1912, el *Dictionnaire de la Bible* en cinco tomos. En estas dos obras combatió decididamente el método crítico. Simultáneamente encaró una tarea monumental con su edición de *La Sainte Bible Polyglotte*, en ocho tomos (Paris, 1898-1909). El *Cursus Scripturae Sacrae*, obra de tres alemanes: Cornely, Knabenbauer y von Hummelauer, es un comentario a toda la Biblia que comenzó a publicarse a partir de 1886, y que también mantenía posiciones conservadoras.

Pero algunos comprendieron que en los nuevos métodos se encontraban elementos verdaderamente valiosos que podían ayudar a una mejor comprensión de los textos sagrados y encararon una renovación recurriendo a algunos elementos de estos métodos con actitudes que a otros investigadores más conservadores parecían sumamente peligrosas.

El problema principal consistía en que, en la mayoría de los casos, esos elementos se encontraban ligados con principios filosóficos y teológicos inaceptables. Julius Wellhausen había presentado la hipótesis de la composición del Pentateuco, en la que amalgamaba la hipótesis de los documentos con una crítica de la evolución de la religión de Israel basada en la filosofía de Hegel.<sup>25</sup> Al mismo tiempo, Herman Gunkel se había dedicado al estudio de las formas literarias del Antiguo Testamento (los géneros literarios) y había equiparado las narraciones bíblicas con otras surgidas del paganismo, carentes de valor histórico.

Algunos fueron muy moderados, como el R. P. Lagrange, op, al cual más adelante se le dedicará un apartado, y el P. von Hummelauer, que tenía a su cargo el Antiguo Testamento en el *Cursus Scripturae Sacrae* mencionado más arriba. Progresivamente fue abandonando algunas posiciones que él ya consideraba insostenibles, al mismo tiempo que integraba algunos aportes del método histórico-crítico y utilizaba el criterio de los "géneros literarios" para interpretar los primeros capítulos del Génesis. Con este mismo signo de moderación

25. Las obras más representativas de J. Wellhausen son *Die Composition de Hexateuchs* (1876/77) y *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883).

comenzó a aparecer en Alemania la Colección *Biblische Studien* (1895) y, más tarde, la revista *Biblische Zeitschrift*" (1903).

Los autores católicos que tenían una actitud receptiva ante los aportes de estas investigaciones se encontraban con problemas. Dispuestos a aceptar los resultados del análisis histórico-crítico aplicado a las Sagradas Escrituras, trataban de hallar una solución a las contradicciones entre las conclusiones a las que se llegaba aplicando este método y lo que se hallaba escrito en un texto que por fidelidad a la Iglesia querían respetar. En el protestantismo se habían elaborado algunas teorías para dar una respuesta a este problema. En Inglaterra, por ejemplo, Hugh Farmer recurrió a la teoría de la "acomodación", según la cual Jesús se había acomodado a las falsas creencias de la gente de su tiempo.<sup>26</sup> De la misma forma se hicieron públicas dentro del catolicismo algunas opiniones favorables a una limitación de la verdad que se contiene en la Biblia: A. Rohling y monseñor M. D'Hulst intentaron restringir la verdad sólo a las cuestiones de dogma y moral.<sup>27</sup> Tomando como punto de referencia la definición dogmática de la infalibilidad del Magisterio,<sup>28</sup> sólo aceptaban como inspiradas, y por lo tanto garantizadas por la verdad de la Biblia, las afirmaciones que se refieren al dogma y a la moral. El cardenal J. H. Newman excluía de la garantía de veracidad las cosas sin importancia, como dichas de paso (*obiter dicta*).<sup>29</sup>

### *La Encíclica Providentissimus Deus*

Dentro del contexto que ofrecía el catolicismo, que defendía los principios de la fe al mismo tiempo que quería entrar en diálogo con la ciencia de su tiempo e intentaba asumir los aportes que ella podía ofrecer para interpretar los textos sagrados, el papa León XIII publi-

26. J. C. O'NEILL, s. v. "Biblical Criticism", en: *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, t. I, 727.

27. AUGUSTO ROHLING, *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freiere Forschung* (1872), citado por A. M. ARTOLA, "La inspiración bíblica", en: *Biblia y Palabra de Dios* (A. M. Artola ; J. M. Sánchez Caro, dirs.), Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992, 225. El artículo de monseñor M. D'Hulst apareció en *Le Correspondant* de enero de 1893: "La question Biblique".

28. "...ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit..." (D(H) 3074).

29. J. H. NEWMAN, "On the Inspiration of Scripture", en: *The Nineteenth Century Review* 84 (1884) 185-199 (citado por A. M. ARTOLA, ob. cit., 226).

có la Encíclica *Providentissimus Deus* (18/11/1893),<sup>30</sup> en la que aparecen claramente dos líneas: por una parte, animar y promover un estudio actualizado de las Sagradas Escrituras, y por otra reafirmar las verdades que los católicos deben mantener para seguir siendo fieles a su fe, concretamente las doctrinas de la inspiración y de la verdad de la Escritura.

La encíclica apareció en el mismo año en que se había publicado el artículo de monseñor M. D'Hulst. El Papa se pronunció rechazando la limitación de la inspiración y de la verdad contenida en la Biblia.<sup>31</sup> Señaló expresamente a quienes la reducían a las cuestiones de fe y costumbres,<sup>32</sup> pero no mencionó la posición del cardenal J. H. Newman. Al afirmar que la inspiración se extiende a todas las partes de la Biblia,<sup>33</sup> el Papa la describió de esta forma:

Es absolutamente inútil alegar que el Espíritu Santo tomara a los hombres como instrumentos para escribir, como si, no ciertamente al autor primero, pero sí a los autores inspirados, se les hubiera podido deslizar alguna falsedad. Porque fue Él mismo quien, por sobrenatural virtud, de tal modo les asistió mientras escribían, que rectamente habían de concebir en su mente y fielmente habían de querer consignar y aptamente con infalible verdad expresar todo aquello y sólo aquello que Él mismo les mandara: en otro caso, no sería Él, autor de toda la Escritura Sagrada (D(H) 3293).

Con respecto a los problemas originados en las ciencias físicas y la historia,<sup>34</sup> que eran precisamente los puntos conflictivos en ese

30. ASS XXVI (1893-1894) 269-292.

31. "Nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem" (D(H) 3291).

32. "Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere..." (D(H) 3291).

33. "Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus sui partibus, Spiritu Sancto dictante conscripti sunt" (D(H) 3292).

34. Se ha estudiado este parte de la encíclica mostrando la sorprendente similitud entre la argumentación del Papa y los escritos de Galileo (cf. A. M. DUBARLE, "Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant les sciences de la nature", RSPT (1966) 87; VACANDARD, art. "Galilée", en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VI, 1060-1061: "el Espíritu de Dios no quiso enseñar a los hombres esto (scl. las verdades concernientes a la constitución íntima de los objetos visibles) porque esto no había de servirles de nada para su salvación [...]. El escritor sagrado consideró las cosas sensibles siguiendo la costumbre de los hombres, para ser entendido por ellos" (León XIII). "La Biblia, acomodándose a la inteligencia del común de los hom-

momento, el Papa se expresó siguiendo a san Agustín y a santo Tomás de Aquino: "El Espíritu de Dios no quiso enseñar a los hombres esto (scl. *las verdades concernientes a la constitución íntima de los objetos visibles*) porque esto no había de servirles de nada para su salvación".<sup>35</sup> "El escritor sagrado consideró las cosas sensibles siguiendo la costumbre de los hombres, para ser entendido por ellos." La expresión de santo Tomás de Aquino: "las cosas que aparecen sensiblemente" (D(H) 3288),<sup>36</sup> utilizada por el Papa en este lugar, dio lugar más tarde a nuevas polémicas.

Al mismo tiempo y en el mismo documento, el Sumo Pontífice estableció normas sobre el modo de enseñar las Sagradas Escrituras –sobre todo en los seminarios– con la finalidad de que esta enseñanza se llevara a cabo según las exigencias de los tiempos. Con abundantes argumentos extraídos de los santos Padres, insistió en que los futuros sacerdotes debían prepararse para enseñar la Sagrada Escritura a los fieles. Exigió que los profesores de Sagradas Escrituras conocieran las lenguas semíticas y estuvieran bien formados en la crítica,<sup>37</sup> aunque debían evitar cuidadosamente sus excesos. Pero también advirtió que debían estar bien formados en teología y ser expertos en la interpretación bíblica de los Padres y de los grandes Doctores, podían ayudarse de los aportes de los eruditos "heterodoxos", pero debían recordar que estos no pueden transmitir el sentido incorruptible del texto sagrado.

El Papa indica que los profesores, en su enseñanza, deben emplear la versión Vulgata, que ha sido declarada auténtica por el Concilio de Trento y es recomendada por la práctica cotidiana de la Iglesia. Recuerda que, según las normas del Concilio, debe ser empleada "en las lecturas públicas, las discusiones, las predicaciones y las explicaciones". Explica que en la versión Vulgata se tiene el sentido del texto pri-

bres, habla en muchos casos y con razón, según las apariencias [...]. El Espíritu Santo no quiso enseñarnos si el cielo se mueve o es inmóvil [...], no ha querido instruirnos sobre cosas que no pertenecían a su intención, que era la salvación de nuestras almas" (Galileo).

35. SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 2, 9, 20.

36. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, q. 70, a. 1, ad 3.

37. El Papa volvió a tratar este tema de la necesidad de estar formado en la crítica en la Encíclica *Vigilantiae studii*que (30/10/1902); ASS XXXV (1902-1903) 234-238. "Artis criticae disciplinam, quippe percipiendae penitus hagiographorum sententiae perutilem, Nobis vehementer probantibus, nostri excolant. Hanc ipsam facultatem adhibita loco ope heterodoxorum, Nobis non repugnantibus, iidem exacuant" (ibíd., 236).

mitivo hebreo o griego en cuanto a su sustancia. Pero cuando se presenta un texto ambiguo o menos claro, puede resultar muy útil el recurso a esos textos originales, aunque en esos casos se debe proceder con mucha circunspección.

### *Biblia y teología*

En el tema de la relación entre Sagrada Escritura y teología, León XIII rompió con la forma en que la Biblia había quedado relegada al papel de auxiliar, y volvió a la tradición de los santos Padres estableciendo el principio de que:

Es sobre todo deseable y necesario que el uso de la misma Divina Escritura influya en todo el estudio de la teología y sea como su alma: así lo profesaron y realizaron en todo tiempo los Padres y los teólogos mejores. Todos ellos procuraron afirmar y establecer, partiendo sobre todo de la Sagrada Escritura, lo que es objeto de la fe o lo que de este se deduce, también se esforzaron a partir de la Biblia y de la divina tradición en refutar las nuevas interpretaciones de los herejes y en buscar las razones de los dogmas católicos, su inteligencia y sus relaciones. No ha de parecer extraño el que los libros sagrados tengan un lugar tan eminente entre las fuentes de la revelación, de modo que no pueda tratarse la teología dignamente sino con un estudio y uso continuo de ellos.<sup>38</sup>

Sin embargo, todavía se nota una limitación: se habla solamente del principio de la fe y las conclusiones teológicas (no se trata de la teología moral) y de las controversias contra las opiniones heréticas. El contenido de la Escritura parece quedar reducido a las verdades de fe. En otras frases del mismo documento parece que se retrocede a antiguas posiciones: "...es justo que los jóvenes se ejerciten, principalmente en las universidades y seminarios, en conseguir la inteligencia y comprensión y conocimiento de los dogmas con una argumentación basada en los artículos de la fe para llegar a otras conclusiones, según las normas de la filosofía probada y sólida; sin embargo, el teólogo investigador no ha de descuidar la demostración de los dogmas deducida de las autoridades de la Biblia".<sup>39</sup>

38. "Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima: ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt."

39. "Tametsi enim rectum est iuvenes in Academiis et scholis ita praecipue exerceri, ut intellectum et scientiam dogmatum assequantur, ab articulis fidei argumenta-

*Edición de los textos bíblicos*

El mismo papa León XIII, en el breve *Officiorum ac munerum* (1897)<sup>40</sup> estableció normas para la edición y traducción de los textos sagrados: no se permite a los católicos el uso de los textos bíblicos, tanto en su lengua original como en sus traducciones, realizados por no católicos. El uso de estas ediciones puede ser autorizado a quienes se dediquen a los estudios teológicos, siempre que los textos sean fieles e íntegros y en las introducciones no se ataque el dogma católico (cap. II). Se permite la publicación de traducciones en lengua vulgar, siempre que estén aprobadas por la Santa Sede o por los obispos. Estas ediciones deben ir provistas de notas extraídas de los Santos Padres y de exégetas católicos (cap. III, 7).

La circunspección que el papa León XIII exigió en la Encíclica *Providentissimus Deus* para los casos en que hubiera que recurrir a los textos originales, no se interpretó como una prohibición de traducir la Biblia desde esos textos, como queda de manifiesto por la aparición de la traducción de la Biblia al francés, obra del P. Crampon (1894-1899), que no fue hecha desde la Vulgata, sino desde el hebreo y el griego.

*El R. P. M.-J. Lagrange, op<sup>41</sup>*

Dentro del clima de optimismo por los estudios bíblicos que reinaba en tiempos del papa León XIII, el R. P. M.-J. Lagrange, op fundó en 1890 la *École pratique d'études bibliques* de Jerusalén. Este sacerdote, que había estudiado orientalismo en Viena, estaba totalmente persuadido de que el método histórico-crítico podía ser de gran utilidad para explicar las Sagradas Escrituras si se lo practicaba independientemente de los presupuestos filosóficos y teológicos de los racionalistas que lo habían iniciado.

Para exponer y difundir los estudios bíblicos llevados a cabo con este nuevo espíritu, fundó la *Revue Biblique* (1892) y la serie de comentarios a los libros de la Biblia que lleva como título: *Études Bibli-*

tiones instituta ad alia ex illis, secundum normas probatae solidaeque philosophiae, concludenda; gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta."

40. ASS XXIX (1896-1897) 388-400.

41. L.-H. VINCENT, "Lagrange, Albert Marie Henry", *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (L. Pirot; A. Robert), Paris, Letouzey, 1996, t. V, 231-237.

ques. El primer volumen, de 1898, debía ser el comentario al *Génesis*, obra del mismo P. Lagrange, pero no se le permitió la publicación. Este libro fue causa de sufrimiento durante toda su vida, ya que nunca se le dio la autorización para que fuera editado. En 1902, apareció el comentario al Libro de los jueces, obra también de Lagrange.

El primer campo de investigación de Lagrange fue el Antiguo Testamento. Respondió a quienes atacaban la teoría de las fuentes del Pentateuco y reconoció que la autoría de Moisés ya no podía ser sostenida. En su obra *La méthode historique, sur-tout à propos de l'Ancien Testament*, aparecida en 1903, expuso la forma en que el método histórico-crítico podía ser utilizado desde una posición católica. Este escrito tenía el carácter de defensa ante los ataques del jesuita Alfred-Louis Delattre, adversario que con todos los medios combatía a Lagrange y que rechazaba sistemáticamente el recurso al método histórico-crítico.

#### *El P. Alfred F. Loisy*

En páginas precedentes se ha tratado de los autores que intentaron una renovación de los estudios bíblicos con un signo marcadamente conservador y de los que mostraron mayor apertura, con un tono de cierta moderación. Ahora corresponde detenerse en alguien que mostró una total apertura hacia la crítica bíblica, pero en una actitud que lo llevó a apartarse de la Iglesia.

Alfred Firmin Loisy (1857-1940) fue sacerdote, profesor de Sagradas Escrituras en el Instituto Católico de París (1884-1893). Dotado de una admirable capacidad para la exégesis, tenía un espíritu desmedidamente crítico y una excesiva confianza en sus opiniones personales. Para extender sus clases a un público más amplio, en el año 1892 fundó la revista de vulgarización *L'enseignement biblique*. Esta publicación tuvo una breve duración porque, al año siguiente (1893), A. Loisy debió dejar su cátedra en el Instituto Católico, debido a que no reunía las condiciones que el papa León XIII, en la Encíclica *Providentissimus Deus*, requería en los profesores de Sagradas Escrituras.

En esos tiempos había comenzado una "Historia de Israel", que aparecía por entregas en la *Revue du Clergé français*. Pero el arzobispo de París, el cardenal François Richard, lo obligó a suspender la publicación. Obtuvo entonces una cátedra en la Sorbona, donde su enseñanza ya no estaba bajo control eclesiástico. Después de su primer curso, publicó el libro sobre el Génesis y los mitos babilóni-

cos, en el que decía que no buscaba la concordia entre la ciencia y la fe, porque no escribía para teólogos.

Con respecto al Nuevo Testamento, A. Loisy adoptó la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y en la composición de los Evangelios se adhirió a la teoría de las dos fuentes. Cuando Adolf von Harnack publicó su libro *Das Wesen des Christentums*, A. Loisy lo rebatió en su libro *L'Évangile et l'Église* (1902). Aquí, oponiéndose a la idea de que la esencia del cristianismo era la ética, afirmó que era la espectación escatológica. El cardenal F. Richard condenó esta obra en 1903. La defensa de A. Loisy se encuentra en su obra: *Autour d'un petite livre*.

