

COMMUNIO

Revista católica internacional | 2019/2
Edición Argentina

NO NOS DEJES CAER EN LA TENTACIÓN /
LÍBRANOS DEL MAL

Bernard Pottier • Thomas Söding • Helmut Hoving • Baptiste Milani •
Jean-Luc Marion • Andrés Di Ció • Ignacio Díaz • Agustín Podestá

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Augusto Zampini, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba),
Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)
Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció
Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Bernard Pottier En tentación	5
Thomas Söding La tentación.	17
Sobre el sentido de la sexta petición del Padrenuestro	
Helmut Hopping No nos conduzcas a la tentación.	21
Interpelación a nuestra imagen de Dios y al discurso sobre el Diablo	
Baptiste Milani Hablar para no entrar en tentación.	31
La recaída en la salvación, según Michel Foucault	
Jean-Luc Marion El mal en persona	45
Andrés Di Ció El Ritual de los exorcismos. Una presentación	59
Ignacio Díaz A raíz de las tentaciones de Joseph Day	73

PERSPECTIVAS:

Agustín Podestá | **Catolicismo, masonería y laicismo en Domingo Faustino Sarmiento** 79

Números del Año 2019

- Límites
- No nos dejes caer en la tentación / Líbranos del mal
- Envejecer

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257 Impreso en Argentina -
Printed in Argentina

Suscripción anual

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 900.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 500.- Número suelto: \$ 400.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2° A (1425) - Bs. As. - Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 1500.-

Editorial

Terminamos con este cuaderno la serie dedicada al Padrenuestro. En esta ocasión abordamos no una sino dos peticiones, precisamente las últimas: no nos dejes caer en la tentación y libranos del mal. Si bien la decisión responde a un motivo de índole práctica, lo cierto es que ambas se encuentran unidas por la dinámica misma de la oración.

Este número se publica, providencialmente, en un contexto eclesial que conversa de buen ánimo sobre estas dos peticiones. En relación a la tentación contamos con los cambios introducidos recientemente tanto en la versión francesa como en la italiana del Padrenuestro: *et ne nous laisse pas entrer en tentation*; e *non abbandonarci alla tentazione*. A su vez, según parece, la versión alemana y la inglesa quedarán como están. Por otra parte, en relación al mal no han pasado desapercibidas las reflexiones del Papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*. El modo en que allí habla del Diablo ha renovado la discusión sobre la legitimidad del programa bultmanniano de la desmitologización. En resumen, las dos últimas peticiones de la oración del Señor invitan a pensar con dosis parejas de cautela y audacia. La diversidad de perspectivas se deja sentir en los autores seleccionados. Suponemos que otro tanto ocurrirá entre nuestros lectores.

El primer artículo pertenece a Bernard Pottier, quien interpreta la petición sobre la tentación en apoyo al cambio realizado en el ámbito de habla francesa. Luego siguen Thomas Söding y Helmut Hoving, de la edición alemana: el primero ofrece un marco bíblico recorriendo las tentaciones de Jesús, de los discípulos y de la Iglesia; el segundo se pregunta qué dice el hecho de la tentación respecto de Dios y del Diablo. Por otra parte, Baptiste Milani da cuenta del diálogo de Michel Foucault con los Padres de la Iglesia. Ellos habían ya entendido lo esencial: hablar es liberador.

De Jean-Luc Marion publicamos un artículo antiguo pero valioso, extraído de la edición española de *Communio* del año 1979. El entonces joven filósofo se pregunta por la identidad del Diablo, por su escurridiza personalidad, lo cual nos mueve a pensar en nuestras propias zonas oscuras. En el mismo orden, Andrés Di Ció realiza una presentación del Ritual de los exorcismos, que nos hace saber cómo reza la Iglesia en los casos en que se verifica una peculiar acción del Maligno.

Ignacio Díaz escribe sobre las tentaciones de la carne con motivo de la novela *Moïra* de Julien Green, la cual no solo refleja las tensiones que

atravesan al hombre sino también la dificultad para darles una feliz resolución. Finalmente, en nuestra sección *Perspectivas*, Agustín Podestá describe la dimensión religiosa de Domingo Faustino Sarmiento. Su mirada nos permite comprender mejor la personalidad de un destacado protagonista de la historia patria, cuyo vínculo eclesial suele ser objeto de polémicas.

Una profundización en torno a la tentación y el mal no puede pasar por alto el horrible crimen del abuso a menores perpetrado por pastores de la Iglesia. Tampoco el hecho de que estos pecados son la expresión más nefasta de una decadencia extendida. La realidad argentina también pide un examen de conciencia, dado que hemos naturalizado la mentira, el robo y la muerte. Por decirlo brevemente: nuestra doble condición de católicos argentinos nos muestra con claridad cuánta necesidad tenemos del Padrenuestro.

Esperamos que la serie dedicada al Padrenuestro ayude a dimensionar la profundidad de una oración tan sencilla, tan elemental, y sin embargo tan extraordinaria. Quiera Dios que al rezarla lleguemos a ser cada día más hijos en el Hijo. Concluimos esta nota citando la *Paráfrasis al Padrenuestro* de san Francisco de Asís:

No nos dejes caer en la tentación: *oculta o manifiesta, imprevista o insistente,*
y libranos del mal: *pasado, presente y futuro.* Amén.

En tentación

—
Bernard Pottier*

Mateo 6,13; Lucas 11,4; Didache VIII 2
La sexta petición de la Oración del Señor, “quizás la más discutida”¹

Este número de *Communio* sobre el Padrenuestro, trata el sexto pedido de esta oración. El primer número de la serie consideró la invocación preliminar: “Padre nuestro que estás en el cielo” (2015/3). El segundo expuso la solicitud del Reino (2016/3). El tercer número se tituló “Danos hoy nuestro pan” (2017/3) y el cuarto “Perdona nuestras ofensas” (2018/3). Para la sexta solicitud, elegimos “no nos dejes caer en tentación” y no, por ejemplo, en la tentación.

De hecho, como todos saben en los países francófonos, la Iglesia propuso recientemente un cambio en la redacción de esta solicitud, lo que hace que nuestro pensamiento sea más difícil e interesante al mismo tiempo. Anteriormente, se decía, siguiendo muy de cerca el latín de la Vulgata²: “Y no nos sometamos a la tentación”, mientras que hoy oramos de la siguiente manera: “Y no nos dejes entrar en la tentación”³. Ya se han publicado dos reacciones *ad hoc* en una edición anterior de *Communio* (francesa), para comentar sobre las ventajas, y quizás especialmente las desventajas, de esta nueva formulación⁴. En nuestra opinión, el cambio litúrgico realizado ya nos lleva a una mejor percepción de esta sexta solicitud, pero quizás todavía haya una dificultad para entender esta nueva expresión, que Carmignac desearía que se tradujera así:

*Sacerdote Jesuita. Dr. en Teología, Lic. en Filosofía y en Psicología. Miembro de la Comisión Teológica Internacional. El presente artículo encabeza la edición francesa correspondiente a nuestro tema, por eso se mencionan otros artículos que el lector no encontrará publicados en este número.

¹ Marc Philonenko, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, NRF Gallimard, 2001, 206 pp.; aquí p. 139. En esta solicitud, consulte las páginas 139-155 [Utilizaremos la abreviatura Phi, en el texto mismo].

² *Et ne nos inducas in tentationem.*

³ Vuelta a una formulación anterior que decía: “Y no nos dejes caer en la tentación” (ver, por ejemplo, el pequeño *Catecismo para el uso de todas las diócesis de Bélgica* en 1961). - En las traducciones, ya sean modificadas o no, en otros idiomas, vea la infra p. xxx.

⁴ Thomas Söding, «La tentation - Le sens de la sixième demande du Notre Père», publicado en esta *Communio*, y Denis Dupont-Fauville, “Sobre la nueva traducción litúrgica del Padre Nuestro”, *Communio francesa* 2018/2, P. 107-110.

“Guárdanos de consentir a la tentación”⁵; o “Haz que no entremos en la tentación”, para usar el título de su artículo en *Revue Biblique* en abril de 1965, páginas 218-226. Carmignac también nos dice que cuatro teólogos católicos franceses habían protestado contra la introducción de esta versión, ahora reemplazada: J. Delorme, A. George, René Coste y J. Lebourlier (C. 304, n. 23).

Si mencionamos aquí al padre Jean Carmignac, sacerdote de la diócesis de París (1914-1986) y gran especialista de los manuscritos de Qumrán, es porque su obra maestra sobre el Padrenuestro no nos parece obsoleta, incluso si algunas de sus posiciones, en otros aspectos, puede ser matizada.

Carmignac parte de la idea de que la formulación “Y no nos sometas a la tentación” es realmente escandalosa. “Ultrajamos la bondad de Dios y su santidad, si suponemos que puede ejercer una causalidad positiva sobre la tentación, y, si sabemos que no ejerce ninguna, lo ultrajamos de otra manera pidiéndole que se abstenga de esta causalidad”⁶. En diversos grados, muchos teólogos a lo largo de la historia se han topado con este sexto pedido: Tertuliano, Calvino, Zahn, Evely, Spicq, etc., (c. 237-238), y muchos otros han expresado perplejidad.

En sus *Cartas de prisión*, Charles Maurras lo considera un “obstáculo”: ¿cómo puede uno “pedir a Dios, que es sumamente bueno, que no engañe a sus criaturas” (C 237, n. 2 y 294)? Maurras se une así a la *Carta de Santiago*, que dice explícitamente: “Dios no tienta a nadie” (St 1,13). Muchos, sin atreverse a una crítica tan virulenta, pero aún percibiendo el problema, han buscado escapatorias, de acuerdo con el término de Carmignac, quien las clasifica de la siguiente manera (C. 239-254):

1. Adición de una glosa de estilo: no nos introduzca en una tentación *por encima de nuestra fuerza*.
2. Equívoco sobre el significado de la palabra tentación, confundido con *prueba*, porque la palabra griega *peirasmos* apoya ambas traducciones (comparar St 1, 2-3 y 1,13-14).

⁵ Jean Carmignac, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, Letouzey et Ané, 1969, 608 páginas (ahora citadas en el texto por el signo C); aquí p. 293. La mayor parte de esta suma se ha resumido en un pequeño volumen *Recherches sur le Notre Père*, éd. de Paris, Paris, 1971, 123 p. Para la sexta solicitud, ver las páginas 58-86 del pequeño volumen, que no citaremos, salvo excepción, porque sigue de muy cerca el volumen mayor. En adelante C.