En lo que se refiere a la crítica bíblica, los primeros escritos...

...salvo alguna frase ambigua o exagerada nada contienen que cause asombro a los lectores de la *Divino afflante Spiritu* publicada por Pío XII en septiembre de 1943 [...], pero en aquellos tiempos lejanos, las afirmaciones acerca de géneros literarios, distinciones entre sentido histórico y sentido teológico de los textos, dificultades de una concepción estrecha de la inerrancia, tenían que causar maravilla.<sup>42</sup>

Con respecto a la exégesis, su postura fue la de una interpretación totalmente independiente de la Iglesia y de su Magisterio, colocándose por lo general en actitudes de conflicto y de rechazo.

Ante los resultados que producían estas enseñanzas, las autoridades eclesiásticas consideraron que la actitud más prudente era la de encerrarse en una defensa de todo lo que había conservado la tradición, sin hacer concesiones a las nuevas corrientes.

En las afirmaciones sobre la filosofía de la religión y los conceptos acerca del origen y desarrollo del cristianismo, la doctrina de A. Loisy se encuadra dentro del modernismo, que se trata en otra de las exposiciones de este Encuentro. Si bien se debe reconocer que tuvo intuiciones acertadas en el uso del método histórico-crítico aplicado a las Sagradas Escrituras, y que es lamentable que no hayan sido tomadas en cuenta, su absolutización del historicismo lo llevó a reducir toda la realidad sobrenatural a un fenómeno natural.<sup>43</sup> Este autor ejerció una gran influencia, sobre todo en Francia, tanto en tiempos del papa León XIII como en la época posterior.

42. J. BONSIRVEN, s. v. "Loisy, A. F.", en: SDB, V 534.

43. En este punto es importante su polémica con M. Blondel. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, París, 1904.

En la Encíclica *Depuis le jour* (8/9/1899), dirigida a los obispos de Francia con instrucciones sobre la formación de los seminaristas, el Papa dedicó una parte a advertir severamente sobre las tendencias que se manifestaban en la exégesis bíblica. Se percibe en este texto la preocupación del Papa por la influencia que ejercía Loisy sobre el clero joven y los estudiantes para el sacerdocio. Los seminaristas debían ser instruidos adecuadamente en los contenidos de la Encíclica *Providentissimus Deus*, porque:

Con el atrayente pretexto de privar a los adversarios de la Palabra revelada de los aparentemente irrefutables argumentos contra la autenticidad y veracidad de los libros sagrados, algunos escritores católicos han pensado que es una idea inteligente apropiarse de esos argumentos. Por medio de esta extraña y peligrosa táctica han trabajado con sus propias manos para abrir una brecha en el muro de la ciudad que se les ha encargado defender.<sup>44</sup>

*El comma iohanneum y la creación  
de la Pontificia Commissio de Re Biblica*

Un incidente que tuvo amplias repercusiones en el plano bíblico durante el pontificado de León XIII es el referente al llamado *comma iohanneum*.

El problema se refiere a un texto intercalado en la Primera carta de Juan. Allí donde el texto griego dice: "Tres son los que dan testimonio, el Espíritu, y el agua y la sangre, y los tres son uno solo" (1 Jn 5, 6.8), la Vulgata Sixto-Clementina dice: "tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus, et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt" (1 Jn 5, 6-8 Vg).<sup>45</sup> Las palabras "in caelo... in terra" no aparecen en ningún manuscrito griego anterior al siglo XV, ni en las antiguas versiones (incluidos los manuscritos más antiguos de la Vulgata), ni en las citas de los Santos Padres griegos. Esto ya fue advertido por Erasmo en su edición del Nuevo Testamento griego

44. ASS XXXII (1899-1900) 193-213 (la cita transcripta pertenece a la página 202).

45. Por este problema, cf. RAYMOND E. BROWN, *The Epistles of John*, Anchor Bible 30, Garden City, NY, Doubleday, 1982, 775-787. R. SCHNAKENBURG, *Cartas de Juan*, Barcelona, Herder, 1980, 87-89. A. WIKENHAUSER; J. SCHMID, *Introducción al Nuevo Testamento. Edición totalmente renovada*, Barcelona, Herder, 1978, 929-931.

(1516).<sup>46</sup> El texto parece ser una glosa intercalada en el texto latino en España, en el siglo IV, por Instancio o por Prisciliano.

A partir del descubrimiento de Erasmo se suscitó una polémica sobre la autenticidad de este texto. Para ponerle fin, en tiempos de León XIII (13/1/1897) intervino la Sagrada Congregación de la Inquisición. Se consultó:

Si puede negarse con seguridad (*tuto negari*) o, por lo menos, ponerse en duda que sea auténtico el texto de san Juan en la Primera carta, capítulo 5, versículo 7, que dice así: "Porque tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son sólo uno".

La respuesta fue: "No" (D(H) 3681). Dos días más tarde, el Papa confirmaba esta respuesta de la Congregación. La razón fundamental de esta negativa era el carácter de autenticidad de que gozaba la Vulgata.

Las críticas que suscitó esta intervención autoritaria, basada en argumentos dogmáticos y prescindiendo de los datos científicos, fue la ocasión de que el papa León XIII publicara la Carta apostólica *Vigilantiae studii* (30/10/1902) por la que se establecía la Pontificia Commissio de Re Biblica, compuesta por cinco cardenales miembros y cuarenta consultores expertos en Sagradas Escrituras,<sup>47</sup> los que debían ocuparse de:

Procurar y lograr por todos los medios que los divinos oráculos hallen entre los nuestros en general aquella más exquisita exposición que los tiempos reclaman, y se conserven incólumes no sólo de todo hábito de errores, sino también de toda temeridad de opiniones.<sup>48</sup>

Sus dos primeros secretarios fueron el P. F. Vigouroux y el P. D. Fleming, de tendencia conservadora el primero, y más simpatizante con las corrientes renovadoras el segundo. Los consultores pertenecían a

46. Por una promesa hecha irreflexivamente, Erasmo se vio obligado a introducir el *comma iohanneum* en la tercera edición (1522).

47. Unos diez consultores debían residir en Roma, los demás podían tener su domicilio en otras partes. Con el tiempo, en caso de fallecimiento sólo fueron reemplazados los consultores residentes en Roma. Cf. L. PIROT, "Commission Biblique", en: L. PIROT, ob. cit., t. II, 103-113.

48. LEÓN XIII, *Litt. Ap. Vigilantiae studii*, 30/10/1902, ASS XXXV (1902-1903) 234-238 (la cita transcripta corresponde a la página 235).

distintos países y representaban diferentes corrientes. El R. P. J.-M. Lagrange, op fue llamado a Roma en 1903 porque –en la intención del Papa– debía ser nombrado entre los primeros consultores y la *Revue Biblique* se convertiría en el órgano oficial de la Comisión.<sup>49</sup> La muerte del Papa (20/7/1903) impidió que esto último llegara a concretarse.

### **Tercera parte: El pontificado de san Pío X (1903 – 1914)**

#### *Lucha contra los errores*

El momento del acceso de san Pío X al pontificado (4/8/1903) coincidió con el momento de la expansión del fenómeno llamado “modernismo”, que ya había comenzado a manifestarse en los últimos años del papa León XIII. “Existía el peligro de una virulenta herejía, y san Pío X estuvo más interesado en proteger la fe que en las sutilezas de la investigación científica.”<sup>50</sup>

El nuevo Pontífice se ocupó inmediatamente de poner todos los medios para cortar de raíz esta corriente de pensamiento que se presentaba como extremadamente peligrosa para la Iglesia. El día 16 de diciembre de 1903 fueron incluidas en el *Index* cinco obras de Alfred Loisy.<sup>51</sup> El Decreto *Lamentabili sane exitu* de la Sagrada Congregación de la Inquisición (D(H) 3401-3465), que lleva fecha del 3 de julio de 1907, presenta 65 proposiciones extraídas de obras de autores “modernistas”, aunque no da ningún nombre ni identifica ninguna obra. El Decreto no determina ninguna censura teológica, sólo se limita a decir que:

Su Santidad aprobó y confirmó el decreto de los Eminentísimos Padres y mandó que todas y cada una de las proposiciones [...] fueran por todos tenidas como reprobadas y proscritas (D(H) 3466).

49. F.-M. BRAUN, *L'Œuvre du Père Lagrange*, Fribourg, St. Paul, 1947, 113.

50. R.E. BROWN, “Church Pronouncements”, en: *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1990, 1167.

51. *Études évangéliques; L'évangile et l'Église; Le quatrième évangile; Autour d'un petit livre; La Religion d'Israël*; ASS XXXVI (1903-1904) 353. En el mismo decreto se incluyó en el *Index* el libro *La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle* de Albert Houtin.

Entre las proposiciones enunciadas se encuentran ocho que se refieren a la independencia de la exégesis con respecto al Magisterio y once que tratan sobre la inspiración e inerrancia de la Escritura. Alfred Loisy reconoció que por lo menos cincuenta y tres de las sesenta y cinco proposiciones fueron extraídas de sus libros.<sup>52</sup> Muy poco tiempo después fue publicada la Encíclica *Pascendi dominici gregis* (8/9/1907), en la que se presenta una síntesis de las doctrinas del modernismo.

El 7 de marzo de 1908 se publicó el decreto de excomunión de Alfred Loisy.<sup>53</sup> Muchos obispos presionaron sobre el papa Pío X para que se produjera esta condena, y la figura principal fue el cardenal F. Richard, arzobispo de París. Pero también fueron muchos los que intervinieron para evitarla o por lo menos hacer menos grave la medida del Papa.<sup>54</sup>

52. A. Loisy comentó cada una de estas proposiciones en el libro *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office "Lamentabili sane exitu" et sur l'encyclique "Pascendi dominici gregis"*, Cefonds, 1908 y 1909. En esta obra muestra que las proposiciones reprobadas son tomadas fuera de contexto o con un sentido que no es el del autor.

53. "Sacerdotem Alfredum Loisy, in dioecesi Lingonensi in praesens commorantem, plura et verbo docuisse et scripto in vulgus edidisse quae ipsamet fidei christianae potissima fundamenta subvertunt, iam ubique compertum est. Spes tamen affulgebat eum, novitatis magis amore quam animi pravitate fortasse deceptum, recentibus in eiusmodi materia Sanctae Sedis declarationibus et praescriptionibus se conformaturum; ideoque a gravioribus canonicis sanctionibus hucusque temperatum fuit. Sed contra accidit: nam spretis omnibus, non solum errores suos non eiuravit, quin imo, et novis scriptis et datis ad Superiores litteris, eos pervicaciter confirmare veritus non est. Quum plane igitur constet de eius post formales canonicas monitiones obfirmata contumacia, Suprema haec Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatio, ne muneri suo deficiat, de expresso Ssmi Domini Nostri PP. Pii X mandato, sententiam maioris excommunicationis in sacerdotem Alfredum Loisy nominatim ac personaliter pronunciat, eumque omnibus plecti poenis publice excommunicatorum ac proinde vitandum esse atque ab omnibus vitari debere, solemniter declarat. Datum Romae ex Aedibus S. Officii, die 7 Martii 1908. Petrus Palombelli, S.R. et U.I. Notarius": ASS 41 (1908) 141-142.

54. Cf. J. M. JAVIERRE, "El modernismo y sus secuelas", en: *Historia de la Iglesia, de los orígenes a nuestros días* (A. Fliche y V. Martin, dirs.), Valencia, Edicep, 1991, t. XXV/2: "El mundo secularizado" 2, 413-428. ÉMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1975, 244-267.

A pesar de que se ha dicho muchas veces que A. Loisy perdió la fe, un incidente deja un margen de duda. Refiere Jean Guittou que lo vio a Loisy apesadumbrado por no poder celebrar misa. Le preguntó por qué motivo se sentía de esta forma ya que no tenía fe, y recibió como respuesta: "Señor, nunca se sabe si se tiene fe o no" (*Le Monde*, 17/5/1969, citado por J. M. JAVIERRE, art. cit., 407-408). Por otra parte, por propia voluntad se escribió sobre su tumba: "Alfred Loisy, sacerdote..."

En este contexto de represión del modernismo se produjo en toda Europa un clima de sospecha sobre todos los estudiosos e investigadores católicos. Una lamentable parte en esta situación se debió al *Sodalitium Pianum* o *Sodalicio de san Pío V*,<sup>55</sup> organización fundada en 1909 y dirigida por monseñor Umberto Benigni, perteneciente a la Secretaría de Estado del Vaticano.<sup>56</sup> Utilizando los medios que le proporcionaba una agencia de informaciones que dirigía desde el Vaticano, con la aprobación y supervisión del prefecto de la Sagrada Congregación Consistorial, cardenal Cayetano De Lai, montó una red de espionaje a la que el Papa le asignó una pensión de 1000 liras anuales. El *Sodalitium* contaba con un centenar de miembros, sacerdotes y seglares, cuyos nombres eran conocidos por la Sagrada Congregación, pero que eran desconocidos para todos los demás.

A los grupos de Benigni se adhirieron en los diversos países todos los integristas pendencieros, con un cortejo de periódicos y periodiquillos escuálidos, escritos con gran piedad y notable mala idea. Como suelen. Elegían sin especial cuidado las víctimas de su pedrea.<sup>57</sup>

Esta "institución" era una red secreta de espionaje que se ocupaba de vigilar a todos los que a sus ojos eran sospechosos para informar luego a Roma.<sup>58</sup> La razón para ser sospechoso era simplemente tener interés en una renovación de cualquier orden. Es fácil entender que este clima no podía favorecer de ninguna manera el progreso en los estudios bíblicos.

55. Su nombre vulgar era "La Sapinière".

56. Figura como *Sotto-Segretario per gli affari straordinari*, siendo Secretario de Estado el cardenal R. Merry del Val AAS I (1903) 134.

57. J. M. JAVIERRE, ob. cit., 416.

58. R. AUBERT, "El integrismo", en: *Manual de Historia de la Iglesia* (H. Jedin, dir.), Barcelona, Herder, 1978, t. VIII, 651-668. J. LEVIE, ob. cit., 84-85. La documentación sobre el *Sodalitium Pianum* se encuentra en dos fuentes: la investigación llevada a cabo en el Archivo Vaticano por orden de Pío XII con ocasión del proceso de canonización de Pío X (*Romana Beatificationis et Canonisationis Servi Dei Pii Papae X disquisitionis circa quasdam objectiones modum agendi Servi Dei respicientes in modernismi debellatione, Romae*, 1950), y la investigación de Émile Poulat recogida en su monografía *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière"* (1909-1921), Tournai-Paris, Casterman, 1969, 548-604, y G. VANNONI, "Nuovi documenti sull'integrismo. *Sodalitium Pianum e Action Française*", *Storia Contemporanea*, Roma-Bologna, octubre 1981; 713-735, citados por: J. M. JAVIERRE, ob. cit., nota 35, 427; y É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 18.

*Promoción de los estudios bíblicos*

El nuevo Papa manifestó su interés en promover los estudios bíblicos. El 27 de marzo de 1906 publicó la carta apostólica *Quoniam in re biblica* estableciendo los contenidos del currículo de Sagradas Escrituras que en adelante deberían cursar todos los estudiantes de los seminarios.<sup>59</sup> Creó, además, los grados de licenciatura y doctorado en Sagradas Escrituras, que debían ser conferidos por la Pontificia Comisión Bíblica. Estos grados estaban reservados sólo a sacerdotes que ya hubieran obtenido el doctorado en teología.<sup>60</sup> Para llevar a cabo un propósito que había manifestado su predecesor, fundó en Roma el Pontificio Instituto Bíblico.<sup>61</sup> León XIII deseaba que los profesores fueran elegidos entre los miembros del clero regular y secular y, en vista de esto, ya había cursado una comunicación al R. P. Lagrange. Pío X, en cambio, confió el Instituto a la Compañía de Jesús y confió el cargo de rector al R. P. Leopold Fonk, sj<sup>62</sup> que era uno de los acérrimos opositores del P. Lagrange. Su otro opositor, el R. P. Alfonso Delattre, sustituyó en la Gregoriana a Gismondi.<sup>63</sup> De esta forma, la Pontificia Comisión Bíblica y el Pontificio Instituto Bíblico, las dos instituciones que en su momento se idearon con la intención de promover los estudios bíblicos, vinieron a desempeñar:

Un papel de freno en la investigación exegética dentro de la Iglesia que, en consecuencia, prefirió refugiarse en cuestiones marginales poco espinosas (por ejemplo, en la crítica textual).<sup>64</sup>

En este mismo sentido, el Papa encargó en 1907 a la Orden Benedictina que un grupo de monjes se ocupara en la revisión de la Vulgata con el fin de restituir el texto auténtico de san Jerónimo.

59. ASS 39 (1906) 77-80.

60. Pío X, *Litt. Apost. Scripturae Sanctae* (23/2/1904); ASS XXXVI (1903-1904) 530-532. El programa para los exámenes: ASS XXXVII, 1904-1905, 126-131.