⁶ Carmignac, *À l'écoute du Notre Père...* p. 61.

3. Sustitución del pasivo por el activo, para llegar a una formulación del tipo: no hagas que seamos tentados, el agente de la tentación se escamotea.
4. Atenuación de la sensación de *introducción*, que se convierte en “dejar entrar”, con valor permisivo.
5. Pasaje a la idea de abandono: Dios no expone, no somete, pero *deja de proteger* contra la tentación.

Innumerables comentaristas están obligados a combinar uno u otro de estos subterfugios, aplicando al texto “varias sordinas simultáneas” para evitar el escándalo⁷. Las listas de autores y obras que Carmignac consigna para ejemplificar estas escapatorias son impresionantes (habla de 250, C. 294), son convincentes, y se dan en todas las épocas. Después de disecar estas malas soluciones, Carmignac comienza a corregir el malentendido que se encuentra en la base. En efecto, el Evangelio de Mateo y el de Lucas, así como la *Didaché*⁸, traen una fórmula griega que solo puede entenderse si revela una construcción gramatical semítica subyacente, hebrea o aramea, que ni en griego ni en francés tiene equivalente. En resumen, es una forma verbal llamada causativa (‘hacer que’), que se complica aún más cuando se agrega una negación.

Porque entonces tenemos la opción entre “no hacer de manera que” o “hacer de manera que no”, lo que es diferente. La sexta solicitud es además la única solicitud negativa de todo el *Padrenuestro*, y este famoso *mè* (‘no’), la única negación de toda la oración, que, por lo contrario, se expresa solo en formulaciones positivas.

Carmignac se asombra de que tantas generaciones de hebraístas no hayan notado esta sutileza del lenguaje. Sin embargo, reconoce que después de mucha investigación, encontró un artículo de un jesuita alemán que proponía exactamente la solución a la que él mismo había llegado de manera independiente (C. 437). Es Johannes Heller, del cual Carmignac publica en el apéndice la traducción del artículo alemán de 1901 en *Zeitschrift für katholische*

⁷ *Ibid.* p. 65.

⁸ Los tres testigos dan exactamente la misma fórmula: “Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν” (Mateo 6,13, Lucas 11,4, *Didaché* VIII 2). Los sinópticos también dan la misma formulación tres veces para la recomendación de Jesús a los discípulos en Getsemani: “Oren para no entrar en tentación (προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν)” (Mateo 26,41, Marcos 14,38 y Lucas 22,46), preparado por Lucas 22,31-32: “Simón, Simón, he aquí, que Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo; pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto confirma a tus hermanos”.

Theologie, p. 85-93 (C. 437-445, ver también C. 279.292); y “la explicación, que se remonta a Orígenes, merece ser llamada la explicación «Orígenes-Heller»” (C. 279).

Pero antes de exponer esta cuestión, es esencial detenerse en la palabra *peirasmos*. Este es también el orden seguido por Carmignac en sus dos libros (y por Philonenko en los suyos): primero examinar la palabra *tentación*, luego la expresión *dejar entrar* o sus equivalentes, luego el valor de la negación.

1. Hoy la palabra *tentación*, para nosotros los cristianos, significa claramente una solicitud del mal para hacer caer (C. 241), e incluso “el poder de seducción del maligno”⁹. Pero los biblistas nos advierten que esta palabra y este concepto han evolucionado, lo que hace posible entender por qué la palabra griega *peirasmos* puede traducirse hoy por prueba o por tentación. También en francés, la palabra *tentar* es extremadamente polisémica (C. 255-257): Littré indica 10 posibles significados (C. 258 n.4). “*Peirasmos* o *tentatio* significa literalmente ‘prueba’ y ‘tentación’ es un significado secundario, derivado, casi distante, tanto en griego como en latín” (Phi 148-149). Por eso Philonenko preferirá mantener el primer significado en su traducción final: “Y no entremos en la prueba” (Phi 155). ¡Intentemos ver con claridad!

“El término *peirasmos* es extremadamente raro en la literatura profana [el autor solo conoce 5 apariciones] [...] en la versión de la *Septuaginta* hay 19 menciones [...] El verbo *peiradzein* se usa allí sesenta veces” (Phi 141-142). Desde el Antiguo al Nuevo Testamento, “el concepto está en proceso de formación” (C.262), y el eslabón anteriormente perdido y no canónico de Qumrán es aquí precioso, incluso decisivo¹⁰. Philonenko insiste sobre la importancia del libro pseudo-epigráfico de los *Jubileos*, cuasi citado en Lucas 11,49 retomando *Jubileos* 1,12 (Phi 140). “Al final, estamos obligados a observar que, en el Antiguo Testamento, los verbos *nissâh* y *peiradzô* o sus derivados nunca designan una solicitud de mal, ni por parte de los hombres, ni por parte del Diablo, y nuevamente menos de Dios” (C. 259). “A. Feuillet llega exactamente a la misma conclusión” (C. 9, 259). Algo nuevo puede aparecer, entonces, en los días de Jesús y con el mismo Jesús.

Un artículo de la *Communio* francesa (que nosotros no incluiremos en nuestro número y lleva por título, “Job, prueba o tentación”, de Françoise

⁹ Söding, *art. cit* p. 105.

¹⁰ El papel de Belial, también conocido como Satanás, está muy presente en Qumrán (C. 261-262). Mencionemos también Mastema, ver Philonenko p. 143.153.

Mies¹¹) demuestra que la tentación-prueba de Job debe entenderse en su contexto específico. “Enviar su mano sobre él y tocar” es una expresión pictórica que significa la prueba, que aún no es tentación, pero puede llegar a serlo: se prueba, se pesa sobre el otro para probarlo. Pero, ¿quién puede ver detrás de la escena, como en el Prólogo y el Epílogo de este escrito? Job vive, y nosotros vivimos, y lo que nos sucede exige ser interpretado, no sólo existencialmente, sino también en el contexto cultural y religioso de la época. Algunos pueden estar insatisfechos con esta respuesta confusa, pero es aquí donde se juega esta formación de concepciones.

Porque, como lo muestra el artículo de Denaux (que tampoco incluiremos en este número de nuestra versión argentina sobre el tema), es difícil ver a primera vista la razón de todos estos paralelos que Mateo y Lucas establecen entre las tentaciones de Jesús en el desierto y las pruebas del Éxodo. Aquí está el *quid* de la cuestión: Dios prueba la fe de su pueblo y el pueblo, a su vez, prueba a Dios reclamando que muestre su poder por medio de milagros. En Jesús, Dios y hombre, Dios prueba al hombre, pero el hombre se niega a probar a Dios, y por este medio revela la figura del Maligno.

Aquí, además, no debemos olvidar vincular la sexta solicitud con la quinta y la séptima, las tres hablan del pecado: pasado (perdón), presente (lucha espiritual aquí y ahora) y futuro (la entrega final) (C. 267 y 439). Mencionamos también el fuerte argumento de Philonenko de que las solicitudes sexta y séptima son una sola¹². Proceder de otra manera, “es romper el paralelismo antitético de la sexta, estilísticamente necesario” (Phi 152). Pero esto también traduce “un requisito [...] doctrinal que está en el libro de los *Jubileos*¹³, especialmente, la oración constante de los fieles que debe ser sustraída de las garras del Diablo y sus espíritus” (Phi 153). Si la solicitud que estamos viendo simplemente significa “no nos tienta”, ¿por qué entonces una fórmula tan matizada?. “Se aporta así, sin duda, un matiz adicional, un espacio donde se puede presentar, junto a Dios, otro actor que será el instrumento de la prueba¹⁴ [...] Estamos aquí en la línea de *Job* 1,9-12, y 2,1-6, de la *Carta de Santiago* 1,13 (“Dios mismo no prueba [a nadie]”) y, recordémoslo, del libro de *Jubileos*” (Phi 149).

Cuando seguimos en el Antiguo, luego en el Nuevo Testamento, las ocurrencias de las palabras prueba-tentación, ciertamente vemos esta evolución, pero los dobles significados son posibles, como vemos en estos versículos de la

¹¹ «Job: épreuve ou tentation?».

¹² Recordemos que la séptima demanda (mas líbranos del mal-Maligno) está ausente en Lucas y no existe más que en la versión de Mateo 6, 13b

¹³ Influenciado por *Job* (Phi 145).

¹⁴ Esta es la “interpretación personal [de Philonenko]: es Satanás quien es el instrumento de la ‘prueba’ deseada por Dios” (Phi 154).

Carta de Santiago, que reproducimos en la versión del TOB, completada para el final del versículo 13.

[Santiago 1] ² Tomen con mucho entusiasmo, hermanos míos, todas las pruebas (*peirasmois*) a través de las cuales pasan, ³ sabiendo que la prueba (*dokimion*) a la que está sujeta su fe produce constancia (*hypomonen*).

¹³ Que nadie, cuando sea tentado (*peiradzomenos*), diga: “Mi tentación viene de Dios (*peiradzomai*)”. Porque Dios no puede ser tentado (*apeirastos*) a hacer el mal y no tienta a nadie (*peiradzei de autos oudena*). ¹⁴ Todo el mundo es tentado (*peiradzetai*) por su propia lujuria, que lo lleva y lo seduce.

Estos cuatro versículos de la *Carta de Santiago*, escrito sapiencial, reflejan bien, si se puede decir, la evolución de la noción de *peirasmos*, que aparece en total seis veces en estos dos pasajes. Los dos primeros versículos repiten claramente el significado de la prueba, ya que debemos regocijarnos y su resultado es la constancia, la famosa *hypomonè*. Los dos últimos, por otro lado, tratan de la tentación que Dios no puede sufrir ni enviar, que tiene su origen aquí en la lujuria del hombre. Una comparación precisa de esta traducción con la de la Biblia de Jerusalén (BJ) mostraría fácilmente la perplejidad de los mejores especialistas. La BJ mantiene la palabra francesa *prueba* en todas partes, mientras que el TOB (Traducción francesa ecuménica de la Biblia) opta la primera vez por *prueba* y la segunda por *tentación*.

A los dos grandes significados del AT, se agrega así en el NT un tercero, donde la tentación se identifica claramente como una acción del maligno. Carmignac revisa unas sesenta ocurrencias en el Nuevo Testamento (C. 262-265) que hablan de pruebas y tentaciones, algunas de las cuales plantean francamente la cuestión del origen de esta instigación al mal. Mientras tanto, el Satanás de Job se convirtió en el mismo Satanás. Ahora también creemos en los ángeles y en los ángeles caídos. Y Cristo luchará contra este adversario, la tentación se convertirá claramente en un mal del que Dios libra.