61. Pío X, *Litt. Apost. Vineae Electa* (7/5/1909); AAS 1, 1909, 447-449.

62. AAS 1 (1909) 571.

63. En el seminario de Sant'Apollinare de Roma se le quitó la cátedra de Escritura a Giovanni Genocchi y lo sustituyó el capuchino Hetzenhauer que, a decir de sus alumnos, sabía la hora de entrada y salida del ángel que vino a anunciar a María, pero no sabía nada de exégesis crítica. Cf. J. M. JAVIERRE, ob. cit., 426.

64. L. SCHEFFCZYK, "Evolución de la teología entre la primera guerra mundial y el Concilio Vaticano II", en: *Manual de Historia de la Iglesia* (H. Jedin y K. Reppen, eds.), Barcelona, Herder, 1984, t. IX, 421.

### *La Pontificia Comisión Bíblica*

Al comienzo del pontificado de san Pío X, la Pontificia Comisión Bíblica fue fortalecida con nuevos miembros de línea conservadora: a los cinco cardenales nombrados por León XIII se le agregó el cardenal Merry del Val. El padre Leopoldo Fonk, opuesto a las posiciones del P. Lagrange, fue designado consultor de la Comisión mientras que el P. Fleming, uno de los secretarios nombrados por León XIII, de línea moderada, fue reemplazado por el padre benedictino Laurent Janssens, de posición conservadora. El P. Franz von Hummelauer, nombrado consultor por León XIII, y que en sus comentarios bíblicos ya hacía referencia a los “géneros literarios”, fue removido en el año 1908.

Desde entonces la Pontificia Comisión Bíblica se limitó a dar respuestas (*responsa*) a las cuestiones (*dubia*) que se le planteaban. En tiempos de san Pío X hubo trece respuestas, todas de carácter conservador y expresadas generalmente con un simple “Afirmativo” o “Negativo”, según fueran los casos.<sup>65</sup> Por el Motu proprio *Praesentia Scripturae sacrae* (18/11/1907), el Papa determinó que “to-

65. Es interesante revisar las trece *Responsa* emanadas de la Pontificia Comisión Bíblica en tiempos del papa san Pío X. Se indican aquí algunos de los tópicos más sobresalientes: se rechazó la tesis de “las citas implícitas”, con la que el P. F. Prat intentaba solucionar el problema de las contradicciones entre datos históricos y afirmaciones de la Biblia (el autor bíblico está citando a otros autores) (13/2/1905; D(H) 3372); se rechazó la tesis de que algunos libros de la Biblia son “aparentemente históricos” (contra el P. Lagrange y el P. von Hummelauer) (23/6/1905; D(H) 3373); se sostuvo la autenticidad mosaica del Pentateuco, contra Lagrange (27-6-1906; D(H) 3394-97); se afirmó que el cuarto Evangelio es obra del apóstol Juan y que los discursos que en él se contienen son verdaderos discursos del Señor y no composiciones del evangelista (29-5-1907; D(H) 3398-3400); se afirmó que las profecías de Isaías (y de los demás profetas) fueron verdaderas profecías y no escritos realizados *post eventum*. Igualmente las profecías se refieren a cosas que sucederían en tiempos remotos y no sólo a hechos cercanos al autor. Con respecto a Isaías, se negó que los capítulos 40—56 pertenecieran a otros autores diferentes del que escribió la primera parte (29/6/1908; D(H) 3505-3509); se afirmó el sentido literal histórico de los primeros capítulos del Génesis (30/6/1909; D(H) 3512-3519); se afirmó la autenticidad davídica de los Salmos atribuidos por la Biblia a este autor (1/5/1910; D(H) 3521-3528); se afirmó que el apóstol Mateo es el autor del Evangelio que lleva su nombre, que escribió en arameo, que lo hizo antes que los otros evangelistas y que esto sucedió antes del viaje de san Pablo a Roma y de la destrucción de Jerusalén; que la obra escrita por Mateo no es una fuente usada por un escritor posterior, sino el Evangelio tal como ha llegado hasta el presente; que el Evangelio griego de Mateo es sustancialmente el mismo que el arameo escrito por el apóstol (19/6/1911; D(H) 3561-3667); se reafirmó que Marcos y Lucas, los discípulos de san Pedro y de san Pablo, fueron los autores de los Evangelios que llevan sus nombres, que los últimos versículos del Evan-

dos absolutamente están obligados por deber de conciencia a someterse a las sentencias de la Pontificia Comisión Bíblica, ora a las que ya han sido emitidas, ora a las que en adelante se emitieren, del mismo modo que a los Decretos de las Sagradas Congregaciones, referentes a cuestiones doctrinales y aprobados por el Pontífice".<sup>66</sup> El Papa agregó que "no están libres de culpa grave" quienes impugnen estas sentencias de palabra o por escrito (D(H) 3503).<sup>67</sup>

Las intervenciones de la Pontificia Comisión Bíblica durante todos estos años se entienden como una firme adhesión a los datos tradicionales. Se adoptó una actitud defensiva ante las consecuencias de la aplicación de la crítica bíblica que, en la mayoría de los casos, era manejada por quienes atacaban a la Iglesia. En consecuencia:

Los *responsa* fueron causa de que una oscura nube de conservadurismo reaccionario cubriera la investigación bíblica católico-romana durante la primera mitad del siglo XX.<sup>68</sup>

#### *Actividad del R. P. Lagrange, op*

Después del *Responsum* del año 1906, en el que se afirmaba la autenticidad mosaica del Pentateuco, se le prohibió al P. Lagrange seguir escribiendo sobre el Antiguo Testamento. Allí comenzaron sus comentarios al Nuevo Testamento. En 1908 hubo que postergar la impresión del comentario a Isaías del P. Albert Condamin, que debía aparecer en la colección *Études Bibliques*, porque no se ajustaba al *Responsum* de la Comisión Bíblica que afirmaba que el profeta Isaías era el autor de las tres partes del libro. En la Introducción de la obra se presentaron entonces las razones a favor y en contra

gelio de Marcos pertenecen al mismo autor que el resto de la obra, y finalmente se rechazó la "teoría de las dos fuentes" (26/6/1912; D(H) 3568-3578); se afirmó la autenticidad paulina tanto de las cartas llamadas "pastorales" como de la Carta a los hebreos (12/6/1913; D(H) 3581-3590).

66. "Universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de re Biblica, sive quae adhuc sunt emissae, sive quae posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subiciendi."

67. "...nec posse [...] aut culpa propterea vacare gravi, quotquot verbis scriptivae sententias has tales impugnent."

68. J. A. FITZMYER, s. v. "Pontifical Biblical Commission", en: *The Oxford Companion to the Bible* (B. M. Metzger; M. D. Coogan, edits.), Oxford, University Press, 1993, 603.

de esta división, sin aventurar ninguna solución. En 1911 apareció el comentario del P. Lagrange al Evangelio de san Marcos. Pero en 1912 la Sagrada Congregación Consistorial ordenó que los libros de este autor fueran retirados de los seminarios donde se formaban los futuros sacerdotes. En el mismo decreto se ordenó que la *Introducción al Antiguo Testamento* de Carlos Holzhey fuera retirada de todos los seminarios y que no se utilizara ni siquiera para consulta. Se aducía la razón de que la mencionada Introducción consideraba algunos libros del Antiguo Testamento como aparentemente históricos.<sup>69</sup> A partir de este momento, el sabio dominico renunció a su tarea docente y regresó a París. Un año más tarde el papa san Pío X lo llamó a Roma, le mostró su complacencia por la actitud humilde que había mostrado y lo autorizó para que regresara a la Escuela de Jerusalén. Poco tiempo después falleció Pío X (20/8/1914). Por otra parte, el comienzo de la guerra de 1914 obligó a cerrar la Escuela de Jerusalén. El P. Lagrange cayó prisionero de los germano-turcos, que lo enviaron a un campo de concentración en Orfa, al norte de la Mesopotamia. Pero en el camino, mientras era trasladado, pudo ser liberado por una intervención diplomática del nuevo papa, Benedicto XV, y regresó a París. Era el año 1915.

#### **Cuarta parte: El pontificado de Benedicto XV (1914 -1922)**

Relativamente breve fue el pontificado de Benedicto XV (3/9/1914 a 22/1/1922) y en su mayor parte limitado por la guerra de los años 1914-1918. Al comenzar su pontificado (1/11/1914) publicó la Encíclica *Ad beatissimi apostolorum*,<sup>70</sup> en la que censuró los títulos que se aplicaban recíprocamente los que se encontraban de uno y otro lado en esa época signada por las sospechas y el "espionaje", y dijo:

Queremos que entre nosotros se eviten esos apelativos que se han comenzado a usar recientemente para distinguir unos católicos de otros; procuren evitarlos no sólo como *novedosas palabras profanas* que no corresponden ni a la verdad ni a la justicia, sino también porque producen entre los católicos grandes agitaciones y grandes

69. AAS 4 (1912) 530-531.

70. AAS 6 (1914) 565-588. Parcialmente en D(H) 3625-3626.

confusiones. El catolicismo, en lo esencial, no puede admitir ni el más ni el menos: *Esta es la fe católica, y nadie se puede salvar si no la sostiene íntegramente*; se la profesa íntegramente, o no se la profesa. No hay entonces necesidad de agregar epítetos a la profesión del catolicismo. Que a cada uno le baste decir: "Mi nombre es Cristiano, mi apellido es Católico". Dejando a salvo aquellas cosas pertenecientes a la fe o a la disciplina, a todos les es lícito decir y defender lo que cada uno siente en las cosas de las que es lícito sostener una u otra posición cuando no se ha pronunciado ningún juicio de la Sede Apostólica. Pero en estas disputas debe estar ausente todo exceso de palabras que pueda acarrear graves ofensas a la caridad. Que cada uno sostenga su opinión libremente, pero con modestia; y nadie piense que le es lícito acusar a los que sostienen la opinión contraria como si por esta causa fueran de fe sospechosa o de mala disciplina.

### *La Encíclica Spiritus Paraclitus*

Con ocasión de los mil quinientos años de la muerte de san Jerónimo, el papa Benedicto XV publicó la Encíclica *Spiritus Paraclitus* (15/9/1920),<sup>71</sup> que como era de esperar, se ocupó de la cuestión bíblica. Dio un importante giro desde el momento en que, con abundancia de textos de san Jerónimo, recomendó a todos —también a las mujeres— la lectura asidua, la meditación y el estudio de las Sagradas Escrituras. Apoyándose en el santo doctor, dice que esta lectura tiene que ser también cotidiana.

El Papa dedica una página a destacar el apostolado de la Sociedad de San Jerónimo, fundada en 1903 en Italia y que tiene como finalidad "extender la difusión de los cuatro Evangelios y de los Hechos de los apóstoles", para que "cada uno tome por costumbre leerlos y meditarlos cada día". Expresa el deseo de que sociedades semejantes se establezcan por todas partes.

El tema de la inerrancia de la Escritura inquietaba al Pontífice y aprovechó esta ocasión para extenderse sobre él. Desde los orígenes de la Iglesia, en las cuestiones dogmáticas siempre se ha sostenido que la Biblia no contiene error. Cuando se suscitó un problema por los textos bíblicos que creaban problemas de carácter científico e histórico, el papa León XIII (Encíclica *Providentissimus Deus*) se expresó con gran amplitud y recurrió a una expresión que podía ser

71. AAS 12 (1920) 385-422. Parcialmente en D(H) 3650-3654.

entendida de forma ambigua. El Papa, siguiendo a santo Tomás de Aquino, había hablado de “lo que aparece sensiblemente” (D(H) 3288), sin hacer distinción entre las ciencias naturales y la historia. Pero aquí se presentaba un problema: ¿en los relatos históricos también se puede hablar de “apariencias”? El P. Lagrange y el P. von Hummelauer hablaban de “la apariencia histórica” de ciertos relatos, que son presentados como históricos por la narración popular y de esta forma introducían la teoría de los “géneros literarios”. Pero lo que ellos decían refiriéndose a “ciertos relatos” no podía extenderse a todas las afirmaciones de carácter histórico.

Cuando se publicó la encíclica del papa León XIII, el P. Lagrange, en un artículo aparecido en la *Revue Biblique*, había llamado la atención sobre una frase del Papa que podía ser interpretada en forma errónea. No se podía trasladar sin más al dominio de la historia lo que la Encíclica afirmaba en el sentido de que en las cuestiones científicas “el escritor sagrado consideró las cosas sensibles siguiendo la costumbre de los hombres, para ser entendido por ellos...”.<sup>72</sup> La expresión de santo Tomás de Aquino: “las cosas que aparecen sensiblemente” que el papa León XIII utilizó en la Encíclica *Providentissimus Deus* (D(H) 3288),<sup>73</sup> podía ser entendida de manera errónea.

El papa Benedicto XV identificó la inerrancia de la Escritura con la verdad objetiva, aplicándola al caso particular de las narraciones históricas. Para eso, después de reafirmar las doctrinas sobre la inspiración e inerrancia de las Escrituras, reiterando el rechazo de la limitación material de los textos inspirados y libres de error (D(H) 3650-3652), abordó el punto preciso de los textos históricos:

No disienten menos de la doctrina de la Iglesia [...] quienes piensan que las partes históricas de las Escrituras no se fundan en la verdad *absoluta* de los hechos, sino en la que ellos llaman verdad *relativa* y en la opinión concorde del vulgo; y esto no temen deducirlo de las palabras mismas del papa León, como quiera que este dijo poderse trasladar a las disciplinas históricas los principios establecidos sobre las cosas naturales [...], así como en lo físico hablaron los hagiógrafos según lo que aparece; así refieren sucesos sin conocerlos, tal como parecía que constaban por la común sentencia del vulgo o por los falsos testimonios de los otros, y que ni indicaron las fuentes de sus conocimientos ni hicieron suyos los relatos de los otros (D(H) 3653).

72. J.-M. LAGRANGE, “A propos de l’Encyclique ‘Providentissimus’”, RB IV (1895) 53.

73. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh. I, q. 70, a. 1, ad 3.

Precisamente el papa Benedicto XV reprobaba la misma interpretación de las palabras de León XIII que veinticinco años antes había rechazado el P. Lagrange.

Las "citas implícitas", las narraciones "aparentemente históricas" y los "géneros literarios" merecen un párrafo especial. En la misma línea de las precedentes reprobaciones de la Pontificia Comisión Bíblica, dice que con todo esto "no puede componerse la íntegra y perfecta verdad de la palabra divina" (D(H) 3654). Afirmando enfáticamente que "la principal ley de la historia es que los escritos deben corresponder a los hechos tal como han sucedido en la realidad", la encíclica –más preocupada por la verdad histórica de los relatos bíblicos– no tiene en cuenta los aportes del método histórico-crítico. Con sus advertencias contra "los nuevos métodos de las ciencias profanas" se mantiene en la misma posición de los tiempos de san Pío X.

### *Biblia y teología*

Hubo un retroceso en el punto referente a la relación entre la Sagrada Escritura y la teología. El papa León XIII, hablando de la Biblia, había superado el concepto corriente en su tiempo de que esta era un depósito de verdades al que había que recurrir para probar las tesis de los dogmáticos (*dicta probantia*). Había acuñado felizmente la fórmula "La Sagrada Escritura es como el alma de la teología". En la Encíclica *Spiritus Paraclitus*, el papa Benedicto XV sigue sosteniendo el valor de la Escritura para la vida espiritual cuando dice que "lo que se ha de buscar ante todo en la Escritura es el alimento que sustentará nuestra vida espiritual y la hará adelantar en la vía de perfección". Pero, aun repitiendo el mencionado texto de León XIII, con respecto a la teología vuelve a la antigua concepción cuando agrega que: "en segundo lugar es menester [...] extraer de las Escrituras los argumentos que han de iluminar, confirmar y defender los dogmas de la fe".

### *Los estudios bíblicos*

En el plano de la investigación y de la difusión de los estudios bíblicos, durante el pontificado de Benedicto XV el R. P. J.-M. Lagrange continuó publicando sus voluminosos comentarios al Nuevo Testamento. En 1915 apareció el comentario a la Carta a los romanos; en 1918, el de la Carta a los gálatas. En ese mismo año, al finalizar la guerra, regresó a Jerusalén para continuar con su tarea docente.

En 1916, el Papa se ocupó del Instituto Bíblico en la Carta apostólica *Cum Biblia Sacra*, en la que instituyó un nuevo plan de estudios y le concedió también la facultad de otorgar el grado de licenciado en Sagradas Escrituras. Hasta ese momento, los grados podían ser otorgados solamente por la Pontificia Comisión Bíblica.<sup>74</sup>

En el mismo año en que se publicó la Encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920), el Pontificio Instituto Bíblico de Roma comenzó a editar tres publicaciones: *Biblica*, *Orientalia* y *Verbum Domini*.