Una investigación puramente léxica en la Biblia, utilizando el software *Accordance*, permite contar las ocurrencias de ángeles y demonios en el AT y el NT. Las conclusiones son instructivas. Los demonios están muy poco presentes en el AT, a favor de los ángeles muy frecuentes (17 contra 125), mientras que se multiplican en el NT, pero nunca superan a los ángeles (158 contra 170).

2. En un segundo paso, Carmignac estudia el verbo εἰσενέγκης (*eisenegkes*) que forma parte de la sexta solicitud. Para él está claro, como para muchos exégetas, que esta forma del verbo griego *eispherein* (= llevar, traer, introducir) en el subjuntivo aoristo segundo (de donde proviene la forma *eisenegkès*) corresponde a la gramática semítica subyacente, a un causativo de *eiserchomai* (= viniendo hacia, entrando, C. 268ss), o de *eiselthein*, como dice Heller, así como *inducere* es el causativo de entrar (C 443).

Esta convincente explicación de Carmignac se confirma con una contribución de este número: “Tal es una posibilidad ofrecida por el texto arameo del *Padrenuestro* según la Peshitta y las liturgias de lengua siríaca, que incluye la expresión *lâta‘lan*, sea el verbo ‘ll (entrar) conjugado con el l’ Aphel, una conjugación causativa equivalente al Hiphil hebreo”¹⁵.

No hay nada sorprendente en estas sutilezas. El lenguaje, como cualquier sistema formal, consiste en un léxico y una gramática. Ciertos lenguajes eligen expresar diferencias léxicas por diferencias gramaticales: dictar = hacer escribir, por ejemplo. Los causativos, intensivos, iterativos, etc., permiten crear estos matices sin aumentar el vocabulario lexical. Los realizados y no cumplidos de los lenguajes eslavos, por ejemplo, desempeñan un papel similar de multiplicadores de matices sin aumentar el vocabulario.

3. Finalmente, se trata de estudiar el valor de la negación que precede al verbo de nuestra demanda, esa famosa palabra griega *mè*, la única negación del *Padrenuestro*. Todo el estudio de Carmignac, como el de Philonenko, va en el sentido que Fogielman resume así: “Cuando una negación está presente, puede relacionarse sólo con el significado de la raíz, y no con el elemento causativo: «haz que no entremos» y no «no hagas que entremos»”¹⁶. La negación de un causativo Hiphil afecta, según el acento que uno quiera poner, al «donante de una orden» o al que «recibe la orde». (Phi 150-151); un dictado por ejemplo (= hacer escribir) supone el que ordena y el otro que ejecuta. Al completar los ejemplos de Heller, Carmignac enumera 28 casos en la Biblia hebrea y una buena veintena en los textos de Qumrân, lo que eleva a cincuenta los casos en que la negación frente a un verbo causativo finalmente influye en el efecto de este verbo (C. 284ss). Por ejemplo, el Salmo 141,4: “No hagas que mi corazón tienda al mal”, especialmente después de los versículos precedentes debe entenderse como: “Haz que mi corazón no tienda al mal”.

Es por eso que el exegeta erudito Zerwick propuso, como la traducción latina de nuestra sexta solicitud, esta expresión clara: *Fac ne intremus in*

¹⁵ Cf. Fogielman *infra*. Ver también Phi 149-150.

¹⁶ Cf. *ibid. infra*.

temptationem (C 292). “Los 250 autores, entre ellos los nombres más importantes de la patrística, la teología y la exégesis, aparecen en las listas de las páginas 239 a 254 (y todos los que deberían incluirse, para que estas listas sean completas) son en realidad víctimas de la filología hebrea, que no ha podido dirigirlos a una solución científica” (C. 294-295). Este error de traducción solo podría alentar a Bucer, Calvino y muchos otros en sus tendencias a la predestinación (C. 298-301).

4. Entre todas las explicaciones luminosas de Carmignac, hay una que nos parece más aproximada, la que trata de discernir si se debe traducir *eis peirasmon* al francés por en, sin o con el artículo definido (C. 280ss). El griego no tiene el artículo definido, y las traducciones de los diferentes idiomas europeos agregan o no agregan el artículo definido, no sabemos por qué; casi parece una cuestión estilística¹⁷. ¿Realmente importa?

Carmignac ve una diferencia real entre ‘entrar en tentación’ y ‘entrar en la tentación’. Si Dios realmente nos evitara toda prueba o tentación, sin duda dejaríamos de ser los humanos que somos, por nuestra finitud de criaturas primero, y por el hecho del pecado original después, por otra parte. Por lo tanto, es difícil preguntarle al Señor por esto: Él no puede cambiar ni nuestra naturaleza (finita y, por lo tanto sometida a la prueba), ni la condición actual de esta naturaleza (pecaminosa y, por lo tanto, sujeta a la tentación). Este es el punto débil de la traducción “entrar en tentación”. Pero si es cuestión de orar ahora, pidiéndole a Dios que nos ayude ahora¹⁸, en el momento en el cual se nos solicita concretamente que nos dejemos llevar por una tentación precisa, aquí y ahora, la petición suplicante de no “entrar en la tentación” tiene todo su significado, aunque puede tener un significado diferente para cada orante singular. Estas dos eventualidades también son mencionadas por Denis Dupont-Fauville¹⁹. Nos parece que dos fórmulas bastante cercanas y aparentemente contradictorias del Padre C. Spicq OP juntan esta distinción sutil entre tentación en general y tal tentación en particular²⁰.

Estar sujeto a prueba y a tentación es nuestra condición habitual; ingresar a la tentación es cruzar una línea roja, ingresar al dominio prohibido. El verbo *eispherô* construido con la preposición *eis* es redundante, y no el dativo, ya que

¹⁷ Vea el recuadro *infra*.

¹⁸ Así como pedimos el pan de este día en que estamos orando.

¹⁹ Dupont-Fauville, art.cit p. 108 columna 2 sobre todo

²⁰ C. Spicq OP, *Teología moral del Nuevo Testamento*, Volumen 1, col. Estudios Bíblicos, Gabalda, París, 1965, p. 223: Dios es «responsable» de todo *peirasmos*, pero p. 226, es una blasfemia suponerlo “colocando al creyente en una «ocasión de pecado»”.

también es posible, “siempre significa ‘hacer entrar en’, ‘introducir en’, no sólo con un simple ‘movimiento hacia’, sino con un claro ‘pasaje dentro’ (C. 269).

Se ha notado a menudo que la triple oración de Cristo en Getsemaní y las recomendaciones hechas esa noche a los discípulos fueron un reflejo del *Padrenuestro*. Y uno tiene toda la razón de evocar este pasaje para comprender mejor al *Padrenuestro*²¹.

“«Entrar en la tentación» es ingresar al dominio prohibido [...] el episodio de Getsemaní solo sería suficiente para determinar el verdadero significado de «entrar en la tentación». Cristo no puede pedir a sus apóstoles que oren para ser preservados de la tentación, ya que acaba de anunciarles que se escandalizarían de él (Marcos 14,27 = Mateo 26,31), y Satanás pidió el poder sacudirlos como trigo (Lucas 22,31), pero que Él mismo oró para que la fe de Pedro no desapareciera por completo (Lucas 22,32), aunque Pedro lo negará tres veces [...] Cristo, que acaba de decirle a su Padre: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» no puede, dos versículos más tarde, hablar a los apóstoles para evitar la ineluctable tentación” (C. 273). Los exhorta ardientemente a orar para resistir la tentación que está allí, bien presente, inevitable.

El cruce de una frontera por la libertad está bien descrito por San Bernardo en su tratado juvenil *De gratia et libero arbitrio*, tomando precisamente el ejemplo de San Pedro en las secs. 38-40. Uno puede sentir la tentación y no consentirla internamente. La tentación está ahí, en este caso, solo para mantener la humildad y la constante aspiración a la gracia, dice San Bernardo. Pero la voluntad no puede querer y no querer, al contrario de lo que algunos dicen. La voluntad no quiere sino una cosa a la vez. Puede sentir dos solicitudes diferentes e incluso opuestas, pero necesariamente una prevalece sobre la otra y manifiesta la profunda voluntad de la persona. “Es imposible que, por sí misma, la voluntad no se obedezca a sí misma; nadie, de hecho, o no quiere lo que quiere, o quiere lo que no quiere” (§ 5)²². “Como ejemplo, aparece el apóstol Pedro [...] Negar, no lo quería, pero sobre todo no quería morir. Es por eso que él niega a pesar de sí mismo, pero niega de todos modos para no morir” (§ 38)²³.

Si la persona sufre pasivamente una incitación psicológica o maligna, sin consentimiento, la voluntad sufre de lo que le disgusta, pero no da su consentimiento al mal. Si ella cede a esta incitación, la voluntad se activa y se obliga ella misma a ceder a la tentación. Por debilidad, ella se niega a aceptar la

²¹ Como hace Söding, el art. citado p. 105. Ver también Heller en C. 442.

²² Bernardo de claraval, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, coll. Sources chrétiennes 393, Cerf, Paris, 1993, p. 255

²³ *Ibid.* p. 327

permanencia de la tensión entre su sana voluntad, que la gracia sostiene, y la solicitud de un querer reconocido pecaminoso.

Cruzar la línea roja, ingresar en el dominio prohibido, estas son imágenes; no significan que esta línea sea inamovible, siempre en el mismo lugar, igual para todos. Por el contrario, se mueve constantemente, de acuerdo con nuestras victorias y nuestro progreso espiritual, o por el contrario, siguiendo nuestros desfallecimientos y pecados siempre más pesados, que nos hacen siempre más cercanamente prisioneros (*Romanos 7,23*). Podemos luchar en diferentes etapas de nuestro ascenso hacia Dios o nuestro descenso al infierno.

Es en este contexto que el artículo, que no publicamos aquí, sobre la *gnomé* de Cristo según Máximo el Confesor nos dice hasta qué punto nuestra libertad está oscilando entre el bien y el mal, y en qué medida la libertad de Cristo es absolutamente firme en su rechazo al mal y su elección del bien, firmeza que nos comunica en la medida en que contemplamos a su persona divina. Aquí es donde vemos que Cristo, contrariamente a lo que a veces creemos, con perplejidad además, no fue tentado de la misma manera que nosotros, incluso si realmente fue tentado.

¡Dos artículos están lejos de presentarnos autoridades eclesiales! Sin embargo, pensamos que estos dos testigos, el filósofo sulfuroso Michel Foucault y la joven judía Etty Hillesum, que murió en Auschwitz, podrían dar fe de una lucha por el bien y una lucha contra el mal a través de su investigación intelectual, (los escritos póstumos de Foucault son poco conocidos) y la búsqueda existencial de coherencia psicológica (Etty, en el punto de partida, estaba buscando un terapeuta), que termina para ella en una especie de experiencia mística.

El artículo de la Sra. Struyf sobre Etty Hillesum (que no publicamos), cita a su vez un pasaje de San Pedro Damiano sobre la tentación que expresa bien el cruce fronterizo del que estábamos hablando, y aquí está Satanás quien entra en nosotros y quiere morar en nosotros, como lo dicen muchas veces los evangelios que nos hablan de los espíritus impuros que poseen al desafortunado... “Considera la tentación como una serpiente. Si la persigues mientras aún está frente a la puerta, todo está puro e intacto en ti, nada está corrompido o infectado en la casa. Pero cuando ya está adentro, incluso si estás tratando de hacerla salir...”²⁴.

²⁴ Louis-Albert Lassus, OP, *Pierre Damien. L'homme des déserts de Dieu*, O.E.I.L., Paris, 1986, p. 48

Para Etty Hillesum, uno podría decir que la tentación es más bien dejar que Dios salga de nosotros, alejarlo, no luchar para mantenerlo presente. Todas estas imágenes se unen para expresar que la tentación es parte de una lucha espiritual donde los protagonistas ganan o pierden terreno en nuestro corazón creyente.

La misma lucha espiritual es dirigida, según Michel Foucault –y expuesta por Milani²⁵–, por el monje que se esfuerza en revelar sus pensamientos a su director espiritual. El bautismo consiste en la idea de desalojar aquello que, en el hombre, está indebidamente como en su casa. Todos los razonamientos falsos que el enemigo insinúa en nuestros corazones para entrar nuevamente y allí hacer su morada son constantemente empujados al exterior en la confesión o *exagoreusis* del monje que, al reconocerse a sí mismo como pecador y al decirlo, pronuncia una palabra no de identificación, sino precisamente de desidentificación con aquello que rechaza de sí mismo en una lucha constante desde su bautismo.

Traducción: Cristina Corti Maderna

²⁵ Del último libro póstumo de Foucault, publicado en 2018, aquí hay un informe: J.-F. Pettit, aa, “Michel Foucault, patrologue et éthicien? Sobre *Les aveux de la chair*”, en *Nouvelle Revue Théologique* 141 (2019) 105-113.

La tentación

Sobre el sentido de la sexta petición del Padrenuestro

—

Thomas Söding*

El Evangelio narra lo que un padre exige de su hijo cuando lo ama y se sabe amado por él. Pablo parece pensar en la oscura historia de Abraham e Isaac (Gn 22), cuando escribe en la Carta a los Romanos: “El que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos, ¿no nos concederá con Él todos los bienes?” (Rm 8,32). Los Evangelios traen a la memoria cuánto le costó a Jesús este camino y cómo su sufrimiento llegó a ser tentación de bajarse de la historia de la salvación a fin de salvar su propia vida: “Ustedes son los que han permanecido conmigo en medio de las pruebas”, dice Jesús a sus discípulos durante la última cena, según Lucas (Lc 22,28). La Carta a los Hebreos ve en ello, en el hecho de que Jesús fuera llevado a la tentación, una expresión de su humanidad, sin la cual no habría redención (Hb 2,18).

La tentación de Cristo

Los primeros tres evangelios empiezan con un relato de la tentación que Cristo hubo de pasar, cuya dureza supera largamente la de todas las novelas con sus supuestas seducciones amorosas. En la tentación de Cristo se trata, ni más ni menos, que de saber si Jesús usará o no su filiación divina para ahorrarse las durezas de la vida, las insidias del mal o el tormento del sufrimiento.

Los relatos de Marcos, Mateo y Lucas son de una alta precisión teológica. Es el Espíritu de Dios quien conduce a Jesús al desierto, donde será tentado por el Diablo, por Satanás –allí también triunfará sobre la tentación. En el Evangelio, su adversario, el enemigo del hombre, presenta el mal bajo apariencia de bien a fin que resulte atractivo: una vida sin hambre, ésa sería la mejor alternativa, según le plantea el Gran Inquisidor de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* al Cristo que regresa, y al que encarcela e interroga.

No obstante, el ataque del mal está rodeado por el amor de Dios, no como una manera bonita de hablar, sino para vencer el mal mediante el bien: el pecado mediante la gracia, el odio mediante el amor, la muerte mediante la resurrección. Dios presentó esta tentación a su Hijo, esta prueba de vida y

* Nacido en 1956, es profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Bochum y co-editor de la edición alemana de *Communio*.

muerte, para vencer el mal allí donde se mostraba más duro. Si Jesús no hubiera recorrido en libertad este camino (“no se haga mi voluntad, sino la tuya”), Dios sería el gran dictador. Si Dios no hubiera enviado a Jesús por el camino del sufrimiento, el Evangelio sería un relato edulcorado.

La tentación de los discípulos

El Padrenuestro es la oración que Jesús dejó a los suyos para el camino. Él les enseña a rezar para que no pierdan la orientación en el camino del seguimiento. Ellos deben ser audaces, pidiendo a Dios no pequeñeces que desearían, sino lo más grande, aquello que nunca se atreverían a esperar: que el Reino de Dios no sea arrastrado a la suciedad sino santificado, incluso por ellos; que la voluntad de Dios no se haga sólo en el cielo sino también en la tierra, incluso por ellos.

Así como pueden pensar en Dios a lo grande, también les está permitido pedir para ellos mismos: por el pan que necesitan para la vida, por el perdón de sus culpas y por la liberación del mal. En estos tres pedidos se trata de los propios orantes: por la alimentación terrena que necesitan, pero también de la comida celestial que puede saciar incluso a los hambrientos; por la absolución de las culpas, que los corazones sinceros sólo pueden esperar cuando ellos mismos se han dispuesto para el perdón; y por la vida eterna, que ya puede haber comenzado.

Ninguno de estas tres peticiones está contaminada por la sospecha de que Dios quisiera dejar a los hombres en el hambre, pagarles las ofensas con la misma moneda, o abandonarlos al mal. Ninguna de las peticiones muestra la preocupación de que Dios negara su nombre, clausurara su reino o impusiera su voluntad. Ninguna petición expresa el temor de que le fuera negado a los hombres la santificación del nombre, la venida del reino o la realización de la voluntad de Dios. Cada petición es la expresión de la confianza en que Dios cumplirá las peticiones de tal modo que sea lo mejor para quienes rezan. “El padre de ustedes sabe bien lo que necesitan antes de que se lo pidan” (Mt 6,8). Por eso rezar es escuchar primero la Palabra de Dios, y luego la respuesta que en Él confía.

Eso vale también para la sexta petición: “No nos induzcas en la tentación” (Mt 6,13; par. Lc 11,4). Ella no expresa una especulación sobre lo que Dios haría si no fuera Dios, sino la convicción de lo que Dios no hace, precisamente porque es Dios, el Padre del cielo. La Biblia está llena de historias que muestran cuán duramente son probados los justos en un mundo injusto, y cómo Dios los recompensa infinitamente cuando superan la prueba, o cómo

los rescata cuando pierden sus vidas a causa de la fe: tanto aquí como en el más allá. Sin embargo, los discípulos no podrían superar la tentación que superó Jesús. Por eso mismo les enseña a rezar que no sean inducidos en la tentación. La continuación: "... sino líbranos del mal", literalmente: "sino rescátanos (o: arráncanos) del mal", muestra dos cosas: qué abismo que abre la tentación, sobre la cual los discípulos deben hablar en la oración de Jesús; y cómo Dios no sólo protege de lo exterior, sino que libera de las garras del pecado y de la muerte.

La tentación de la Iglesia

Quien reza: "no nos dejes entrar en la tentación", como propone el nuevo misal francés, y ya desde antes el español y el portugués, expresa un ruego importante que nadie puede dejar de hacer suyo en la oración.¹ En Getsemaní Jesús exhortó a los discípulos que había llevado consigo: "Estén despiertos y oren para no entrar (*geratet*) en la tentación" (Mc 14,36; cf. Mt 26,41; Lc 22,46). En esta exhortación Jesús dirige la mirada al propio orante, a lo que debería y podría hacer para resistir la tentación: estar ante Dios en oración vigilante. La tentación de la que Jesús habla en el monte de los olivos es la misma crisis dramática que en el Padrenuestro: querer salvar la vida al punto de perderla; o querer perder la vida por Jesús y el Evangelio para salvarla (Mc 8,35; Mt 16,25; Lc 9,24). La nueva versión francesa del Padrenuestro en la liturgia, lo mismo que la española y la portuguesa, parece ser el próximo paso consecuente: pedir a Dios que preserve al orante de la tentación.

Los discípulos, que en Getsemaní debían estar despiertos y en oración, se duermen. Jesús prosigue con su exhortación diciendo: "El Espíritu está dispuesto, pero la carne es débil". Él ya tiene en mente quién lo traicionará, quién lo abandonará, quién lo negará. ¿Es por ello inútil la oración? De ninguna manera, pues Dios rescata a los discípulos de la muerte por la resurrección.

El Padrenuestro es la oración de quienes deben dar la razón a Blas Pascal: "Siempre es Getsemaní, siempre se duermen todos". La mirada no se dirige al querer y al poder, al fallar y al perder, a la culpa y la debilidad de los discípulos, sino al querer y poder, ala santidad y al poder, a la justicia la misericordia de Dios.

La tentación es el atractivo del mal, al que los discípulos, que rezan, le pagan tributo; y al que la Iglesia misma, que dice la oración del Señor, alimenta

¹ Nota del traductor: El autor equipara (¿erróneamente?) la nueva traducción francesa (*entrer en tentation*) con la española (*caer en la tentación*) y la portuguesa (*cair em tentação*). Quizás se debe a que el verbo en cuestión –*geraten*– puede traducirse no sólo como "entrar", "llegar", "ir a parar", "dar con" sino también como "caer". En este último caso, "caer" no implicaría "sucumbir" sino más bien "encontrarse", quizás de manera súbita, en una determinada situación.