Pero también, al mismo tiempo, los artículos sobre Moisés y Josué del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, y sobre Moisés y el Pentateuco en la *Revue du clergé*, escritos por el P. J. Touzard, eran desautorizados por un decreto del Santo Oficio (25/5/1920)<sup>75</sup> porque no admitían la autoría mosaica del Pentateuco, a pesar de que se limitaba a los datos comprobados por el análisis literario y explícitamente rechazaba los presupuestos de los racionalistas. El Nuevo Testamento y el primer tomo del Antiguo Testamento, en versión alemana, con introducción y notas de Nivard Schlögl, fueron puestos en el *Index Librorum Prohibitorum* por sendos decretos del Santo Oficio (16/11/1921 y 17/5/1922).<sup>76</sup>

En los últimos meses del pontificado de Benedicto XV, monseñor Umberto Benigni debió disolver, por orden del cardenal Donato Sbarretti, prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, el *Sodalitium Pianum*, instituido en 1909 con la finalidad de combatir el modernismo y vigilar la enseñanza de los teólogos sospechosos.

### Quinta parte:

#### El pontificado de Pío XI (1922 - 1939)

Con la ascensión de Pío XI al pontificado (6/2/1922) se manifestaron signos que presagiaban la entrada en una nueva época de riguroso control sobre los estudios bíblicos por parte del supremo gobierno de la Iglesia. Poco tiempo después del comienzo de este Papa (12/12/1923), fueron colocados en el *Index Librorum Prohibitorum* algunos tomos del *Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires*.<sup>77</sup> Esta obra había sido iniciada por el P.

74. AAS 8 (1916) 305-308.

75. AAS 12 (1920) 158.

76. AAS 14 (1922) 41.

77. AAS 15 (1923) 615.

F. Vigouroux y M. Bacuez (1897), con una orientación severamente conservadora. Después del fallecimiento de sus primitivos autores, el manual fue reeditado repetidas veces bajo la dirección de A. Brasac en un tono más conciliador con los nuevos métodos exegéticos. Los tomos censurados pertenecían a la edición 14 del Antiguo Testamento y a las ediciones 12-15 del Nuevo Testamento. Esta medida respondía a que en el manual ya se admitía el recurso a elementos del método histórico-crítico y de los "géneros literarios".

Sin embargo, simultáneamente se verificaba un despertar en las publicaciones de textos bíblicos y de comentarios e introducciones a las Sagradas Escrituras. Este interés por la explicación de la Sagrada Escritura respondía a las exigencias de un movimiento por la renovación de la predicación que comenzaba a darse en distintos lugares de Europa. Se hacía cada vez más necesario un material que sirviera a los pastores, para que en la liturgia se diera el paso de las piezas de oratoria a la homilía consistente en el comentario al texto bíblico leído. Como consecuencia de esto, en Alemania y Francia, principalmente, se despertó un movimiento de espiritualidad centrado en Cristo que buscaba su alimento en la Sagrada Escritura. Los jóvenes, sobre todo, trataban de encontrar a Cristo en los Evangelios. Se publicaron entonces varias vidas de Jesús con fundamento bíblico. El P. Karl Adam publicó *Christus unser Bruder* en 1926, y *Jesus Christus* en 1933. En 1928 aparecieron *L'Évangile de Jésus-Christ*, del R. P. Lagrange, y *Jésus-Christ, sa personne, son message*, de L. de Grandmaison. *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ* del P. J. Lebreton fue publicada en 1931, y *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, de F. M. Willam, en 1933. El conocido libro *Der Herr*, de R. Guardini, es de 1937.

Se mencionan aquí solamente algunas ediciones de la Biblia y comentarios de este período: en Alemania comenzó a editarse en 1923 *Die Heilige Schrift des Altes Testament*, bajo la dirección de F. Feldmann y H. Herkenne. En 1924 comenzó a salir en Francia una edición de la Biblia con texto de la Vulgata y traducción al francés, dirigida por el P. Pirot; este mismo escriturista inició en 1934 la publicación de una traducción de la Biblia desde las lenguas originales, con comentario exegético y teológico, que en 1945 continuó y concluyó el P. Clamer; también en Francia se inició, en 1935, la colección *Verbum salutis*, dirigida por el P. Joseph Huby, sj; en ese mismo año se comenzó en Alemania la edición del *Die Heilige Schrift für das Leben erklärt*, bajo la dirección de E. Kalt y W. Lauck. En 1938 se dio

comienzo a la publicación del *Comentario de Ratisbona del Nuevo Testamento*, que fue dirigido por A. Wikenhauser y O. Kuss.

Algunas traducciones de esta época son dignas de mención: en 1926 los padres benedictinos del Monasterio de Montserrat (España) comenzaron la traducción de la Biblia al catalán, bajo la dirección del P. B. Ubach. Es una obra monumental en 32 tomos (la obra se completó en 1966), con comentarios y hermosas ilustraciones; existen ediciones abreviadas en menos tomos. Entre los años 1928 y 1936, la Fundación Bíblica Catalana publicó, también en esa lengua, una Biblia completa en 15 tomos. En 1931 se tradujo el Nuevo Testamento al vasco, obra de R. Olabide. El Antiguo Testamento debió esperar para su publicación hasta 1958.

Algunas introducciones a las Sagradas Escrituras marcaron una época: las *Praelectiones Biblicae* de los padres redentoristas A. Simón y J. Prado (a partir de 1920); las *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*, del padre benedictino H. Höpfl (1925); la *Initiation Biblique* de A. Robert y A. Tricot (1938).

De especial interés es el *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, que a partir de 1928 continúa y actualiza el que fue originalmente editado (entre 1898 y 1912) por F. G. Vigouroux. La dirección de este suplemento —mucho más extenso que el original— fue asumida por L. Pirot.

El 26 de febrero de 1927, la Pontificia Comisión Bíblica publicó una resolución por la que dio precisiones a las condiciones para obtener los grados académicos en Sagradas Escrituras. Se especificó que los candidatos a la licenciatura debían haber obtenido previamente la licenciatura en Teología.<sup>78</sup> El 2 de junio del mismo año, el Santo Oficio volvió a ocuparse del problema del *comma iohanneum*. Suavizó la postura que había asumido en tiempos del papa León XIII, diciendo:

Aquel decreto fue dado para reprimir la audacia de los doctores particulares que se arrogaban el derecho o de rechazar totalmente o de poner al menos en duda en último juicio suyo la autenticidad del *Comma Iohanneum*. Pero no quiso en manera alguna impedir que los escritores católicos investigaran más a fondo el asunto (D(H) 3682).

78. AAS 19 (1927) 160. El papa san Pío X (*Litt. Apost. Scripturae Sanctae* (23/2/1904); ASS XXXVI [1903-1904] 530-532) había exigido el doctorado.

La obra crítica comenzada en el siglo precedente por Alfred Loisy continuó durante el período del gobierno de Pío XI. En dos oportunidades se publicaron decretos del Santo Oficio incluyendo obras de este autor en el *Index Librorum Prohibitorum*. El 1 de junio de 1932 se tomó esta medida con las *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* y también con las *Opera omnia*.<sup>79</sup> Algunos años después, un decreto del mismo Santo Oficio, fechado el 20 de julio de 1938, ordenaba que se incluyeran en el *Index* otras ocho obras.<sup>80</sup>

Mientras tanto, la Pontificia Comisión Bíblica mantenía su actitud negativa contra el recurso al método histórico-crítico. El 1 de julio de 1933 intervino para precisar el sentido de algunos textos de la Escritura, rechazando una interpretación que fundamentalmente tenía en cuenta el contexto histórico en que esos textos habían sido redactados. El primero de ellos es el Sal 16 (Vulg. 15), 10-11 ("No dejarás que tu siervo vea la corrupción"). En vista de la interpretación de este texto que se da en Hech 2, 29-32 y 13, 35-37, se afirma que el autor del Salmo hablaba de la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo. En segundo lugar, se ocupó de los textos de Mt 16, 26 y Lc 9, 35 ("¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si sufre daño en su alma?"). En este caso se discute el sentido del término "alma", y se dice que el texto, en su sentido literal, se refiere a la salvación eterna del alma (D(H) 3750-51).<sup>81</sup> El 24 de febrero de 1934, se censuró el libro *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, publicado en 1933 por Federico Schmidtke,<sup>82</sup> obra que el Santo Oficio incluyó en el *Index Librorum Prohibitorum* el 7 de marzo del mismo año.<sup>83</sup> Se alega que esta obra no se ajusta a las respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica de 1905 y 1904 referentes al método histórico crítico y a los géneros literarios. Se lo acusa también de racionalismo y de negar la inspiración de los textos bíblicos. El 15 de junio del mismo año 1938, el Santo Oficio procedió a poner en el *Index* la *Initiation au Nouveau Testament* de O. Lemarié.<sup>84</sup>

79. AAS 24 (1932) 237.

80. *La religion d'Israël (troisième édition); La naissance du christianisme; Le Mandéisme et les origines chrétiennes; Y a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale?; Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament; Les origines du Nouveau Testament; Georges Tyrrell et Henri Brémond; La crise morale du temps présent et l'éducation humaine*, AAS 30 (1938) 266.

81. AAS 25 (1933) 344.

82. AAS 26 (1934) 130-131.

83. AAS 26 (1934) 181.

84. AAS 30 (1938) 226.

A pesar de que se hacía cada vez más evidente el interés por publicar introducciones, comentarios e incluso nuevas versiones del texto sagrado, desde la Santa Sede no se fomentaba la traducción de la Sagrada Escritura desde los textos originales. La Vulgata seguía siendo considerada como la versión más segura. Una prueba de ello es el *Responsum* de la Pontificia Comisión Bíblica al obispo de Bois-le-Duc, que consultó a la Santa Sede en nombre del episcopado holandés si durante la misa se podía leer a los fieles una traducción de las lecturas bíblicas que no fuera tomada de la Vulgata. La respuesta fue negativa (30/4/1934).<sup>85</sup> Este *Responsum* fue ratificado años después por Pío XII (22/8/43), con algunas concesiones: Para la lectura en la liturgia se debe utilizar una traducción hecha desde la Vulgata, pero se puede aclarar el sentido de los textos recurriendo a las lenguas originales (hebreo y griego). Para la lectura privada se permiten las otras traducciones, siempre que tengan la correspondiente aprobación.<sup>86</sup>

Durante el pontificado de Pío XI, el R. P. Lagrange continuó su docencia en Jerusalén. Fue una época de abundante producción escrita. En 1922 se publicó el comentario a san Mateo, en 1923 el comentario a san Lucas, y en 1925 el comentario a san Juan. En 1926 editó su *Synopsis evangelica graeca* y en 1928, el mencionado libro *L'Évangile de Jésus-Christ*. En 1933 apareció la *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* y en 1935 la *Critique textuelle du Nouveau Testament*. Ese mismo año, al cumplir los 80 años de edad, abandonó la enseñanza en Jerusalén y retornó a Francia. Todavía continuó escribiendo, pero dos artículos que escribió en estos últimos años de su vida, uno sobre los Patriarcas y otro sobre la religión de Israel, no recibieron autorización para ser publicados. Poco tiempo antes del final del pontificado de Pío XI, se produjo su fallecimiento, el 10 de abril de 1938.

Un cambio notable, que presagiaba la llegada de otros tiempos para los estudios bíblicos, se produjo sobre el final del pontificado de Pío XI. El 11 de julio de 1938, dos discípulos del R. P. Lagrange fueron designados al frente de la Pontificia Comisión Bíblica, el cardenal Eugène Tisserant como presidente<sup>87</sup> y el R. P. Jacques-Marie Vosté, op como secretario.

El 10 de febrero de 1939 falleció el papa Pío XI.

85. AAS 26 (1934) 315.

86. AAS 35 (1943) 270-271.

87. AAS 30 (1938) 298.

### Conclusión

En esta visión panorámica del problema bíblico en la historia de la Iglesia, que se ha extendido desde el Concilio de Trento hasta el final del pontificado del papa Pío XI, se ha visto que la Iglesia ha mostrado siempre la clara convicción de que ha recibido del Señor el encargo de conservar incólume el tesoro de las Sagradas Escrituras. La conservación del texto, su traducción, su explicación y los medios de hacerlo llegar a los fieles e infieles es una tarea que nunca ha delegado en ninguna otra autoridad. Los más altos niveles de la jerarquía tienen conciencia de que ellos son los responsables en esta tarea.

Los problemas que se le presentaron a la Iglesia en los siglos XIX y XX han colocado a los pastores en situaciones conflictivas. Ante el avance de quienes leían y explicaban la Sagrada Escritura apoyándose en principios incompatibles con la fe católica, han debido imponer restricciones para impedir que se difundieran las enseñanzas erróneas. Al mismo tiempo, debían velar para que el contenido del mensaje bíblico fuera expuesto de manera adecuada a los nuevos tiempos y se utilizaran para ello los métodos más apropiados. No hay que sorprenderse si en el desempeño de la misión pastoral se han producido movimientos contradictorios.

En el ejercicio de la prudencia pastoral primó la actitud restrictiva. Los movimientos de renovación en los estudios bíblicos surgieron en círculos alejados de la Iglesia y la encontraron con muy pocos estudiosos ilustrados. Los que se ejercitaban en la crítica bíblica difundían enseñanzas que eran censuradas por la autoridad eclesiástica y las proponían a fieles no suficientemente formados. Los pocos investigadores fieles a la Iglesia que tenían ideas más claras ante estos problemas con frecuencia no fueron comprendidos por los legítimos pastores. Dentro de la Iglesia Católica se consideró que el endurecimiento en posiciones más conservadoras en los estudios y la prohibición de la lectura y difusión de la Biblia eran la actitud más prudente ante los peligros. Para la jerarquía de ese tiempo, esta manera de proceder era la más aconsejable y más de acuerdo con la misión recibida del Señor. Pero esto fue causa de sufrimientos para muchos.

Vistas desde la época actual, las medidas restrictivas se podrían criticar aduciendo que han producido más daño que provecho al pueblo de Dios. En cierto sentido, esto puede ser exacto. Pero quienes tomaron estas medidas buscaron el bien de los fieles, actuando de la manera que parecía más conveniente, y han evitado otros males en la Iglesia. Es necesario aplicar en este caso la reflexión de la Comisión Teológica Internacional:

Cuando se pretende juzgar posibles culpas del pasado, hay que tener presente que son diversos los tiempos históricos y son diversos los tiempos sociológicos y culturales de la acción eclesial, por lo cual, paradigmas y juicios propios de una sociedad y de una época podrían ser aplicados erróneamente en la valoración de otras fases de la historia, dando origen a no pocos equívocos; son diversas las personas, las instituciones y sus respectivas competencias; son diversos los modos de pensar y los condicionamientos.<sup>88</sup>

*Luis H. Rivas*

88. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, IV, 2.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, RAMÓN, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1997, 452 páginas.

El autor es profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca y ha enseñado en varios centros de estudio de Argentina y España. En este volumen presenta una traducción del texto copto, seguida de artículos ya publicados pero ahora retocados, entre los que añade dos estudios inéditos, uno de introducción al Evangelio tratado y otro sobre su cristología. Mientras tanto, el autor nos remite a la dulce pero impaciente espera de un futuro comentario completo, que será sin duda bienvenido. Sin embargo, los estudios ya publicados tratan importantes cuestiones pertinentes al cristianismo primitivo y a la historia de los Evangelios. Los expertos y lectores interesados se aprovecharán, ciertamente, de la erudición del autor y de sus agudos análisis. Después de una abundante y especializada bibliografía, presenta el autor ante todo su traducción del texto copto del *Evangelio de Tomás*, con notas de crítica textual y copiosas referen-

cias bíblicas y patrísticas. Los capítulos que siguen son rematados por un resumen en castellano, seguido de otro más breve en inglés (característica novedosa y bienvenida). Aparecen al final el índice de textos antiguos (AT y NT, autores judíos, eclesiásticos, textos gnósticos, autores paganos), el de autores modernos y el índice general.

1. El primer capítulo inédito es "El Evangelio de Tomás: Introducción". El autor nos informa que el manuscrito copto, descubierto entre los códices de Nag Hammadi, es del siglo IV y se complementa bien con los fragmentos griegos de Oxyrhincus, Egipto, descubiertos a principios de siglo. La composición de la obra se ubica sea a mediados del siglo II con elementos tan antiguos como los hallados en los Evangelios canónicos (opinión temprana); sea durante la segunda mitad del siglo I como texto independiente de los sinópticos (opinión posterior, americana). Hay más unanimidad en cuanto a la comunidad cristiana siria de Edesa como lugar de origen. Mención del título o de algunos de sus dichos se da ya en torno al inicio del siglo III entre los escritores eclesiásticos. Era tan usado

y estimado por los gnósticos como los Evangelios canónicos en la Iglesia oficial. Los agrupados en torno a la figura de Tomás el Mellizo llegaron a usar el EvTom y retocarlo, como es claro en el logion 13, donde Tomás es ejemplo de gnóstico. Para otros, según se ve en otras obras, aparece en India como misionero. San Agustín se encuentra con textos del EvTom en las obras de los maniqueos.