-no mediante la oración del Padrenuestro sino mediante su vida, para lo cual Jesús le enseñó rezar. Los fieles rezan el Padrenuestro porque son pecadores, que no puede rezar por la salvación del mal sin confesar a la vez que es justo que Dios exponga su propio pecado, incluso en su carácter pérfido, así como la seducción del bien aparente, con la que se enmascara la tentación del mal. Los discípulos, que según Mateo rezan con las palabras de Jesús: “no nos induzcas en la tentación, sino libranos del mal”, no sólo confiesan su debilidad sino su culpa, y aún más su fe en que Jesús ha recorrido por ellos el camino de la reconciliación a través de la tentación, a fin de donarles la libertad de la fe.

Traducción: Andrés Di Cío

No nos conduzcas a la tentación

El Padrenuestro como interpelación a nuestra imagen de Dios y al discurso sobre el Diablo

—
Helmut Hoping*

El Padrenuestro es la oración fundamental que Jesús ha enseñado a sus discípulos (Mt 6,9-13; Lc 11,1-4). Por eso se llama también oración del Señor (*oratio dominica*). Se distinguen siete peticiones. La sexta petición es especialmente difícil: “y no nos conduzcas a la tentación”, como traducen la versión ecuménica católica y la Biblia de Lutero *mé eisenegkes emas eis peirasmós*.¹ La Vulgata transmite *et ne nos inducas in tentationem* (“no nos conduzcas en la tentación”). Cipriano de Cartago (h.200-258) cita una versión antigua: *ne patieris non induci in temptationem* (“no permitas que seamos llevados a la tentación”).² Ya Marción (h.85-160) comprendió la sexta petición en el sentido de “no nos dejes caer en la tentación”.³

En Lucas 11,4 la petición sobre la tentación es transmitida sin el “libranos del mal” (Mt 6,13b), mientras que la *Didaché* tiene la versión larga. La última petición es numerada como séptima, pero está estrechamente unida a la sexta. La nueva traducción ecuménica católica traduce la petición: “pero sálvanos ante el mal”, en lugar de “libranos del mal”; así se separa de la Biblia de Lutero tanto como de la versión litúrgica del Padrenuestro. En el nuevo cantoral (2012/2013) y en el misal alemán (1975; 1988) la séptima petición suena “libranos del mal”.

La palabra *peirasmós* es central en la sexta petición del Padrenuestro. En el uso profano es usado principalmente en el sentido de prueba. La Septuaginta traduce con el verbo *peirazein* el hebreo *nsh* en Piel, cuyo primer

* Profesor de Teología Dogmática y Liturgia en la Fac. de Teología de Friburgo en B.

¹ Cf. U. Luz, *Das Evangelium nach Mathäus* (Mt.1-7), EEKK 1/1, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen/Vluyn, 2002, 453-455; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (9,51-4,35) EEKK 1/1, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen/Vluyn, 1996, P. 136 SS. Hay una serie de nuevos libros sobre el Padrenuestro. Cf. E Lohse, *Vater Unser, das Gebet der Christen*, Darmstadt, 2009; G. Lohfink, *Das Vaterunser neu ausgelegt*, Stuttgart, 2013; H. Frankenmölle, *Vater unser-Awimu. Das Gebet der Juden und Christen*; M. Navon - Th. Söding, *Gemeinsam beten; Ein Jüdisch Christliche Exegese des Vaterunser*, Freiburg, Basel, Wien, 2018; y desde un punto de vista sistemático, J. Werbick, *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg, Basel, Wien, 2011.

² Cf. Cipriano de Cartago, *De oratione Dominica*, 25.

³ Cf. K. Aland, *Synopsis Quatuor Evangeliorum*, Stuttgart, 1996 (p. Lc 11,4), citado según Lohse, *Vaterunser*, 77.

significado es “poner en la prueba”.⁴ La primera vez que *peirazein* se utiliza en este sentido es el relato de la atadura de Isaac: “Después de estos hechos, Dios puso en la prueba a Abraham” (Gn 22,1 LXX: *epeirazen*; Vulgata: *tentavit*). El libro no canónico de los Jubileos y la tradición rabínica (Mishna Abot V,2) distinguen en general diez tentaciones de Abraham, entre las cuales la décima era la muerte de su querida mujer Sara (Jub.19,38), y como tentaciones octava y novena la esterilidad de Sara y la atadura de Isaac.

El Dios de Israel no sólo prueba a las personas aisladamente, sino también a su pueblo “para saber si vive o no según mi ley” (Ex 16,4). En una oración de la tarde y la mañana judía del Talmud de Babilonia se afirma: “Dejame seguir tus mandatos y no nos llesves a la destrucción, ni a la culpa, ni a la tentación (Berakot 60b).⁵ Dios puso en el desierto a Israel en la prueba: el pueblo riñe con Dios porque no tiene agua, y pelea con Moisés. El lugar donde esto ocurrió es llamado Massá (prueba) y Meribá (pelea) (Ex 17,2.7). Junto a *nsh* la Biblia hebrea utiliza el verbo *sut*, en 1 Cro 21,1, para el obrar de Satán: “Satán actuó contra Israel e *incitó* a David a hacer un censo de Israel”.⁶ También aparece en el relato paralelo del libro de Job.⁷

La cercanía más clara a la sexta petición del Padrenuestro se encuentra en la oración judía citada en la oración de la mañana y de la tarde: “No guíes mi pie al dominio del pecado, no me llesves al dominio de la culpa, ni tampoco al dominio de la prueba ni al dominio de la depravación” (Berakot 60 B).⁸ La mayoría de los exégetas atestiguan la pertinencia de la traducción de Mt 6,13a como: “no nos conduzcas a la tentación”.⁹ Se discute si *Ponerou* ha de ser comprendido en la séptima petición del Padrenuestro en forma neutral (“el mal”) o en forma masculina (“el maligno”), referido entonces al demonio.¹⁰ De hecho ambas apenas se dejan separar, ya que el demonio personifica el poder del mal, por medio del cual somos tentados. De allí que en la petición de la tentación también deba hablarse sobre el Diablo y su significado.¹¹

⁴ Cf. C. Frevel, *Der Reiz der Versuchung. Anmerkungen eines Altentestamenters zur Versuchungsbitte im Vaterunser*, en T. Söding (ed.), *Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in Diskussion*, Freiburg, Basel, Wien, 29-47, aquí, 33.

⁵ Citado según Frankenmölle, *Vater unser-Awinu*, (n.1) 156.

⁶ Subrayado en HH.

⁷ Cf. Frevel, *La incitación a la tentación*. (n.1), 34.

⁸ Citado según Frankenmölle, *Padrenuestro – Awinu*. (n.1) 158.

⁹ Cf. T. Söding, *Vaterunser und Versuchung*, en *Christ in der Gegenwart* 59 (2017), (365-366).

¹⁰ Sobre la discusión sobre el significado del mal, cf. Lohse, *Vaterunser* (n.1), 83-88.

¹¹ Sobre la crítica a la presentación del Demonio, cf. K. Flasch, *Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie*, München 2016.

Detrás de la petición *me eiseneques jemas eis peirasmon* varios exégetas sospechan un causativo arameo,¹² que “puede significar tanto un obrar activo como un permisivo dejar hacer”.¹³ El texto griego de la sexta petición supone el obrar activo de Dios,¹⁴ ya que en cada una de las otras peticiones es Dios quien obra.¹⁵ Sin embargo, ¿no contradice la Carta de Santiago aquello de que el hombre es conducido por Dios a la tentación? “Ninguno, al ser tentado, diga que Dios lo condujo a la tentación (*peirazomai*); ya que Dios no se deja tentar por el mal, ni conduce a nadie a la tentación (*peiratzei de autos ouden*). Más bien, cada uno es guiado por su propio deseo en la tentación que El atrae y toma” (St 1,13 ss).¹⁶ En Mc 6,13ab se trata de algo distinto de la tentación por medio de nuestros deseos.¹⁷

En los casi dos mil años de historia de la interpretación de la *oratio dominica*, se presentaron distintas interpretaciones.¹⁸ Agustín (354-430) discute la versión latina de la petición citada por Cipriano, así como una versión que está más cerca del texto griego (*ne inducas nos in temptationem*), que ha sido tomada y levemente modificada por la Vulgata.¹⁹ Sobre la tentación como tal, Agustín distingue entre las tentaciones, que no vienen de Dios sino de los propios deseos, y las pruebas de la fe que vienen de Dios.

También se ha presentado una interpretación escatológica de Mt 6, 13a. Con *peirasmos* se querría indicar una prueba del tiempo final, como se encuentra en Apocalipsis 3,10: “La hora de la tentación (*joras tou peirasmou*), que ha de venir a toda la tierra, para poner a prueba (*peirasai*) a quienes habitan la tierra”. Los paralelos judíos de la sexta petición del Padrenuestro hablan en sentido opuesto.²⁰ La petición del Padrenuestro no es apocalíptica pero podría ser comprendida en forma radicalmente escatológica: se trata de la fidelidad en el seguimiento.²¹

¹² Cf. E. Jenni, *Kausativ und Funktionsgefüge. Sprachliche Bemerkungen zur Bitte “Führe uns nicht in Versuchung”*, en *Theologische Zeitschrift* 48 (1992), 77-88.

¹³ Luz, *Das Evangelium nach Mathäus* (n.1) 454.

¹⁴ Luz, *Ib.*

¹⁵ Cf. G. Lohfink, *Das Vaterunser* (n.1) 97-99

¹⁶ Cf. también Sir. 15,11.21 (Vulgata): “*Ne dixeris: “A Deo peccatum meum; quae enim odit, ipse non facit... Nemini mandavit impe agere et nemini dedit spatium peccandi”*”.

¹⁷ Cf. Lohfink, *Das Vaterunser* (ver n.1), 99 y ss.

¹⁸ Para la Patristica, cf. Tertuliano; *De oratione*, Cipriano, *De dominica oratione*; Orígenes, *Peri Euhes*; Agustín, *Sermones* 56-59; *De sermone Domini in monte*.

¹⁹ Cf. Agustín, *De dono perseverantiae*, VI, 12.

²⁰ Cf. Luz, *Das Evangelium nach Mathäus*, (n.1), 453.

²¹ Cf. Frankenmölle, *Vater uns Awinu* (n.1), 151.

La petición discutida debe ser comprendida a partir de las tentaciones a las que Jesús estuvo expuesto.²² Ya que también Jesús, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado, fue tentado: “Porque no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas sino probado (*pe-peirasmenon*) en todo igual que nosotros excepto en el pecado” (Hb 4,15). “Pues habiendo sido probado (*peirastheis*) en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados (*peirazomenois*)” (Hb 2,18).²³

Pero ¿cómo fue Jesús conducido a la tentación y quién participó en ella? Mt 4,1-11 (par Mc 1,12 ss; Lc 4,1-2) relata que Jesús fue guiado por el Espíritu de Dios (*Pneuma*) al desierto, para ser tentado (*peirasthenai*) por el Diablo (*diabolos*).²⁴ La tentación de Jesús pertenece al plan salvífico de Dios. En el jardín de Getsemaní Jesús experimenta una tentación interior. El se dirige a Pedro, como a ambos hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, con la advertencia: “Estén despiertos y oren para no caer en la tentación (*hina me eiselthete eis peirasmon*). El Espíritu está pronto pero la carne es débil” (Mt 26,41 par.). En ambos casos se trata del peligro de ser infiel a Dios. Como el desierto, el jardín de Getsemaní en el que Jesús ora es también lugar de tentación.²⁵

Mientras que los exégetas nos aseguran que “no nos conduzcas a la tentación” es fiel a la Palabra y correcto en su sentido, el Papa Francisco explicó brevemente en una serie italiana de televisión dedicada al Padrenuestro, que no se trata de “una buena traducción”.²⁶ Mejor sería “no nos dejes caer en la tentación”. Francisco confirma así, indirectamente, que la traducción auténtica de la Vulgata (*et ne inducas nos in tentationem*) tampoco es “una buena traducción”.²⁷ El Papa sostiene que Dios no nos conduce a la tentación, que esto es más bien obra del demonio: “un padre no hace esto; un padre ayuda en seguida a levantarse. Quien te conduce a la tentación es Satán”.²⁸ Los obispos alemanes han explicado su voluntad de mantener la versión “no nos conduzcas a la tentación” por razones filológicas, teológicas y litúrgicas: no se ve “ninguna necesidad de una nueva traducción”.²⁹ También la iglesia evangélica luterana en Alemania

²² Cf. J Ratzinger, *Jesus von Nazaret I; Von der Taufe in Jordan bis zur Verklärung*, en JRGS 6/1 *Jesus von Nazaret; Beiträge zur Christologie*, Freiburg, Basel, Wien 2013, 262 (195 ss.).

²³ Cf. K. Backhaus, *Der Hebräerbrief* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2009, 130; 182-186 ss.

²⁴ Sobre la interpretación del final de Mc.1,13 en Mt.4,1, cf. Lohfink, *Das Vaterunser* (n.1) 101

²⁵ Cf. R. Vorholt, *Versuchung von Anfang bis Ende. Jesus im Ringen um die Wahrheit des Gottessohnschaft*, en Söding, *Führe uns nicht in Versuchung* (n.4), 49-62)

²⁶ www.katholisch.de/papa-kritisiert-deutsche-vaterunser-übersetzung (entrada 28.11.18).

²⁷ Sobre autenticidad de la Vulgata cf. Trento DH 1506-1508.

²⁸ www.Katolisch.de/papst-kritisiert-die-deutsche-vaterunser-übersetzung (entrada 30.11.18)

²⁹ www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diversedownliads/presse/2018Vaterunser-Ste-llungnahme.pdf (entrada: 3.11.18).

defendió la traducción de la sexta petición del Padrenuestro que se orienta al texto de Lutero: “y no nos conduzcas a la tentación”.

La crítica papal a la versión alemana de la sexta petición del Padrenuestro dio ocasión para el cambio de la traducción francesa. Hasta ahora ella decía *ne nous soumetts pas à la tentation* (no nos sometas a la tentación), mientras que ahora dice *et ne nous laisse pas en tentation* (no nos dejes entrar en tentación). Esta versión es semejante a la española (“no nos dejes caer en la tentación”) y la portuguesa (“no nos dexes cair em tentação”). En breve esta versión ha de ser introducida en italiano.

En inglés, recurriendo a Ap 3,10, en muchas Iglesias se experimenta la variante *save us from the time of trial* (sálvanos del tiempo del juicio), en lugar de *lead us not into temptation* (no nos conduzcas a la tentación). El exégeta Thomas Söding escribe sobre esto: “estas traducciones no son variantes. Rodean la petición pero no la alcanzan”.³⁰ Ellas hacen anodino al Padrenuestro,³¹ llevan a una banalización de la oración del Señor.³² Las transposiciones “guárdanos en la tentación” o “no nos abandones en la tentación” son equivocadas, ya que la relación entre Dios y la tentación queda disuelta. Dios ya no tiene nada que ver con la tentación.

Así también decide ahora Francisco, que recomienda “no nos dejes caer en la tentación”. De este modo no se da cuenta de la complejidad de la imagen de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento.³³ ¿Qué ganaríamos con ello? Permanece, sin embargo, el hecho de que Dios permite que el Diablo nos tienta.³⁴ Cuando el Papa dice que el Diablo es más que un “mito, representación, símbolo, modo de hablar o idea”,³⁵ que no es ninguna “cosa difusa”,³⁶ sino una fuerza real, persona, esto es católico. También Juan Pablo II (1978-2005) y

³⁰ T. Söding, *Vorwort*, en. (Ed.) *Führe uns nicht in Versuchung* (n.4) 8

³¹ T. Söding, *Vaterunser und Versuchung* (n.9) 365.

³² J. Knop, *Gottverlassen. Wider der Verharmlosung und Banalisierung des Vaterunser*, en: Söding, *Führe uns nicht in Versuchung* (n.4), 97-110.

³³ Cf. M. Gielen, “*Und führe und nicht in Versuchung*” *Die 6 Vater- unser- Bitte, eine Anfechtung für das biblische Gottesbild*”, en *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 89 (1998), 201-216, aquí, 215.

³⁴ J. Kaube, *Heilige Einfalt. Papst Franziskus möchte das Vaterunser umtexten lassen*, FAZ, 9.12.2017: “Aquellos que aún no se han alejado pueden ahora verse tentados a hacerlo: no por la fe, sino por la sabiduría de sus más altos representantes. El Papa quiere que la oración del Señor se traduzca de nuevo. Pues la petición “y no nos conduzcas a la tentación, sino libranos del mal”, no le gusta. Dios, acaba de decir él, no conduce a la tentación, sino solo Satanás. Así sería mejor pedirle a Dios: “No me dejes entrar en la tentación”. *Sancta simplicitas*, aferrarse a las gracias. ¿Cuál sería entonces la diferencia entre “conducir a la tentación” y “no nos dejes entrar en la tentación?”.

³⁵ Francisco, *Homilía* del 11.9.2018 en Santa Marta.

³⁶ *Ibid.*

Benedicto XVI (2005-1013) enseñaron esto. Pero Francisco a la vez hace del Diablo un contrincante de Dios, que está a su altura, que lleva su maldad por todas partes, en el mundo tanto como en la Iglesia, a fin de tender aquí sus trampas. El Papa contempla la vida cristiana como un permanente combate contra el Diablo.

Incluso el escándalo de los abusos, que sacude a la Iglesia Católica hasta sus fundamentos, es para Francisco responsabilidad del Diablo. En estos tiempos “el gran acusador arremete contra los obispos” para develar los pecados, “de modo que se vean, pero sobre todo para escandalizar al pueblo”.³⁷ La Iglesia debe “cuidarse de los golpes del Maligno, del gran acusador, y al mismo tiempo ser cada vez más consciente de su culpa, de sus errores, de sus defectos, tanto en la actualidad como en el pasado”.³⁸

Para la lucha contra el Diablo el Papa Francisco recomienda la oración al Arcángel San Miguel (Ap 12,7-9): “San Miguel Arcángel, defiéndenos en la batalla, sé nuestro defensor ante la perversidad y las asechanzas del demonio”.³⁹ En un “Escrito al Pueblo de Dios” (20 de agosto de 2018) dedicado a los escándalos de los abusos en la Iglesia Católica el Papa conmina a los fieles a luchar contra el Diablo. Con el fin de prepararse, exhorta a la penitencia, el ayuno y la oración.⁴⁰ Ciertamente uno podría ser tentado hoy de perder la confianza en la Iglesia, tal vez incluso dudar de la misma fe. Pero en lugar de poner en oración a los obispos que han fallado, Francisco da a los fieles buenos consejos sobre cómo contrarrestar la obra del Diablo.

Resulta poco convincente explicar la excesiva retórica papal sobre el Diablo desde su impronta jesuita,⁴¹ ya que Francisco sobrepasa claramente la imagen de las “dos banderas” de san Ignacio de Loyola (1491-1556). El discurso de Francisco sobre el Diablo tiene una inclinación dualista: el Diablo se retrata

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Id., *Homilía* del 29.9.2018 en Santa Marta.

⁴⁰ Cf. Id., *Escrito al Pueblo de Dios* (20 de agosto de 2018).

⁴¹ Klaus Merters SJ, *Vernunft des Herzens. Der Papst, der Teufel und die Unterscheidung der Geister*, en: *Stimmen der Zeit* 143 (2018) 166–172, califica la retórica papal sobre el Diablo como una “segunda ingenuidad” (Paul Ricoeur), que sería expresión de una “conciencia religiosa madura” sei (ibid., 166). La retórica, que no sólo extraña a los fieles, es explicada por Mertes mediante el “discernimiento de espíritus” –del buen espíritu y del mal espíritu– (Ibi 167), central en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. En Cesarea de Filipo, según Mertes, Pedro intentó apartar a Jesús de su camino de sufrimiento. Jesús vio en ello la obra de Satanás, de ahí su cortante respuesta: “Detrás de mí, Satanás. Tus pensamientos no son los de Dios sino los de los hombres” (Mc 8,33). Mertes supone “que la negativa del Papa Francisco a responder las preguntas sí-no de los cardenales que plantearon las *dubia*, procede de una situación comparable al discernimiento de espíritus” (170).

como una oscura contra-fuerza independiente de Dios, de modo que el Padre amoroso del cielo que auxilia en la necesidad quede bañado en una luz más clara. La teóloga evangélica Isolde Karle habla de un dualismo incompatible con el monoteísmo bíblico.⁴²

Pues, ¿quién sino Dios le ordenó a Abraham que atara a su hijo Isaac (Gn 22)? ¿Quién sino Dios probó a Israel en el desierto (Dt 8,2ss; Ex 20,20)? ¿Quién dio libertad al Diablo para probar a Job (Jb 1,6-12)? ¿Quién sino Dios condujo a Jesús, el mismo que lo llamaba Padre, al desierto, el lugar de la tentación (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1), para ser tentado allí por el Diablo? ¿Y quién, finalmente, quién sino Dios dio a su Hijo de beber del cáliz del sufrimiento (Mt 20,22; Lc 22,42)? En contra de un dualismo entre Dios y el Diablo no solo habla el relato de Job, en el que Satanás no ingresa como poder contra-divino autónomo, sino más bien como dependiente en su obrar de Dios, quien le marca el límite (no puede hacer daño a Job: Jb 1,12). Contra un dualismo semejante también hablan las tentaciones de Jesús.