De los 114 dichos del EvTom, la mitad presenta paralelismo con los sinópticos. Un tercio de los mismos poseen matices gnósticos, aunque para algunos responden a un estadio sapiencial protognóstico. Usando la clasificación de Bultmann, la mitad de los dichos sobresale en el género profético y apocalíptico a veces en forma de apotegmas y parábolas, y menos en el género sapiencial, dichos-Yo y reglas comunitarias. Aunque la obra pueda parecerse a un diálogo de revelación, sin embargo, prescinde de -y aun elimina- el esquema narrativo. Tampoco es exclusivamente florilegio o colección de dichos, sin diálogo y detalles narrativos. Trevijano, al fin, se inclina por "un florilegio con una organización esquiva" (p. 87), en el que se oculta la revelación gnóstica. En el tema de la comparación con Q, el autor sostiene que se daría en el EvTom material tan antiguo como el de los libros canónicos, aunque la redacción final lo presenta retocado y expandido con material tardío para una "relectura gnóstica" (p. 119). De una dependencia del judeocristianismo de Santiago habría pasado a otra gnóstica de los que se presentaban como seguidores de Tomás.

En lo referente a la autenticidad de los dichos extracanonicos, el autor nos informa que la mayoría está de acuerdo en reconocer algunos de ellos en el EvTom. Luego entra en el difícil laberinto de la posible evolución que llevaría desde las colecciones de dichos a los diálogos y discursos como los de Juan, habiéndose adoptado en el proceso diversos géneros (sapiencial, profético, apocalíptico). Todo lo cual pondría de manifiesto la pluralidad interpretativa del cristianismo primitivo ante el hecho de Jesús.

2. En el segundo capítulo, "La valoración de los dichos no canónicos", se ve cómo, contrariamente al pasado, las tradiciones apócrifas son hoy puestas en pie de igualdad con las canónicas en lo que respecta al estudio de la historia de la tradición literaria. Como ejemplo, 1 Cor 2, 9 y el EvTom 17 presentarían un dicho transmitido por un escrito sapiencial o apocalíptico que hace su aparición en el culto sinagogaal es atribuido luego al Señor, es retocado por Pablo, aparece en Clemente I y en una catequesis prebautismal que conocen algunos escritores eclesiásticos. El uso del mismo dicho en una tradición no canónica, en cambio, habría llegado hasta el EvTom.

3. En "Las cuestiones fundamentales gnósticas", tercer capítulo, se ve cómo el gnosticismo trata de responder a los interrogantes de la existencia humana. Así, en el bautismo, y gracias a la gnosis, el cristiano se sabe emprendiendo la vuelta a la esfera divina de donde procede y comprendiendo la hostilidad a la

que vivía sometido. Pero la salvación no se realiza por creación y gracia sino “por el reconocimiento del propio origen en lo divino: una salvación por naturaleza” (p. 149). Se trata de una historia de salvación diferente, en que Dios queda distanciado del mundo. El individuo creyente se introvierte y se asocia con aquellos que han meditado las mismas cuestiones fundamentales, llegando a formar comunidades que rivalizan con las Iglesias establecidas y en las que la homilía de la celebración se convierte en arma de controversia. Tenían también su profesión de fe y ritos sacramentales. Toda esta vida ayudaba a mantener esa gnosís que les explicaba su situación en el mundo, en su camino de vuelta a lo divino en medio del acoso de los poderes demoníacos, del deformado dios del AT y sus ángeles.

4. En “Gnosticismo y Hermenéutica”, capítulo cuarto, vemos cómo el texto requiere siempre una hermenéutica, hasta el día de hoy. El logion 1 del EvTom coincide en ello, pero sin duda para una hermenéutica gnóstica a la que hay que introducirse, y cuyos pasos Trevijano desmenuza. Esas interpretaciones produjeron las bibliotecas cristianas de los principales centros. En medio de esa profusión, valiosa o destructiva, la Iglesia vuelve constantemente a la celebración apostólica de una liturgia que proclama los textos canónicos y los interpreta según una regla de fe, que ha surgido precisamente del conubio entre palabra, celebración y catequesis. Contrariamente a lo que se da en esta Iglesia que se abre, el gnosticis-

mo se cierra en una hemenéutica de iniciación a los secretos de Jesús confiados a privilegiados. Pero en ambos casos este proceso se da en un contexto eclesial o social, poniendo de manifiesto que la Palabra no puede prescindir de la Tradición.

5. En “El anciano preguntará al niño”, capítulo quinto, el autor exhibe cómo diversos pasajes de Mateo y Lucas sobre los niños han contribuido a formar el logion 4 del EvTom, en el marco de la vuelta escatológica del gnóstico a lo divino, sometido en su ascenso a las interrogaciones de los arcontes o del dios del AT. El logion dice: “Jesús dijo: No tardará en preguntar el hombre anciano de días a un niño pequeño de siete días por el lugar (*topos*) de la Vida y vivirá. Porque hay muchos primeros que serán últimos. Y llegarán a ser uno solo”. En un clima de polémica ya presente en el logion 3, el niño representa al gnóstico perfecto que adoctrina al líder eclesiástico o anciano. La polémica no excluye, sin embargo, el proselitismo para llegar a ser uno.

6. “La incompreensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás” es capítulo sexto. Como en los sinópticos, este tema es un motivo para que el lector se una a los discípulos en la búsqueda de la gnosís. El discípulo debe conducir los indagadores a la identidad de Jesús como revelador afiliado al Padre, quien nos guiará a nuestra condición original o protológica de hijos de Dios y miembros del Reino (e.d., la escatología está ya realizada), lejos del AT que queda atrás y es un obstáculo.

7. "La 'cristología' del Evangelio de Tomás" del capítulo 7 es la segunda contribución inédita que ofrece el autor. El título "Cristo" no aparece, como tampoco "Salvador", así como la cruz y la resurrección no se mencionan en el EvTom. La importancia de lo que es la cristología en el NT pertenece aquí a Jesús el Revelador, mediador indispensable para que los "neumáticos" se conozcan a sí mismos y se identifiquen con el que le revela los misterios. Estos les esclarecen sobre el "lugar" de su preexistencia en el ámbito divino a donde deben volver. Allí se da el reino de Jesús, Hijo del Viviente, Hijo del hombre, y del Padre, con quienes se reintegran en la unidad divina. En la búsqueda de esta identidad gnóstica se deja atrás la concepción judía del AT y la cristiana de la salvación por la fe. El misterio de la divinidad de Jesús se plantea desde su condición humana que apunta a la igualdad con el Padre, participada también por el gnóstico. Tal igualdad proviene para Jesús de la procesión divina que no elimina su distinción con el Padre. Jesús como persona es el Hijo del Padre y por madre tiene al Espíritu Santo, que engendra también a los neumáticos. María sólo ha dado a Jesús la vida terrenal.

Jesús es Dios y hombre, pero se revela a la humanidad extraviada en su condición neumática perfecta, si bien su Imagen no aparezca en la existencia terrena. Su revelación intenta hacer reaccionar a los hombres para que emprendan el camino hacia la unidad. Como en Jesús, es-

to conlleva un desinterés por el mundo presente que comporta la soledad del celibato, desinterés por lo terreno y por los lazos familiares. Así se entiende "cargar con la cruz". La muerte de Jesús es parte de su condición humana y no se elabora sobre ella. Es sólo una noticia. El EvTom "no se interesa por la vida y la muerte de Jesús, sino sólo por sus dichos" (p. 269).

8. "La Madre de Jesús en el Evangelio de Tomás". Con su extenso conocimiento de las corrientes gnósticas y trabajando con precisión en sus textos, Trevijano ubica el EvTom con sus aportes específicos en lo que respecta al tema del capítulo. Este Evangelio supone una mitología y filosofía del tiempo con las que crea una hermenéutica gnóstica de muchos textos que procedían de las Iglesias cristianas. Tal interpretación evapora el contenido histórico que puja en toda la Biblia, tanto AT como NT, minusvalora la encarnación, y todo se inmola en aras de un Revelador que con su revelación nos guiará en el camino de retorno. La madre terrena cumple una función terrenal, muy secundaria si se la compara a la esencial desempeñada por la madre celeste, el Espíritu Santo. Lo masculino y femenino parecieran un recurso para exhibir toda la riqueza divina, pero alejándose de la realidad histórica.

9. "Santiago el Justo y Tomás el Mellizo". De nuevo notamos aquí la conjunción de dos tendencias. La más antigua sería una tradición de dichos proveniente de una comunidad judeo-cristiana, posiblemente

en la Transjordania, que seguía a Santiago el hermano del Señor, aquí llamado el justo (logion 12).

La otra, del logion 13, elabora con la identificación hecha, en el judeo-cristianismo siríaco, entre Tomás el apóstol con Judas hermano del Señor (Mc 6, 3, no apóstol), entendido este a su vez como "mellizo" de Santiago (Jds 1). Así, una versión siríaca de Jn 14, 22 presenta a *Iouídas Zomâs*, y el prólogo del EvTom introduce, precisamente, los dichos secretos de Jesús escritos por Dídimo Judas Tomás. El autor ve en este Evangelio la tendencia gnóstica, no explícita, a considerar a Judas Tomás como un "alter ego" del Señor, en el ámbito divino. El logion 13 actual sería su producto. "Tomás, visto ahora como el 'hermano mellizo' espiritual de Jesús, fue considerado el transmisor de sus enseñanzas secretas y el gnóstico por excelencia" (p. 320).

10. "Las prácticas de piedad en el Evangelio de Tomás". Sorprendentemente, aquí se rechazan estas prácticas como erradas y condenatorias para los neumáticos, mientras son aceptadas para los psíquicos que deben hacer mérito. El gnóstico, en cambio, una vez alcanzado el conocimiento salvífico, sabe de su origen y pertenencia que lo compelen a volver a la esfera divina. Los psíquicos, por su lado, alcanzan un grado inferior por la fe y las obras. Se piensa que la tensión con el judeocristianismo y, luego, con la gran Iglesia influyó también en esta posición gnóstica.

11. "La escatología del Evangelio de Tomás". Analizando siempre los textos, el autor muestra cómo el EvTom se opone a la "escatología futurista de lo externo" (p. 382). El gnóstico debe saber que lo divino ya está en el hombre, aunque debe continuar hacia la definitiva liberación de todo lo que se le opone, en su ascenso a la esfera divina. Se trata de trascender la existencia presente para vivir la realidad divina que ya se posee. Al rechazar lo escatológico *per se*, se recurre a los mitos de origen como expresión de la ideología gnóstica.

12. "La reconversión de la escatología en protología". Con clara lógica, el EvTom afirma que la divinidad ya está presente en el hombre, pero se requiere el esfuerzo de una completa liberación. Con la ayuda de los mitos de origen se pretende conocer la enmarañada existencia presente, para lograr reintegrarnos, por "derecho fundamental y no por un don de gracia" (p. 416), a nuestra condición original. "Donde está el comienzo, allí estará el fin. Feliz el que se sitúe en el comienzo, pues conocerá el fin y no gustará la muerte" (parte del logion 18).

Todo estudioso quedará agradecido a esta colección de trabajos sobre el EvTom que nos deja ver la compleja efervescencia del pensamiento cristiano en múltiples direcciones que tratan de explicar, a veces con la ayuda de mitos y filosofías de la época, lo que Jesús realiza en la existencia del cristiano. Al observar la presencia y prolongación de las fuentes del NT en los es-

critos gnósticos, el estudio crítico es desafiado ya a partir del texto mismo y sus interpretaciones, de modo que el lector cristiano terminará haciendo o no una renovada adhesión a la fe que inspira su vida. Históricamente, se ve que ha prevalecido la fe de la gran Iglesia apostólica.

*Felipe L. Doldán*

ADRIANO GARUTI, *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 2000 (Spilegium Pontificii Athenaei Antoniani; 035).

El presente volumen del padre Adriano Garuti, ofm, constituye, con sus anteriores publicaciones sobre el papa Patriarca de Occidente (1990) y sobre el primado petrino a la luz del decreto del Santo Oficio de 1647 (1993), una cierta trilogía por dos motivos: en primer lugar, porque los tres tienen que ver con el ministerio universal del sucesor de Pedro y, además, porque todos ellos abordan la problemática ecuménica. Se trata, en todos los casos, de notables aportes al tema del primado del Sucesor de Pedro, que ha reclamado un creciente interés en el ámbito de la eclesiología y que, pese a las mutaciones que ha sufrido la problemática en los últimos años pasando de la polémica al diálogo de la caridad, no ha conseguido, sin embargo, dar como resultado los frutos esperados; esto constituye, por lo mismo, un renovado motivo para seguir profundizando la cuestión todavía abierta.

Tal vez sea este el motivo por el que —como señala acertadamente el padre Umberto Betti, ofm, que presenta la obra en el mismo título— no se hable de primado del Obispo de Roma “en el” diálogo, sino de primado “y” diálogo (p. 5).

La estructura del libro es clara y sencilla: la exposición se inicia con un primer capítulo que presenta en general la problemática conexas con el tema del primado y en el cual se examinan las propuestas avanzadas, respectivamente, en los campos católico, ortodoxo y protestante para superarlas, aunque —como señala el mismo autor— se limite a tratar el problema del primado de jurisdicción (p. 28). A esta suerte de capítulo general e introductorio siguen tres capítulos dedicados a la exposición de los resultados del diálogo católico-ortodoxo (cap. II), católico-luterano (cap. III) y católico-anglicano (cap. IV), que es, sin duda, el que ha producido los mayores resultados, sobre todo con el reciente documento *El don de la autoridad* que aborda el tema explícitamente, bien que no entre en la difícil cuestión del *ius divinum* y deje abierto, por lo demás, el problema del concreto ejercicio de tal primado en el contexto de la colegialidad y de la sinodalidad (p. 6). Estos tres capítulos tienen más o menos la misma estructura: visión del primado en las respectivas Iglesias o comunidades no católicas, análisis de los textos del diálogo y valoración crítica de los resultados. En apéndice se ofrece un artículo precedente, “Le Chiese sorelle: realtà e interrogativi”, publicado en *Antoniana* (1996), en el que se desarrollan interesantes puntualizaciones, espe-

cialmente referidas a la unicidad de la Iglesia. Por último, es indispensable puntualizar que los capítulos referentes al diálogo católico-ortodoxo y católico-luterano reproducen artículos ya publicados “substancialmente invariados” y con el solo agregado de un “aggiornamento” bibliográfico, mientras que el referido al diálogo católico-anglicano es un capítulo totalmente nuevo. El carácter actual y sumamente delicado de esta compleja problemática ha llevado al autor a juzgar la conveniencia de reunir todo este material en un solo volumen que ve ahora la luz (p. 7).

Como apreciación general se puede decir que, mientras en el diálogo católico-ortodoxo estaba previsto abordar explícitamente el problema del primado de Pedro, *de facto*, se ha dado precedencia a cuestiones de menor importancia que lo han aplazado y, en este momento, se dan especiales dificultades para un decisivo reemprendimiento de los trabajos. Es necesario puntualizar que a la disponibilidad de los protestantes de aceptar un ministerio universal de la Iglesia no corresponde, sin embargo, una real superación de las dificultades tradicionales. Si se puede hablar de progresos, ellos deben ser ubicados, exclusivamente, en la superación del tono polémico de las expresiones sobre el primado papal en los tiempos de la reforma y de la contrarreforma. En todo caso, a pesar de haber sido abordado el tema específico, a partir de 1995, no se ha podido llegar hasta ahora a la producción de documentos de ningún tipo. El mayor progreso —parcial, sin embargo, como ya se ha expresado—, se ha dado en el cam-

po del diálogo con los anglicanos.

Esta realidad invita a pensar, como lo señala el propio Garuti en el capítulo I, en las palabras del Pablo VI, verdadero iniciador del “diálogo de la caridad” y del “diálogo de la verdad”, cuando en su discurso a los miembros del secretariado para la unidad de los cristianos (28 de abril de 1978) afirmó abiertamente: “El Papa, nosotros lo sabemos bien, es sin duda el obstáculo más grande en el camino del ecumenismo” (*Insegnamenti* VI, 192-193) (p. 29); y también —en la misma línea— en Juan Pablo II, quien ha afirmado en su discurso al Consejo ecuménico de las Iglesias (Ginebra, 12 de junio de 1984) que “el convencimiento de la Iglesia Católica de haber conservado, en fidelidad a la tradición apostólica y a la fe de los Padres, en el ministerio del Obispo de Roma, el signo visible y garante de la unidad, constituye una dificultad para la mayor parte de los otros cristianos”. La misma convicción se encuentra en la homilía, tres años más tarde, durante la celebración de la misa en San Pedro en presencia del Patriarca ecuménico Demetrio I (*Insegnamenti* X/3, 1307-1308) y en la Encíclica *Ut unum sint* (1995).

Una observación interesante, que puede dar cuenta del por qué no ha producido el diálogo ecuménico en torno al tema del primado los frutos esperados, la fórmula Garuti en las conclusiones respecto del examen del diálogo católico-ortodoxo cuando se interroga si no ha llegado el momento de revisar el método mismo de diálogo, tomando como modelo otros diálogos en los cuales

se es más explícito en el relevar no sólo las convergencias sino también las divergencias. En esta línea figura en nota una afirmación semejante del metropolitano Crisóstomo de Peristerion quien, en un texto presentado al Sínodo de la Iglesia de Grecia, propuso que “el diálogo afrontase ‘sobre todo’ las ‘numerosas’ y profundas diferencias de orden teológico que existen entre las dos Iglesias” (p. 113).