La sexta petición del Padrenuestro es una interpelación a nuestro discurso sobre Dios. Debemos hablar del Diablo como lo hace la Biblia. El Diablo no es el contrincante de Dios, que pudiera hacer lo que quisiera, como quisiera. El solo puede obrar dentro de los límites que Dios le concede. Con el triunfo de Cristo sobre el pecado y la muerte el poder del Diablo queda destruido, aun cuando no sea arrojado fuera del mundo, y el hombre nuevo en Cristo es libre para resistir la tentación al mal. La sexta petición del Padrenuestro es ante todo una interpelación a nuestra imagen de Dios. En ninguna parte de la Biblia se desliga a Dios de la responsabilidad por la tentación, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. Dios no es ciertamente el poder que seduce para el mal, pero El es experimentado como un Dios que, directa o indirectamente, conduce a la tentación.⁴³ Según la mentalidad bíblica en la tentación participan varios actores: Dios, que nos conduce a la tentación o nos pone a prueba; Satanás, a quien Dios da la libertad de tentarnos. Que muchos tengan dificultades con la sexta petición del Padrenuestro se debe a que no logran distinguir entre “conducir en la tentación” y “tentar”.

En atención a los paradigmas del Antiguo Testamento se ha distinguido entre prueba, asechanza y maduración, según lo cual es el justo, no el pecador, quien

⁴² Cf. Isolde Karle, *Beten in der Gotteskrise. Die seelsorgliche Kraft des Vaterunsers*, in: Söding (Hg.), *Führe uns nicht in die Versuchung*, 151-170: 152. - Para el reproche de dualismo, cf. también, Söding, *Vaterunser und Versuchung*, 365.

⁴³ Cf. Lohfink, *Das Vaterunser*, 102.

es conducido a la tentación.⁴⁴ Para la prueba por parte del mismo Dios está Abraham, para la asechanza en la fe por parte de Satanás está Job. La maduración entiende la tentación como confirmación en la fe. En este sentido el orante puede pedir ser probado en el corazón y las entrañas (cf. Sal 26,2; 139,23).

La sexta petición del Padrenuestro no supone una prueba de tipo moral, tampoco se trata de una maduración, sino más bien de una tentación, como la que experimentó Jesús en el desierto y luego también, y a la que también los discípulos serán expuestos.⁴⁵ De allí que sería equívoco traducir *peirasmón* en Mt 6,13a por “prueba”.⁴⁶ Se trata de tentaciones, en las que el mal y la mentira crecen tanto que somos tentados de perder nuestra confianza en Dios, y en última instancia también la fe. Como en parte muestran las asechanzas infernales a muchos santos, la gracia también puede oscurecerse.⁴⁷ El Dios antes tan íntimo puede llegar a experimentarse como uno que ya no habla.⁴⁸ Esto implica una tensión evidente con la imagen de Dios edulcorada que se transmite hoy de múltiples formas en la predicación, la misa y la catequesis. Existe aquello que puede llamarse el lado oscuro de Dios.⁴⁹

En la sexta petición del Padrenuestro se trata de la tentación en la que participan varios actores, pero también de nuestra libertad en tanto pasible de ser tentada. El pedido en torno a la tentación no se entiende sin la realidad del mal, por el cual aquella entró en el mundo, ni al margen de la condición humana susceptible de ser tentada.⁵⁰ Si uno rebajara el pedido mediante una libre interpretación, entonces Dios sería el responsable de que fuéramos tentados. “La alternativa sería un dualismo latente o manifiesto entre Dios y los poderes malignos o entre Dios y la creación”.⁵¹

⁴⁴ Cf. la mirada de conjunto recapituladora de Julia Knop, *Vater, führe uns nicht in Versuchung? Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte*, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 376–395: 383–385.

⁴⁵ Cf. para el peligro de perder la fe por la tentación: Lk 8,13; 22,31f.46.

⁴⁶ Así Marc Philonenko, *Das Vater unser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*. Traducido del francés por C. y K. Lehmkuhler. Con prólogo de Martin Hengel, Tübingen 2002, 104.

⁴⁷ En una perspectiva crítica de la religión, Peter Strasser recurre al concepto de la inestabilidad de Dios, *Dunkle Gnade. Willkür und Wohlwollen*, München 2007.

⁴⁸ Como testigos de esta experiencia: Reinhold Schneider, Reiner Maria Rilke, así como Dietrich Bonhoeffer cf. Knop, *Vater, führe uns nicht in Versuchung?*, 388–391.

⁴⁹ Cf. Walter Dietrich- Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen/Vluyn 1995; Bd. 2: *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen/Vluyn 2007; Ulrich Berges, *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2013.

⁵⁰ Para la distinción cf. Knop, *Vater, führe uns nicht in Versuchung?*, 391f.

⁵¹ *Ibid.*, 385.

El Padrenuestro no explica porqué en la fe se da el mal, la tentación y la asechanza, como tampoco explica la existencia de la injusticia, la culpa y el dolor.⁵² El Padrenuestro no es una teodicea racional sino una oración. Cuando rezamos el Padrenuestro, lo hacemos en la esperanza de que, si somos probados y conducidos a la tentación, Dios no nos pedirá más de lo que podemos soportar. Esta esperanza es la expresa el apóstol san Pablo: “Hasta ahora, ustedes no tuvieron tentación (*peirasmós*) que supere sus fuerzas humanas. Dios es fiel, y él no permitirá que sean tentados (*peirasthenai*) más allá de sus fuerzas. Al contrario, junto con la tentación (*syn to peirasmô*), les dará el medio de librarse de ella, y los ayudará a soportarla” (1 Co 10,13).

También san Jerónimo (347-420) entendió en este sentido la sexta petición del Padrenuestro: *ne inducas nos in temptationem quam ferre non possumus* (no nos conduzcas a una tentación que no podemos soportar).⁵³ La liturgia siríaca de Santiago manda que, luego del Padrenuestro, el sacerdote rece: “Sí, Señor, Dios nuestro, no nos conduzcas a la tentación, que no podemos soportar, sino danos junto con la tentación el modo de superarla, para que podamos vencer, y libranos del mal”.⁵⁴ En la tentación, así esperamos, Dios se mantendrá firme en su promesa y en su fidelidad. “El Señor puede librar a los piadosos de la tentación” (2 Pe 2,9). En las últimas peticiones del Padrenuestro rezamos para que las pruebas y las tentaciones en nuestra vida no sean demasiado duras; quiera Dios más bien libranos del mal (cf. 2 Tim 4,18).⁵⁵

Traducción: Alberto Espézel – Andrés Di Cío

⁵² Cf. Söding, *Vaterunser und Versuchung*, 366.

⁵³ Citado según Lohse, *Vater unser*, 77.82.

⁵⁴ Citado según Lohfink, *Das Vaterunser*, 102.

⁵⁵ Cf. Ratzinger, *Jesus von Nazareth I*, 265 [199].

Hablar para no entrar en tentación

La recaída en la salvación, según Michel Foucault

—
Baptiste Milani^{*}

Figura emblemática de la vida intelectual del siglo XX, azote de toda forma de alienación de la libertad individual, perturbador gustoso tanto de la reflexión histórica como de la filosofía e inspirador de numerosos intelectuales de disciplinas variadas, en particular en el ámbito de las investigaciones *queer* y de la reflexión sobre el *gender*, pareciera que existe un dominio en el que Michel Foucault debería estar ausente: la teología. La publicación de sus últimos cursos en el Collège de France y, sobre todo, la aparición en febrero de 2018 de *Las confesiones de la carne (Aveux de la chair)* nos muestran, sin embargo, hasta qué punto se interesó por los pensadores cristianos y, más precisamente, por las prácticas propias del cristianismo en cuanto que estas prácticas configuraron la relación consigo mismo en Occidente. El trabajo de Foucault tiene de fascinante para el teólogo la vivacidad del análisis, el rigor intelectual y la exigencia de precisión que conducen al filósofo a una percepción particularmente pertinente y viva de la vida cristiana, obliterando al mismo tiempo toda referencia a la gracia y a Cristo. El pensamiento de Foucault es estimulante en cuanto que conduce a la percepción de las implicaciones antropológicas de la teología en actos como el bautismo, la vida monástica y la práctica de la penitencia. Despojada de toda referencia a la fe, de toda mención de la vida de la gracia, esta percepción podría delinear los rasgos de un cristianismo atrofiado. Sin embargo, la honestidad intelectual con la que Foucault realiza su estudio deja un amplio espacio a la profundización teológica en la comprensión cristiana de la libertad: ¿cuál es, en el bautismo, el lazo que anuda libertad y salvación? ¿Cuál es el lugar de mi voluntad en un movimiento de conversión que pasa por renunciar a mí mismo? Y más fundamentalmente: ¿cómo mi libertad, salvada en las aguas del bautismo, se despliega históricamente para adherir, hasta en sus deficiencias, a la salvación recibida de una vez por todas? Centramos nuestro análisis en el primer capítulo de *Las confesiones de la carne* intentando recomponer teológicamente las afirmaciones de Foucault.

^{*} Nacido en Francia, ordenado sacerdote en 2017. Vicario parroquial en Saint Ambroise y docente en el Collège des Bernardins.

Nuestro filósofo ancla su reflexión en una paradoja poco explicitada de la experiencia cristiana. Mientras que se abre por el don de la salvación en el bautismo, se compromete a la vez en un combate permanente. No sólo el don de la gracia no inaugura un tiempo de reposo sino que da lugar a la posibilidad de una recaída posterior a la purificación bautismal. La certeza de la fe se acompaña de la perturbación de la incertidumbre sobre sí mismo. En la grieta abierta por esta perturbación, el cristiano será conducido a probarse a sí mismo, prueba en la que se confrontará sin cesar con la presencia de la alteridad: alteridad de Dios, alteridad del tentador, alteridad del director espiritual, alteridad incluso de los movimientos del pensamiento que lo agitan. Lector atento de los Padres de la Iglesia, Michel Foucault se interroga largamente sobre el modo en que el cristianismo configuró la subjetividad occidental como experiencia de la exploración de sí mismo en la que el sujeto tiene que proponer una palabra de verdad sobre sí mismo. En este marco, la tentación se le presenta como un elemento bastante determinante del trabajo de elaboración de sí en el cristianismo.