También de parte del Occidente protestante continúan las tradicionales dificultades, ya que se insiste en la necesidad de una reinterpretación teológica del primado y de una reestructuración que debería ser clarificada por la discusión ecuménica. No puede negarse, por lo demás, que una tal clarificación es por ahora imposible, dado que no hay acuerdo en torno a cuestiones eclesiológicas estrictamente previas al tema del primado, tales como la de la sacramentalidad de la Iglesia, la apostolicidad y el ministerio, sin olvidar –sobre todo– la falta de acuerdo sobre el significado de las definiciones del Vaticano I. En tal sentido –afirma Garuti– “si de un lado hoy es comúnmente admitida la posibilidad y aun la utilidad de una relectura crítica de los dogmas del Vaticano I a la luz de la Escritura y de la Tradición, la misma no puede ser entendida como simple reconocimiento de un primado de honor, excluyendo toda obligación formal de aceptar tales dogmas”. En otros términos, no se pueden negar los puntos de controversia todavía existentes “especialmente lo referido al *ius divinum* y a la plenitud de la potestad del Obispo de Roma” (p. 223).

Por el contrario, las conclusiones de las Comisiones Internacionales Anglicana-Romano Católica I y II han conseguido resultados prometedores respecto al tema del primado, entre otras cosas, porque han afrontado directamente el tema. El fruto de este diálogo se encuentra en el documento *El don de la autoridad*, en el cual “viene abiertamente reconocida la exigencia de una *episkopé* al servicio de la *koinonia* universal y la efectiva transmisión de tal ministerio al Obispo de Roma, aun si no se aborda la cuestión del *ius divinum*. Queda, por lo demás, abierto el problema del concreto ejercicio de tal primado, en el contexto de la colegialidad y de la sinodalidad, y en la salvaguardia de la legítima diversidad de las respectivas tradiciones” (p. 289).

Como valoración final de la obra de Garuti, podríamos afirmar que ella constituye, sin duda, un valioso aporte a un tema de viva actualidad. Bien documentada, con un análisis prolijo de los documentos y una exposición que sobresaie por su claridad, orden y estricta fidelidad al magisterio de la Iglesia, esta investigación responde a la invitación de Juan Pablo II a profundizar sobre el primado de Pedro que continúa siendo –como hemos expresado más arriba– el más importante obstáculo en el camino del ecumenismo. Pero no se trata, desde luego, de un obstáculo que pueda salvarse con cualquier fácil irenismo que no garantizara una estricta fidelidad al dogma y a la tradición en un punto decisivo para la ortodoxia de la fe.

Alfredo H. Zecca

METZ, JOHANN BAPTIST, *Sul concetto della nuova teología política*, 1967-1997, Brescia, Queriniana, 1998, 232 páginas.

La vinculación de “lo político” con “lo religioso” requiere algunas precisiones previas sobre el significado de una teología política, entendida –en el sentido varroniano– como una legitimación religiosa de un orden político. Nos parece que este concepto resulta básico para entender la antigüedad greco-romana como parte de la concepción misma del “Estado” y como una “metafísica del cosmos y del orden socio-político” propia de un mundo que no separaba “lo político” de “lo religioso”. El cristianismo, con sus creencias trascendentes, escatológicas y de una esfera religiosa ajena al “Estado”, diluyó esta concepción hasta que Constantino y Teodosio favorecieron la elaboración de una nueva teoría política del “Estado” por Eusebio.

La teología política fue reconstruida cuando se produjo la “cristianización” del Imperio, ya que la participación de los miembros de la Iglesia en el gobierno político hizo necesaria una nueva “justificación” del poder y ha sido revitalizada y utilizada considerablemente por algunos teólogos contemporáneos, especialmente luteranos, sin dejar de reconocer el papel intermediario de Baruch Spinoza (*Tratado teológico-político*), Hugo Grocio (*Obra teológica* II), P. Bayle (*Continuación de pensamientos diversos*), Giambattista Vico (*Principios de ciencia nueva*), Denis Diderot (*Enciclope-*

*dia*, XXXIII), Donoso Cortés (*Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*) y aun el anarquista Mijail Bakunin (*Dios y el Estado*).

Esta concepción “teológico-política”, que algunos autores consideran propia de Occidente desde el cuarto milenio antes de Cristo, vincula directamente nuestra concepción del mundo (y el acaecer cósmico) con la realidad política fáctica que resulta de aquella. Algunos autores la denominan gnóstica y consideran que permite explicar el “mundo celeste” (la futura ciudad de Dios o la realización fáctica del reino de Dios sobre la tierra) a través del vocabulario terreno y a su vez la organización política terrestre según un modelo astral, celestial o divino.

Esta temática fue retomada en este siglo –fundamentalmente, en Alemania– desde la política por Carl Schmitt (“todos los conceptos más importantes de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados”) y desde la teología por el autor de este libro (J. B. Metz), por J. Moltmann y W. Pannenberg (cf. Wiedenhofer, Siegfried, “Teología política in Germania”, en: *Studia Patavina* XXII, septiembre-diciembre 1975, 3).

El libro que hoy nos ocupa reúne los doce artículos –con sus *excursus* y apéndices– publicados sobre el tema por Johann Metz –docente en la Universidad de Viena– en los últimos treinta años (1967 y 1997), permitiendo una visión completa y ordenada del pensamiento de este teólogo.

No es el objetivo de esta breve reseña un análisis crítico ni sintético de ellos, sino simplemente acercar al futuro lector una visión esquemática y orientadora de esta obra.

La edición comienza con un artículo publicado en 1967 —el primero dedicado por Metz al tema— y titulado precisamente “El problema de una ‘teología política’”. Allí, el autor empieza señalando que se trata de un “concepto ambiguo” que se presta a malentendidos y aclara que intenta “formular el mensaje escatológico a la luz de las condiciones de la sociedad actual” (p. 9). de tal modo que no se trata de la “teología metafísica clásica” sino de una “teología comprometida con el mundo” —como teología crítica de la sociedad— que ha superado el carácter a-político y “privatista” (no comprometido) de la teología. En ese contexto, para Metz, es función de la teología política “determinar nuevamente las relaciones entre religión y sociedad, Iglesia y sociedad pública, fe escatológica y praxis social” (p. 12). Y esta reflexión debe hacerse desde el mundo contemporáneo y a partir del pensamiento moderno.

El autor no duda de que “la salvación anunciada por Jesús, no ya en un sentido natural y cosmológico, sino socio-político, está constantemente en relación con el mundo: como elemento crítico y liberador de este mundo social y de su proceso histórico. La promesa escatológica de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no pueden ser privatizadas” (p. 14). Para el autor, “la iglesia (con minúscula) no vive sobre la realidad social, sino en

ella como institución crítica de la sociedad” (p. 16).

Finalmente, Metz se plantea el interrogante “fundamental” de en qué medida una institución puede ser portadora de crítica y responde que la iglesia puede a partir de su “reserva escatológica”, en la que el amor suscita una fuerza revolucionaria (*sic*).

El autor concluye este primer artículo resaltando que “la actitud crítica de la iglesia no puede consistir en proclamar como normativo un determinado orden social en nuestra sociedad pluralista” (p. 22).

Sobre estas premisas se desarrollan los artículos siguientes que nos permiten seguir claramente la evolución del pensamiento de este teólogo “crítico”. Así, a modo de ejemplo, en un nuevo artículo titulado “Che cosa si propone la ‘teología política?’”, editado en 1970, Metz se preocupa por señalar que la Iglesia no puede permanecer indiferente ni neutral ante el político contemporáneo y señala que “la historia de la iglesia católica en la edad moderna fue sobre todo una historia de tradiciones contrarias a la libertad política de la modernidad” (p. 70). Asimismo, define su posición remarcando que “la teología política no tiene aquí (se refiere al simposio de Viena) la tentativa de invitar de nuevo a la iglesia a una bien determinada política concreta, sino sobre todo la tentativa de impedir finalmente que ello ocurra” (p. 70). Allí defiende la tesis de la “iglesia-memoria de libertad” como “liberación revolucionaria del Iluminismo burgués” (p. 72).

Asimismo, remarca la diferencia con la doctrina social de la Iglesia

aclarando que la teología política no intenta establecer normas específicamente cristianas para el “hacer social” sino que se trata de una “nueva espiritualidad”.

En 1981 –como continuación de varios artículos que se incluyen en este libro– publica “Religione politica in un tempo di rivolgimento”, donde realiza una fuerte crítica a la iglesia identificada con la burguesía y a su teología (ideología) con su tendencia a reducirla a lo privado. Afirma que “el Dios de la religión burguesa está destinado a convertirse en un ‘valor’ ” (p. 97) y agrega “la religión burguesa se declara conscientemente apolítica, para quedar más insopechada de operar como secreta religión de estado de nuestra sociedad burguesa” (p. 98), convirtiéndose en religión política de la burguesía “ideología de seguridad”.

Finalmente, advierte que esta nueva “teología política” que propugna no pretende sostener una “teocracia política” ni un clericalismo autoritario que se estructura desde “lo alto” sino una “religión mesiánica” desde las bases. En este aspecto debe ser una “profecía política” y, como tal, revolucionaria (“una revolución antropológica”), en la medida en que implica una conversión interior.

Entre los textos seleccionados como muestra añadimos “Religione e politica alla fine dell’ età moderna”, publicado originariamente en 1995, donde analiza la “teología política” a la luz del nuevo fenómeno de la globalización y marca sus diferencias radicales con la concepción de Carl Schmitt.

Allí afirma que “el proceso de individualización creciente como la contemporánea globalización (económico-técnica) de nuestro tiempo me inducen a presumir la importancia y responsabilidad política de la institución religiosa” (p. 207), vacío político mundial que cubren instituciones como Amnesty International, Terre des hommes o Greenpace.

Sin lugar a dudas, el autor –como muchos de sus contemporáneos alemanes– son parte “sufrida” de la generación del Holocausto y de la influencia cultural de la escuela de Frankfurt y, más particularmente, de E. Bloch.

Aunque –como señaláramos anteriormente– no es intención de estas reseñas un análisis crítico de la obra del autor, nos surge el interrogante de en qué medida no subyace en su pensamiento –como le critica a Schmitt– una politización de la religión.

Florencio Hubeñák

NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría. Idiota de Sapientia*, Traducción, introducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D’Amico. Buenos Aires, Eudeba, 1999, 112 páginas.

La obra consta de las siguientes partes. Una introducción donde se señala la vigencia del pensar del Cusano, una breve biografía del autor que nos permite ubicar los diálogos que luego son resumidos. Concluye esta introducción con las fuentes

sobre las cuales se hicieron las traducciones y una breve bibliografía sobre el autor y sobre el tema de la sabiduría.

Siguen luego la edición en latín y la traducción, que es muy fiel pero al mismo tiempo de ágil lectura. A cada diálogo le sigue un capítulo de notas aclaratorias del texto cusano, cotejando siempre con otras obras del cardenal.

En el primer diálogo, los temas centrales son la apelación a la paradoja (punto 1), la actividad cognoscitiva desde la tríada *numerar, pesar, medir*; el contacto con la sensibilidad, la tarea propia de la razón como numeradora y, por lo tanto, el papel del *uno* en la metafísica cusana (pto. 2). Esto nos lleva al punto tres de las notas, donde se marca la importancia de la ascesis en la ascensión a la sabiduría, condensada en la frase *transfer in altissima*, pasando entonces de la *ratio* al intelecto: único adecuado para la comprensión de la unidad. En el cuarto punto, los editores se detienen a extraer todas las posibilidades a la fórmula *per, in, ex*, mostrando la paradoja de una sabiduría que, estando en todas las cosas, siendo modelo de todas las cosas, solamente se alcanza inalcanzablemente. Pero esta suma extrañeza de la sabiduría es mediatizada a través del tema del gusto –*sapientia est quae sapita*– y de la pregustación, pero con una aclaración muy importante: “*esta pregustación de lo absoluto en lo múltiple no debe ser entendida como una vía de tipo analógica sino más bien como una vía apofática*” (p. 65). Cierran estas

notas aclaratorias al primer diálogo una referencia a dos aspectos trinitarios de la sabiduría. El primero trata de las *formulaciones intratrinitarias y su reflejo en la creación*, donde se identifica al Padre con la *actualitas essendi*, al Hijo con *tale esse* y al Espíritu Santo con el nexo entre el *esse* y el *esse tale* “que manifiesta lo que le es propio en todo lo que pasó del *non esse* al *esse*”. El segundo aspecto, más profundo aun, trata de una interpretación muy rica: “*nos encontramos ante una metafísica no del Uno y la Unidad; sino de la Unitrinidad. Así como Dios es Uno y Trino, de la misma manera y en su orden la realidad (res) es una y trina*” (p. 68). Aunque los editores aclaran que la profunda visión teológica y filosófica que el texto implica merecen, ciertamente, un minucioso análisis que ponga de manifiesto un aspecto –al parecer, central– del pensamiento cusano (p. 69).

El segundo diálogo presenta una impronta marcadamente anselmiana. En el inicio se lee: “dado que Dios es más grande que lo que puede concebirse”, pasando luego a las relaciones entre “precisión, verdad, rectitud, justicia y bondad”, que tanto nos recuerdan el texto *De Veritate de Anselmo*.

En las notas complementarias anotamos los siguientes temas. En primer lugar, se nos muestra cómo cambia la orientación con respecto al diálogo anterior: ya no se habla de lo inaccesible sino de la facilidad, dado que Dios es supuesto, está presente, en cada cuestión sobre Dios. Hablamos entonces de una teología

afirmativa y negativa expresadas por los términos *positio et ablatio*, que culminan en una teología superadora que no se refiere ni a una teología copulativa y ecléctica o dubitativa. Los editores tampoco quieren afirmar una teología superlativa si la entendemos como el grado máximo de la afirmativo. Prefieren, en cambio, hablar de una teología trascendente. Se pasa luego a tratar la noción de una mente absoluta, única capaz de concebir el concepto de Dios, pasando luego a la diada más personal del Cusano: *complicatio-explicatio*. Si el Verbo de Dios es el concepto absoluto y el concepto de todas las cosas, es su verdad o precisión en el Verbo y que esta precisión es en sí misma inalcanzable, ¿cómo se relacionan la multiplicidad con su verdad o ejemplar? El principio fundante que resuelve esta pregunta se encuentra en otra teoría central del cardenal: la coincidencia de los opuestos. Lo máximo absoluto no puede dejar nada fuera de sí: es la *complicatio* absoluta de todas las cosas, y a ese Dios le corresponde un mundo que resulta su propio despliegue. De este modo, los editores nos aclaran que esta relación, más que expresarse en una causalidad eficiente, lo hace en una causalidad ejemplar o formal: esa forma no solamente se "explica" como ejemplar sino como presencia.

Culmina esta nota con otra teoría típicamente cusana, la teoría del contrato: la difusión de lo infinito, que se recorta o actualiza y que implica, con relación al ser de las cosas en lo Máximo absoluto, un empobrecimiento desde el punto de

vista ontológico. Pero para Nicolás, el Verbo constituye la clave de comprensión –siempre incomprensible– de la relación entre el Creador y la creatura, lo absoluto y lo contracto (p. 104).

La última de las notas nos habla de la prioridad del ejemplo matemático, que es el método auténtico para salvar el abismo entre lo finito y lo infinito, descartada la analogía, puesto que entre lo infinito y lo finito no cabe ninguna proporción. Cierra la obra un glosario.

Esperamos que esta obra tan seriamente concebida sea, como los editores lo expresan, semilla para nuevos estudios, en nuestro medio, del pensamiento del cardenal.

Pablo Etchebehere

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino* (tesis doctoral en Filosofía), Buenos Aires, Educa, 1999.

Llega a nuestras manos una obra muy seria de más de trescientas páginas, muy precisa en sus expresiones y rigurosa en sus citas. Hay que leerla con detenimiento por la abundancia de citas latinas y, si bien es apropiado para una tesis doctoral, es un poco ardua para quien no esté habituado al idioma clásico. La metodología es esencialmente escolástica, siguiendo un orden claramente diputativo.

La autora plantea la problemática del amor en perspectiva metafísica,

*sin olvidar sus implicancias antropológicas y morales* en santo Tomás (el cual es analizado minuciosamente) y en algunos comentaristas y neotomistas reconocidos (Gilson, Maritain, Guillon, Garrigou, Ramírez, Geiger, Rousselot y muchos otros).

La primera parte, escueta, recorre históricamente las concepciones del amor en la Escritura, en los griegos, llegando hasta el medioevo. En la segunda, plantea el bien como objeto del amor (pp. 47-137) tratando la deseabilidad del bien, su perfección, su finalidad y, fundamentalmente, su relación con el *esse* (pp. 105 ss.); creemos que aquí se juega todo el sentido de la tesis. La tercera sección, más resolutive, plantea temas muchas veces olvidados en la mentalidad contemporánea como la coartación y el impulso al bien (cap III, pp. 193 ss.), o el amor y el bien común, o el tan mentado "Dios es amor" (cap. IV, pp. 218 ss.). En la cuarta parte, en sus tres capítulos, da respuesta definitiva a las preguntas como: si el ente y el bien se convierten, si existe el amor puro, si el amor espiritual y el natural se oponen, etcétera.

La autora logra *con amplitud* su cometido, sosteniendo la primacía del amor (caridad) en la doctrina de santo Tomás como *causa perficiens* de nuestra vida afectiva e intelectual. El examen sobre la *naturalidad* del amor se cumple con creces.

La *intensidad* de la tesis demuestra los años de *dedicación* al tema y la claridad intelectual de la doctora se evidencia en cada página.

José Carlos Jonte

GIACOMO PANTEGHINI, *Angeli e demoni. Il ritorno dell'invisibile*, Padova, Messagero, 1997, 203 páginas.

En estos tiempos de la religiosidad *new age*, donde ángeles y demonios han reaparecido de las maneras más exóticas y banales concebibles, haciéndonos recordar aquella célebre expresión de un no menos renombrado historiador: "cuando eliminamos la religión por la puerta, regresa por la ventana" y, por otra parte, el Santo Padre dedica sus meditaciones al cielo, al purgatorio y al infierno, nos resulta más que interesante la publicación de esta sencilla, pero profunda actualización sobre el tema.

Su autor es un franciscano con eventual doctorado en teología, pero también laureado en filosofía y psicología, que dicta teología dogmática en varios centros de enseñanza superior y ha escrito obras relacionadas con la antropología, la escatología y la religiosidad popular.

El libro comienza resaltando la "fascinación de lo invisible" en la religiosidad popular, donde nunca estuvieron ausentes "ángeles" (baste recordar el "ángel custodio" y "demonios"), aunque pocas veces con la difusión "mercantilista" adquirida recientemente, especialmente en los Estados Unidos de América, donde se ha "banalizado" a los ángeles eliminando prácticamente su connotación religiosa como "anuncio y presencia de lo sobrenatural".

Pero la preocupación de Panteghini se dirige hacia otro aspecto; por ello, en primer lugar, destaca la im-

portancia de “una rigurosa hermenéutica de los textos bíblicos y las doctrinas tradicionales, que ayude a distinguir el contenido revelado de su revestimiento cultural” (p. 21).

Cabe observar que enfoca esta temática desde diferentes ángulos: antropológico, teológico, cosmológico y cristológico, antes de esbozar un panorama de ángeles y demonios en la historia de las religiones y, posteriormente, en ambos Testamentos y en los autores de los primeros siglos del cristianismo. Sucesivos capítulos nos permiten acercarnos a las “visiones”, interpretaciones neoplatónicas, medievales y modernas, tratando de separar el contenido revelado del mencionado “revestimiento cultural”.

Panteghini, asimismo, subraya la reaparición –a partir del Romanticismo– del satanismo, observando que “el nuevo satanismo muestra, por un lado, la nefasta consecuencia producto de la superstición cuando esta ocupa el terreno dejado libre por la fe, pero también indica la percepción de una potencia oscura que envuelve la vida del hombre” (p. 137).

El capítulo X consiste en un actualizado –y completo– análisis de la “rescatada” temática de los endemoniados y los exorcismos, de gran actualidad en la medida en que recientemente la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos dio a conocer el nuevo ritual de exorcismos, que reemplaza el *rituale ad interim* de 1991. El autor realiza una clara y detallada diferenciación entre las cuestiones psicológicas con la “posesión”.

Panteghini es sumamente claro al señalar que “la teología no puede hoy ignorar los condicionamientos culturales de las creencias sobre los ángeles y sobre los demonios y no puede sustraerse al deber de aclarar su significado en el cuadro general de la fe cristiana, teniendo presente la distinción entre la sustancia permanente de la fe y su revestimiento cultural. Tarea nada fácil de discernir entre lo que toca a la fe en cuanto tal, la inculcación legítima y la abusiva o aberrante” (p. 157).

El autor nos hace notar que una buena síntesis de la poco conocida –y menos predicada– doctrina sobre el tema se encuentra en el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Un importante apéndice –de más de veinte páginas– transcribe los textos actuales de la doctrina de la Iglesia sobre el particular, extraídos fundamentalmente del citado *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), del menos conocido *Catecismo para adultos* de la Conferencia Episcopal Italiana de 1995 y de la detallada e “historicista” declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1975.

El libro significa un interesante aporte, escrito con lenguaje simple, para dar una respuesta sencilla, pero clara y veraz, al avance de “lo invisible” ante la crisis de un racionalismo progresista excesivo. “Se trata, sobre todo, de saber colocar en el lugar justo estas figuras en el cuadro del credo cristiano, centradas alrededor de Cristo fundamento de la creación ‘visible e invisible’, revelador de Dios y salvador del hombre” (p. 161).

Florencio Hubeňák

G. J. ZARAZAGA, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Secretariado trinitario-KOINONIA 34, Salamanca, 1999, 357 páginas.

La obra que nos ocupa es un intento de releer la teología de Karl Rahner no en su mera formulación, sino dentro del marco sociocultural-teológico en que fue pensada por el alemán y a la luz de su objetivo pastoral. Si bien, tal como el subtítulo lo enuncia, el autor procurará mostrar en ella las semejanzas y diferencias con Hegel, atendiendo a la acusación de hegeliano que pesa sobre aquel, aun esto lo hará partiendo y remarcando la intención fundamental de todo el pensamiento de Rahner. Al respecto, señala Zarazaga que "su intención fundamental [de Rahner] al abordar la reflexión sobre la Trinidad [es buscar] una nueva manera de pensar la Trinidad -y a la teología en general- más en conformidad con la manera de entender a Dios y al mundo del hombre cristiano de su tiempo" (pp. 92-93).

El núcleo de la especulación rahneriana es el llamado *axioma fundamental*, a saber: "La Trinidad económica es la inmanente y viceversa". Por ello, aunque el teólogo alemán no haya desarrollado una teología sistemática sobre el tema, es precisamente este el que da sentido a toda su obra. Y, justamente por esto también, es que podemos preguntarnos por la influencia hegeliana en su pensamiento, pues ambos autores tienen en co-

mún el haber buscado en la Trinidad la explicación última de todas las cosas, entendiendo ser la única vía que permite conciliar los contrarios, unidad-diversidad, trascendencia-inmanencia, infinitud-finitud, Dios-mundo, etc.

Teniendo en cuenta esto, Z. divide su investigación en dos partes. En la primera, tras una breve introducción, presenta en forma concisa y suficientemente lograda la concepción trinitaria de Hegel. Esta primera parte se cierra con una valoración crítica del pensamiento del idealista alemán, en la que destaca su importancia por cuanto supo dotar "a las categorías de la filosofía occidental de un dinamismo y una interacción que hasta entonces nunca había alcanzado" (*sic*, p. 79). Señala como el gran aporte de Hegel el haber ayudado a "unir indisolublemente antropología y teología, Dios y el hombre, razón y fe" (p. 80), lo cual tiene especial valor en un mundo atomizado, dividido en compartimentos estancos por la euforia de la "especialización". Hegel redescubre al Dios Trino del cristianismo; pero, incapaz de superar los límites de su propio pensamiento -límites que le vienen impuestos por su raíz nominalista e inmanentista- termina diluyendo la Trinidad en un puro nombre, en un momento del devenir del Espíritu. "La Trinidad inmanente -que se corresponde con el momento lógico, abstracto, del espíritu- se convierte en un correlato meramente lógico de la Trinidad económica -que corresponde al momento ontológico, en el que el espíritu se determina y objetiviza- y, fi-

nalmente, la Trinidad económica desaparece en la conciencia pacificada, reconciliada, de la comunidad que se sabe a sí misma como la máxima plenitud del espíritu, como espíritu absoluto" (p. 82).

En la segunda parte de la obra, Z. presenta la doctrina trinitaria de Rahner, buceando en ella para responder a la cuestión de su hegelianismo. Apunta, en primer lugar, al punto de partida de Rahner. Este es su opción pastoral, lo que lo lleva a comenzar siempre con la revelación, mas esta entendida no como un darse a conocer Dios al hombre, sino como su *donarse* a Sí mismo (como si en verdad fueran incompatibles ambos aspectos), donación que el hombre capta en su experiencia religiosa. De allí que, como se dirá más adelante, el punto de partida es, en definitiva, el hombre. O, si se quiere, para Rahner la teología se iniciaría en una antropología, que él presenta como fundada no en la mera "naturaleza humana", sino en la comprensión del hombre como *capax Dei*, esto es, como creado para entrar en comunión con Dios y responder libremente a la autodonación divina.

El autor presenta lo que, a juicio del teólogo jesuita, serían deficiencias de la doctrina trinitaria clásica, causantes del creciente secularismo que afecta al cristiano de hoy. Permítasenos decir que algunos juicios aquí formulados parecen indicar que aquel no tuvo bien en claro las diferencias entre la doctrina trinitaria "clásica" y lo que, en sus días y ya bastante influenciada de racionalismo, se presentaba como doctrina trinitaria "clásica". Só-

lo a modo de ejemplo mencionemos dos de sus críticas:

1. que la doctrina clásica, al separar en sendos tratados "de Deo uno" y "de Deo trino" el estudio de Dios, habría propugnado teológicamente una "naturaleza divina común, totalmente abstracta, entendida en absoluta prescindencia de las personas divinas" (*sic*. p. 99);

2. que la doctrina tradicionalista padecería de un "cierto aspecto idealista" porque, en su especulación, no partiría del dato revelado sino de *cierta idea acerca de Dios*, idea que se funda en una determinada filosofía, léase, aristotélica (cf. p. 140).

De este modo, el punto de partida de la teología trinitaria de Rahner, además de lo antedicho, estaría conformado también por su claro rechazo de ciertas "categorías" tradicionales (esto es, aristotélico-tomistas) que él no parece haber entendido claramente (al menos, eso es lo que se infiere de la lectura de la tesis que comentamos) Nos referimos concretamente a las nociones de relación —con su división en real y de razón—, de inmutabilidad, de acto e, incluso, a una cierta confusión entre acto y acción.

Cierra este capítulo un juicio crítico y unas primeras conclusiones. Z. critica a Rahner el no haber mantenido siempre la perspectiva salvífica, acentuando el aspecto metafísico que pretendía combatir (más adelante, al referirse al método rahneriano, llamado trascendental, lo acusará de excesivamente formal), y el no haber caracterizado suficientemente a la persona del Padre, el cual "pareciera estar identificado con [la divinidad] de

manera absoluta" (p. 117). En cuanto a los elementos hegelianos, más bien presenta las diferencias entre ambos pensadores, entre el metafísico y el teólogo, remarcando como la principal la concepción de la Trinidad como "Dios que salva entregándose", idea que no está en Hegel y sí en el jesuita. No obstante ello, justamente en su deficiente caracterización del Padre, se advierte un dejo de hegelianismo, por cuanto "R. termina buscando adjudicar a Dios un concepto formal que puede debilitar lo más netamente trinitario para volver a pensar a Dios desde una sustancia única o como sujeto absoluto" (p. 120).

En el capítulo segundo aborda el axioma fundamental, que tantas discusiones ha provocado en la teología contemporánea. En resumidas cuentas, Z. se muestra de acuerdo con dicho axioma, mas aclarando que debe ser entendido rectamente, en su contexto inmediato y en el más amplio de toda la teología de Rahner, y analizado a la luz de tres exigencias fundamentales:

1. que no esté en contradicción con la doctrina del Magisterio;
2. que la Trinidad aparezca en la Biblia como una verdad salvífica y no como un contenido conceptual;
3. que permita reconocer su papel central en la vida del cristiano, como verdad que salva.

Según Z., "los dos últimos requisitos son exactamente el extremo contrario a lo producido, según R., por la teología trinitaria tradicional" (*sic.* p. 125).

Entender el axioma rectamente significa evitar el simplismo de leer el "es" copulativo como sinónimo de

"igual", lo cual conduciría a una "identidad vacía" (p. 127). "El 'es' significa [...] que Trinidad inmanente y Trinidad económica son siempre una y la misma Trinidad" (p. 128). O en palabras del propio R., que "la Trinidad 'inmanente' deviene la 'económico-salvadora', y por eso, también, recíprocamente, la Trinidad 'económica' de Dios, experimentada por nosotros *es* ya la inmanente" (cit. p. 129).

Entender el axioma rectamente significa, además, saber que este presupone la fe de la Iglesia en la Trinidad. Conocemos la Trinidad por las misiones; estas, en cuanto se fundan en las procesiones y tienen su origen en ellas, "se identifican con ellas porque se trata de las mismas personas divinas" (p. 132).

Para mostrar la verdad del axioma, R. recurre a la cristología y a la teología de la gracia, pues entiende que, puesto que "en un punto, en un caso, este enunciado es verdad de fe definida: Jesús no es simplemente Dios en general, sino el Hijo, la segunda persona divina, el *logos* de Dios, es hombre, él y sólo él" (p. 136), al menos en esto el axioma sería incontrovertible y coherente con la fe católica.

El capítulo se cierra con una presentación de las consecuencias del axioma fundamental, que Z. tiene por debidamente probado.

El capítulo tercero presenta los presupuestos teológicos del pensamiento rahneriano. Por un lado, la ya mencionada preocupación pastoral. Da la impresión de que hay en el teólogo alemán una tendencia a hacer de la teología una ciencia más

práctica que especulativa, por cuanto no parece estar ordenada (al menos no principalmente) a conocer a Dios, a iluminar el dato de la fe, a contemplar, sino a una cierta obra: la toma de conciencia, por parte del hombre contemporáneo, de la auto-revelación —mostrada como autodonación— de Dios en la historia. Aunque Z. nada comente al respecto, cierto sabor hegeliano se percibe en esto; algo de aquello de la autoconciencia de la comunidad como manifestación del Espíritu Absoluto.

Dos grandes temas subdividen este capítulo: el conocimiento humano de Dios y la relación Dios-mundo. En el primero aparece claramente el llamado “giro antropológico rahneriano”: Dios es accesible al hombre, al conocimiento humano, a condición de que este realice una “reflexión trascendental”, esto es, una reflexión que parta de la experiencia (interna) de ser, sentirse y saberse el hombre creado para el encuentro con Dios. En esto consiste su método, que recibe también el apelativo de “trascendental”. Z. señala los límites y los aciertos de este método, si bien defendiéndolo. Según él, el problema no está en hacer de la antropología el punto de partida (pues sería una antropología “teológica”, lo cual, permítasenos decir, parece conducir a un círculo vicioso), sino “en que [...] Rahner olvida dar a la realidad, a la historia, al mundo y a la intersubjetividad un papel más *constitutivo* en la realidad humana misma. Por eso, una de las carencias apuntadas contra el método trascendental será que se queda siempre en un plano demasiado formal. El sujeto tras-

cendental corre pues, el peligro de quedar reducido así a una abstracción inexistente” (p. 178).

No obstante ello, y atendiendo a los textos de la madurez del teólogo jesuita, hay que convenir —concluye Z.— que su pensamiento no puede ser acusado de idealista ni de hegeliano sólo por haber utilizado el método trascendental, puesto que “si bien él (Rahner) piensa como Hegel al afirmar una cierta unidad y referencia entre Dios y el mundo, entre finito e Infinito, entre Dios y el hombre, no aceptó nunca que Dios y el mundo constituyan una identidad final ni necesaria” (p. 186; cf. 186-202). En donde ve “vestigios de idealismo de identidad” es en la deficiente reflexión sobre “los contenidos concretos de la historia salvífica y del significado de estos hechos en la experiencia trascendental” (p. 190).

No critica lo que podríamos llamar el “reduccionismo por exceso” de Rahner, para quien todo es *sobrenatural* (en cuanto todo está ordenado a Dios), porque en eso mismo ve la señal de la distinción entre Dios y el mundo, Dios y el hombre, al mismo tiempo que la posibilidad real de su intercomunicación. Finalmente, en este punto, Z. muestra que queda a salvo en Rahner la Trinidad como Misterio Absoluto pues, si bien puede el hombre captar a Dios tal cual es en su misteriosa autocomunicación, no puede “atraparlo nunca como objeto. Él permanece siempre como el infinito inagotable, indisponible y misterioso” (p. 191). Mas una cosa merece destacarse; algo que aparece como consecuencia

del *axioma fundamental* y de la asunción de la experiencia (interna) del "sujeto trascendente" como punto de partida de la reflexión teológica. Z. lo expresa así: "Para Rahner, el tratado teológico sobre Dios y el del conocimiento sobre Dios no se dejan distinguir adecuadamente, 'pues este último no es una parte del primero sino él mismo'" (p. 193). Aparece aquí otro síntoma de idealismo, mal que le pese, la identificación de los órdenes lógico y ontológico. La diferencia más marcada entre el teólogo y Hegel está, por supuesto, en que el Dios de la Fe Católica es Amor, Misterio (Él mismo) de Amor que se dona, no por necesidad y para plenificarse, sino gratuitamente y para participar el ser y la bondad, mientras que el "Dios-Espíritu en movimiento" del filósofo se caracteriza por la necesidad de plenificarse alienándose en otro, para recuperarse desde lo otro en la síntesis final de la autoconciencia.

Respecto a la relación Dios-mundo (como otro de los presupuestos teológicos), tiene su fuente, su inteligibilidad y su máxima expresión en Cristo. En Cristo, el Logos Creador se hace Salvador, dándose en la encarnación, uniendo los dos opuestos en uno: Dios y el hombre, el Infinito y lo finito, el Creador y la creatura. Pero, si tal unión (hipostática) es posible, esto se debe a que hay para ello en la creatura —en sentido amplio, y no sólo en el hombre, dice Rahner— una suerte de "potencia obedencial" (lo que él ha llamado *sobrenaturalidad*). De este modo, Cristo deviene centro y culmen no sólo de

la creación, sino también de su sentido y origen, y de la historia (cf. p. 203), y por lo mismo, presupuesto de la especulación teológica. Hablamos así de una "cristología trascendental": "La reflexión cristológica nos ha obligado a retrotraernos a la doctrina general de la relación Dios-criatura y ha hecho aparecer la cristología como la cima naturalmente única, 'específica', de esta relación", escribe el propio Rahner (p. 204).

Esta puesta en relieve de Cristo es otra expresión del punto de vista netamente moderno de Rahner, en su enfoque de la teología, pues, como indica Z.: "la propuesta programática de la cristología trascendental de R., que es enmarcar la cristología dentro del ámbito de las relaciones Dios-mundo y practicar una cristología 'desde abajo', [...] apunta a la utilización de categorías más provenientes del ámbito existencial y personalista" (cf. pp. 204-205).

Z. señala como problemas de esta propuesta los siguientes: primero, el peligro de la reducción antropológica, por defecto de explicitación de la cristología "descendente" del jesuita; segundo, el estrechamiento de la teología positiva al solo dato escriturístico, desechando buena parte sino "todas las elaboraciones teológicas de la Iglesia y de la historia conciliar" (p. 221). Aquí ve Z. "el verdadero talón de Aquiles de la cristología trascendental" (p. 201) y, por ende, de la teología rahneriana toda, por cuanto aquella es uno de sus fundamentos o presupuestos; tercero, el aparente débito hegeliano en la exposición de la identidad del Logos inmanente y el económico, puesto que Rahner, echando

mano de –al menos– una expresión hegeliana, entiende que el Logos, en su *mismidad*, está medido por lo otro, por la naturaleza humana. Z. defiende que no hay aquí, a pesar de las apariencias, tal débito, porque “R. no se refiere aquí a una *necesidad* del Logos *inmanente* de llegar a sí mismo por medio de su movimiento de salida, de negación de sí y retorno a sí mismo”, sino que es la identidad entre Logos inmanente y económico la que es medida por la naturaleza humana (cf. pp. 231-232).

Para marcar la diferencia entre ambos pensadores baste decir que Hegel explica la relación Dios-mundo con la categoría “identidad”, mientras que Rahner, fiel al modelo calcedónico, mantiene “la absoluta distinción en la más profunda unidad” (p. 233). Concluye Z. que “su teología del símbolo, entendida desde la Trinidad y desde la fórmula calcedónica, le permitió alejarse de Hegel sin necesidad de tener que anular ni la unidad ni la diferencia entre Dios y el mundo” (p. 239).

El capítulo cuatro es una breve síntesis del pensamiento de la Iglesia sobre la Trinidad, a los efectos de demostrar la validez del *axioma fundamental* y, de paso, la ortodoxia del pensamiento rahneriano (al menos, la posibilidad de ser leído ortodoxamente). Quizás el punto más interesante sea la puesta en tela de juicio, por parte del teólogo alemán, de los conceptos de “persona” y “esencia” aplicados a la Trinidad; discusión que plantea sobre la base de la mala intelección que de estos tiene el cristiano medio y sobre el hecho de su extensión fuera

del ámbito teológico. Todo ello induciría, según Rahner, a un cierto “triteísmo” en la concepción de Dios trino. Él procurará, sin dejarlos totalmente de lado, seguir “el camino económico”, para descubrir al Dios Padre que se revela dándose por medio de su Hijo en el Espíritu (cf. p. 250), evitando caer tanto en el modalismo como en el subordinacionismo. Su idea es que, así como en otros tiempos la Iglesia acuñó un vocabulario teológico comprensible para el cristiano medio (? *sic*) “pueda expresarse también en nuestros días sin emplear este par de conceptos” (cit. p. 252).

El autor culmina su trabajo presentando una “recopilación de resultados”. Estos son, sintéticamente:

1. La preocupación pastoral con la consiguiente revalorización de la Trinidad como verdad salvífica, lo cual permite integrar la realidad, vista en su unidad y multiplicidad.

2. El valor del axioma fundamental, según el cual la Trinidad inmanente deviene la económica, no por necesidad, sino por amor y sobrea-bundancia, revelándose no para ser simplemente *conocida*, sino para salvar al hombre.

3. El método trascendental como uno (no el único) apropiadísimo para comprender, desde la propia experiencia trascendental, ese autodonarse de Dios al hombre para salvarlo. Por esto mismo, en el pensamiento rahneriano queda a salvo la diferencia entre Dios y el hombre, porque “la autocomunicación presupone, precisamente, esa alteridad irreductible” (p. 322).

4. La centralidad de Cristo, en cuanto que en él se verifica primera-

mente el axioma fundamental. En Jesús se constata, por un lado, en cuanto Logos, que “el inmutable, precisamente en virtud de su absoluta plenitud, puede volverse mutable por amor cuando se dice fuera de sí mismo” (p. 322); y por otro, en cuanto hombre, que es posible afirmar la teología (la cristología en este caso) en una antropología que se trasciende.

5. La concepción del “Dios es amor” johánico en el sentido de Dios es necesariamente trino, esto es, autodonación, eterno salir de sí para darse el Padre al Hijo en el Espíritu Santo.

6. La posibilidad de “elaborar una teología trinitaria a partir de las condiciones de posibilidad en el hombre [creado libremente] como destinatario de esta autodonación divina” (p. 324).

7. La inteligencia y la voluntad, y en paralelo, la verdad y el amor, como las claves de la coincidencia entre hombre y Trinidad. Z. le critica a R. el no haber elaborado del todo claramente el papel decisivo del amor.

8. La necesidad, por parte del hombre, para conocerse a sí mismo en su verdad existencial, de captarse a partir de su toma de conciencia de su ser referido esencialmente a Dios.

9. “La comprensión de la Trinidad como amor y como comunión de tres personas, [...] *comunión tripersonal*” (pp. 328-329), lo cual permite comprender mejor que la creación del hombre y de la historia sea un acto libre de Dios que, por ser amor, es *diffusivus sui*. El amor, en Dios, es perijóresis, es este movimiento de

entrega mutua, en apertura absoluta de las divinas personas referidas las unas a las otras.

El punto más débil, a juicio de Z., del pensamiento rahneriano, y justamente aquel por donde puede filtrarse un cierto hegelianismo, es “su rechazo a concebir las diferencias intratrinitarias como diferencias verdaderamente personales, [pues ello] conlleva el peligro de volver a concebir a Dios según el modelo de una sustancia absoluta y única que el mismo R. quería evitar” (pp. 325-326).

La investigación logra presentar una buena síntesis de la teología trinitaria de Rahner, destacando sus puntos clave. Y, con respecto a los rasgos hegelianos de su pensamiento, los reduce a un mínimo casi inevitable, en cuanto el teólogo alemán no puede no ser un “hijo de su tiempo”.

Gustavo Podestá

## ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

### Títulos publicados

---

1. Jorge Mejía: *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas.* 155, [2] p. 23 cm. **10 us\$**
2. Enrique Nardoni: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de san Marcos.* 254 p. 23 cm. **10 us\$**
3. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597.1606.1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria.* 331, [1] p. 23 cm. (agotado).
4. Pablo Sudar: *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo.* 284, [2] p. 23 cm. (agotado).
5. Juan Guillermo Durán: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar - Textos - Notas.* 532, [2] p. 23 cm. **30 us\$**
6. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI).* 744, [4] p. 26 cm. **40 us\$**
7. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II.* 801, p. 25,5 cm. **40 us\$**
8. Guillermo Rodríguez Melgarejo: *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar.* (Disponible en microfilm).
9. Alfredo Horacio Zecca: *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach.* 357 p. 23,5 cm. **25 us\$**
10. Fernando Gil: *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga.* IX, 750, [2] p. 24 cm. **48 us\$**

- 
11. Carlos Alberto Scarponi: *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*. 873 p. 23,5 cm. **30 us\$**
  12. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*.
  13. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. 536 p. 23,5 cm. **15 us\$**
  14. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El sople de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*. 256 p. 23,5 cm. **12 us\$**
  15. Juan Guillermo Durán: *El Padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*. 688 p. 25 cm. **43 us\$**
  16. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*. 256 p. 23,5 cm. **14 us\$**
  17. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. 256 p. 23,5 cm. **14 us\$**
  18. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. 240 p. 23,5 cm. **12 us\$**

Dirija su pedido a **Ediciones de la Facultad de Teología**.

José Cubas 3543 - 1419 Buenos Aires.

Estos precios no incluyen gastos de envío.

## **El tiempo y la historia**

### **Reflexiones interdisciplinarias**

**Editores: RICARDO FERRARA Y CARLOS MARÍA GALLI**

**Autores: BRIANCESCO, CORLETO, DURÁN,  
FERNÁNDEZ, FERRARA, GALLI, GIL, MANDRIONI,  
MARINO, ORTEGA, RIVAS, SUDAR, WALTON**

**L**a Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina dedicó su cuarto Seminario Intercátedras a una reflexión sobre el tiempo y la historia. A este trabajo fueron convocados integrantes de sus cátedras de Teología Dogmática, Moral y Pastoral, de Sagrada Escritura y de Historia Eclesiástica, así como invitados especiales de distintas Facultades de Filosofía y Letras. De las once ponencias presentadas en el Seminario ha resultado el libro que ofrecemos al público en el umbral del nuevo milenio. Con esta obra, la Facultad de Teología quiere expresar, en su más elevado nivel académico, su adhesión al jubileo por el segundo milenio del nacimiento de Jesucristo, Plenitud del tiempo y Señor de la historia.

El contenido de esta publicación intenta profundizar en las realidades del misterio del tiempo y el sentido de la historia desde la fe cristiana, considerando sólo algunas cuestiones fundamentales mediante reflexiones interdisciplinarias que han sido objeto de diálogo e intercambio. Por ello, este volumen puede interesar a todos aquellos que en este particular momento histórico se preocupan por discernir el sentido de los acontecimientos y, especialmente, a los cristianos que quieren descubrir el paso de Dios en el curso de la historia.

Es un signo de la providencia de Dios que el primer libro que la Facultad presenta al comenzar el milenio esté dedicado a meditar acerca del misterio de la historia en esta hora excepcional de la Iglesia y el mundo. También es providencial que, mientras se preparaba esta edición, el papa Juan Pablo II publicara su carta *Novo millennio ineunte* para "pensar en el futuro que nos espera" (NMI 3) y responder a "la llamada a la nueva evangelización" (NMI 40) del tercer milenio, a partir de una actitud fundamental: la contemplación del rostro de Cristo. Porque, "contemplado en su misterio divino y humano, Cristo es el fundamento y el centro de la historia, de la cual es el sentido y la meta última" (NMI 5).

# Memoria, presencia y profecía

## Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio

Editores: RICARDO FERRARA Y CARLOS MARÍA GALLI

Autores: BRIGLIA, FERNÁNDEZ, FERRARA, GALLI,  
GONZÁLEZ, MARINO, ORTEGA, RIVAS, SANTAGADA

**C**elebrar el segundo milenio de la encarnación redentora del Hijo de Dios significa glorificar la Trinidad alabando la gloria común del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; reconocer en el sacramento de la Eucaristía la presencia del Salvador, Verbo encarnado en el seno de María hace veinte siglos, como fuente permanente de vida, amor y comunión para la humanidad; e intensificar el compromiso por la unidad plena de todos los cristianos y por la colaboración de las distintas religiones en la paz del mundo.

Por otra parte, "el nacimiento de Jesús en Belén no es un hecho que se pueda relegar al pasado", porque "ante él se sitúa la historia humana entera: nuestro hoy y el futuro del mundo son iluminados por su presencia. Él es 'el que vive' (Apoc 1, 18), 'Aquel que es, que era y que vendrá' (Apoc 1, 4)" (Bula *Incarnationis mysterium* 1). Por eso, la misión del pueblo de Dios y el presente año santo pueden interpretarse como *memoria, presencia y profecía de Jesucristo*. La Iglesia es sacramento de Cristo en la historia que, mediante su misión evangelizadora y, especialmente, por la celebración litúrgica, conmemora la Pascua pasada, manifiesta la gracia presente y anticipa la gloria futura. La celebración jubilar hace presente el misterio salvífico de Cristo por la actualización sacramental y anticipa proféticamente la meta de la vida de la Iglesia y del cristiano en Dios uno y trino. Así, el tiempo mesiánico que fluye entre la Pascua y la parusía del Señor, del cual el Jubileo es un hermoso sacramental, es *memoria y actualización, fiesta y presencia, profecía y anticipo*. Desglosando estas tres dimensiones surgen los nueve capítulos de este libro articulados en tres secciones.

Desde hace dos mil años, la Iglesia es la cuna en la que María coloca a Jesús y lo entrega, especialmente en la eucaristía, a la adoración y contemplación de todos los pueblos. Ofrecemos este libro como una sencilla contribución para que se robustezca la fe, se acreciente la esperanza y se haga más activo el amor de todos los miembros del pueblo de Dios, al servicio de un renovado compromiso de testimonio cristiano en el mundo del nuevo milenio.

## Nuestro Padre misericordioso

### Nueve estudios sobre la paternidad de Dios

Editores: RICARDO FERRARA Y CARLOS MARÍA GALLI

Autores: BRIGLIA, FERNÁNDEZ, FERRARA, GALLI,  
GERA, MARINO, ORTEGA, RIVAS, ZECCA

**P**ara celebrar la transformación de la humanidad desde sus raíces cristianas y trinitarias, el papa Juan Pablo II dispuso que el gran jubileo del año 2000 fuera preparado por un trienio que considera estas raíces procediendo “desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre” (*Tertio millennio adveniente* 55).

Así el trienio es coronado por la persona de Dios Padre, la cual debe ocupar el pensamiento, la acción y la oración del cristiano, según se indica en el pasaje de *Tertio millennio adveniente* 49-54. Este texto se organiza en tres ejes, cuyo punto focal es el amor. En el *eje teológico y trinitario* descubrimos el amor del Padre que define el ser mismo de Dios, vuelto hacia todo hombre con amor universal y hacia todo marginado con amor preferencial; en el *eje moral* vivimos nuestro amor de caridad, vuelto hacia Dios Padre por la conversión y hacia nuestros hermanos, especialmente los pobres, por el amor social y por la solidaridad; en el *eje dialógico* practicamos el amor como valor y estilo de vida, como cultura o “civilización del amor” (TMA 52).

Desglosando estos tres ejes en nueve lecciones, la Facultad de Teología de la UCA ha organizado el último de sus cursos de extensión: *Caminando hacia el tercer milenio - IV* y lo ha dedicado a la persona de Dios Padre. De ese curso ha resultado el presente libro, para que los colegas, alumnos y amigos que han acompañado con su asistencia puedan seguir profundizando.

Una contribución al Jubileo, para que llegue a ser ese gran acto de alabanza al Padre que refleja la fórmula paulina: “Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo” (Ef 1, 3).

# El soplo de Dios

## Diez lecciones sobre el Espíritu Santo

Editores: RICARDO FERRARA Y CARLOS MARÍA GALLI

Autores: AZCUY, CASELLA, FERNÁNDEZ, FERRARA, GALLI, GERA, MARINO, ORTEGA, RIVAS, ZECCA

“**D**ios envió a su Hijo nacido de mujer y esclavo de una ley para rescatar a los esclavos de una ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva ... envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo ... que clama ¡Abba! ¡Padre!” (cf. Gál 4, 4-6).

Los tres años de preparación inmediata del jubileo del año dos mil se refieren a las tres personas divinas siguiendo el orden del pasaje bíblico citado: desde Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre (TMA 55).

Consagrado el primer año del trienio a la misión de *Dios Hijo*, el segundo año fue dedicado a *Dios Espíritu Santo*, a su persona y a su misión santificadora dentro de la comunidad de los discípulos de Cristo (TMA 44-48). La Facultad de Teología de la UCA dedicó a este tema el curso *Caminando hacia el tercer milenio - III*, una catequesis teológica en diez encuentros dirigida a sus propios alumnos, a profesores y estudiantes de las distintas facultades y a los agentes pastorales con una formación teológica básica.

Esas reflexiones teológicas han sido cuidadosamente revisadas por sus autores para la presente edición, bajo el cuidado de Monseñor Dr. Ricardo Ferrara y el pbro. Dr. Carlos María Galli.

La editorial *Paulinas* y la FACULTAD DE TEOLOGÍA ofrecen *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, como una cálida invitación a todos los cristianos y hombres de buena voluntad para que, con su lectura, el Espíritu Santo deje de ser el gran “desconocido”.