A los ojos de Foucault, una característica mayor del cristianismo es la de haber pensado la falta en el interior mismo de la salvación entregada irremediabilmente en el bautismo. El filósofo ve en esta paradoja de la recaída en la salvación el origen tanto de la penitencia post-bautismal como de la vida monástica. Tiene que haber una falla en el corazón del hombre de modo que pueda caer después del bautismo; es necesaria esta misma falla para que una vida de perfeccionamiento y de crecimiento hacia Dios tenga sentido. En una palabra, la imperfección y la salvación coexisten. A partir de allí, la atención al cristianismo en materia ética, nos dice Foucault, no va a centrarse tanto en la falta cuanto en el trabajo de la tentación o más bien en la lucha contra la tentación.

El filósofo considera de una triple manera a la tentación: “Es en primer lugar *un elemento dinámico*”, por el que un pensamiento hace su camino desde el exterior hasta el interior del alma¹. “Después, es *un episodio dramático*” que hace del acto de pensar un lugar de combate en el que el sujeto acepta o rechaza los pensamientos que se presentan a él². “Por fin, es *objeto de un análisis necesario*” (AC, págs. 229-230) en el que la palabra se va a convertir en el pivote de la lucha. Nos proponemos, entonces, seguir esta triple dimensión de la tentación a fin de comprender la manera en la que la palabra se reveló poco a poco como un arma de la libertad en el combate espiritual.

¹ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018. De ahora en adelante: AC seguido del número de página.

² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France, 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p.119. De ahora en adelante GV, seguido de la página de la obra.

1. La tentación como “elemento dinámico”, extrañeza de una insinuación

Foucault ve en la reelaboración de Tertuliano acerca de los fundamentos teológicos del bautismo el punto de partida de la cohabitación paradójica, en el seno de la existencia cristiana, de la certeza de la salvación recibida y de la incertidumbre acerca de sí mismo. Si el bautismo opera una desposesión de Satanás en el alma humana, esto convierte a la tentación en un ataque proveniente del exterior del sujeto, quien deberá entonces dar testimonio de su implicación en la salvación manifestando su ser pecador en la lucha contra el pecado.

a. Los fundamentos teológicos de la preparación al bautismo

Para Michel Foucault, Tertuliano marca, en la bisagra de los siglos II y III, una inflexión mayor en la consideración del bautismo y su preparación. En efecto, anteriormente el acento estaba puesto sobre la dimensión iluminativa del bautismo. La preparación consistía esencialmente en un aprendizaje por el que el futuro bautizado entraba en el conocimiento de la fe a la vez que nacía a una nueva vida: “cada uno de los efectos que se atribuye al bautismo es a la vez un mecanismo de remisión y un procedimiento de acceso a la verdad” de manera que la iluminación viene a “disipa[r] las tinieblas que son tanto las del mal como de la ignorancia” (AC, págs. 53-54). Sin cuestionar la eficacia del rito bautismal, Tertuliano tiende a organizar la preparación al bautismo como un tiempo ya de entrenamiento para la vida moral que deberá emprender.

Como reacción a ciertas prácticas abusivas en la recepción del bautismo, el teólogo al que Foucault atribuye la elaboración del “pecado original”, es llevado a pensar con nuevos ojos la consideración del pecado como mancha por una parte y como caída por otra. Tertuliano retoma el tema de la mancha provocada por el pecado sin considerarla como una sombra ligada a la ignorancia sino como una “perversión de la naturaleza”. La iluminación purificadora no consiste ya solamente en lavar una acumulación de manchas por la salida de la ignorancia sino en restaurar a la naturaleza corrompida por el pecado. El bautismo apunta entonces a hacer devenir lo que no somos o, por lo menos, a advenir lo que somos de manera alterada. Se trata de mucho más que de cambiar de camino tomando conciencia de su error puesto que el pecado no se debe entender solamente como un acto sino como un estado de alteración ontológica.

Paralelamente, Tertuliano reelabora la idea de caída. A diferencia de los sistemas de pensamiento neoplatonizantes, no es cuestión de considerar que el alma haya caído en la impureza de la materia. Para Tertuliano, explica Foucault, “el pecado y la caída no consisten en el hecho de que caigamos en el elemento del mal y de la materia sino que, en el interior del alma, hay un elemento que es el elemento del mal, hay algo que es otro, y este otro, es el

Diablo” (GV, p. 121). El bautismo va a consistir, entonces, en apartar de sí al que está indebidamente en su casa. Puesto que esta expulsión provoca las reacciones del Diablo, el cristiano deberá formarse para la lucha. Emerge por primera vez la presencia del otro en sí de manera que el acceso de sí a sí incluirá de ahora en adelante la presencia del otro en sí.

Incluso si sigue siendo una vía de acceso a la verdad, el bautismo marca la entrada en una existencia de combate contra el Enemigo. Esta consideración, incluso aunque pueda parecer anodina, está cargada de consecuencias en el modo de abordar la tentación y, por lo tanto, la relación del bautizado con él mismo y con Dios. En efecto, Foucault insiste sobre este punto, el tentador es siempre extranjero para el tentado, incluso si trata de entrometerse en lo más íntimo de su ser. La purificación bautismal no asegura de ninguna manera la impecabilidad en el futuro sino la extrañeza del mal: la tentación consistirá en un ataque del Enemigo que Foucault llama “el Otro” que quiere reintroducirse en su antigua morada. Por consiguiente, al mismo tiempo que el bautismo asegura la expulsión del demonio, abre al sujeto a la densidad de su ser.

El bautismo apunta por lo tanto a retornar al hombre a su bondad primera expulsando de su corazón al demonio parásito pero, este último, incluso desposeído, no renunciará sin resistencia a lo que considera todavía como su bien. Será necesaria, entonces, toda la implicación de la voluntad del bautizado para mantenerlo apartado y permanecer fiel a la gracia recibida. Foucault puede escribir muy apropiadamente que “la especificación de las prácticas del exorcismo y su multiplicación [...] en los ritos que preceden [...] al bautismo no traducen el triunfo de una concepción demonológica del mal. Asistimos, más bien, a toda una serie de esfuerzos para articular sobre la nueva idea del pecado original la omnipotencia de un Dios que acepta salvar y el principio de que cada uno es responsable de su salvación” (AC, p. 76)

b. La paradoja de la incertidumbre de sí

Bondad creadora, libertad redentora y compromiso de la voluntad del cristiano en la lucha contra el Otro, conducen a la afirmación paradójica de la incertidumbre de sí en el marco mismo de la salvación recibida del bautismo. Sometido a los ataques del demonio que trata de engañarlo, el sujeto cristiano iluminado por el bautismo permanece fundamentalmente oscuro para sí mismo. Porque no está nunca seguro de ganar el combate que el Otro libra constantemente en el corazón del cristiano, éste último siempre debe enfrentar su propia opacidad. Lleva en sí el riesgo permanente de confusión que reposa sobre “la no-distinción del bien y del mal, la no-distinción de Satanás y de Dios, la no-distinción de Satanás y del sujeto mismo” (GV, p. 291). La incertidumbre sobre sí mismo se convierte en estructurante de la relación del sujeto

consigo mismo en su búsqueda de la verdad, de la vida perfecta. La presencia del engaño demoníaco va a conducirlo a dudar incluso del origen de las buenas acciones que su propio espíritu parece sugerirle. En una palabra, el bautizado debe adquirir “la consciencia de que nunca es enteramente dueño de sí, que no se conoce nunca enteramente” (AC, p. 61).

Foucault puede entonces considerar a la tentación como “elemento dinámico”: el descubrimiento de la verdad de la salvación ofrecido en el bautismo se acompaña de un descubrimiento del combate interior que queda por enfrentar y de una verdad sobre sí mismo que debe ser perseguida para resistir a los ataques. La salvación ofrecida en el bautismo se experimenta bajo la forma de una elaboración de sí, de un trabajo de sí sobre sí³. La transformación bautismal, obra real de la gracia liberando del pecado original, apela a la colaboración continua del bautizado.

c. La exomológesis, manifestación de la renuncia a lo que no soy

Sobre este fondo de incertidumbre constante sobre sí mismo y de iluminación activa de sí, la respuesta del cristianismo primitivo a la recaída del cristiano después del bautismo encuentra su coherencia. Bastante pronto, la Iglesia tuvo que confrontarse con el hecho, tan teológicamente inexplicable como innegable, de la falta post-bautismal y, por lo tanto a la cuestión del lugar que debía ser otorgado a los salvados-pecadores en su seno. Rechazando considerarse como una Iglesia de puros, tuvo que poner en marcha un procedimiento de reintegración. Sin entrar en detalles acerca de esta lenta elaboración, se puede retener la puesta en marcha de una “paenitentia secunda”, una especie de orden en el que se ingresaba con el acuerdo del obispo por varios años con la finalidad de una reconciliación eclesial que seguía ritualmente a una manifestación pública del ser pecador del penitente: la exomológesis.

El objeto de esta manifestación no era la publicidad del pecado cometido sino el reconocimiento por parte del penitente de su estado de pecador, su vergüenza por serlo y su trabajo por renunciar al pecado. Poco a poco, menciona Foucault, el término exomológesis se extendió de la manifestación ritual al conjunto de la vida del penitente. Este deslizamiento lexical testimonia, según el filósofo, cuánto la duración de la penitencia se vinculaba con una manifestación de sí.

Foucault delinea entonces el contorno de una nueva paradoja cristiana: “la manifestación de la verdad es una condición para que la verdad se borre” (AC,

³ Se trata de una verdadera obra de construcción de sí mismo: aquí se ve a Foucault encontrando en el cristianismo una fuente de la voluntad del sujeto occidental de ser el propio constructor de sí mismo.

p. 100). La manifestación de lo que es el pecador no apunta a definirlo, a encerrarlo en el pecado cometido, sino, al contrario, a manifestar la muerte de la muerte en él. Decir la verdad acerca del mal cometido es desprenderse de él. Se trata pues, por la enunciación de su ser pecador, de autenticar la recepción de la salvación libremente ofrecida por Dios al mismo tiempo que el compromiso del penitente en la obra divina de la liberación. En el momento en que el pecador se manifiesta públicamente no es más lo que manifiesta ser.

A través de esta imbricación de la exterioridad de la que provienen los ataques cuyas consecuencias se viven en el interior del sujeto y de la interioridad de un combate que debe autenticarse por su exteriorización exomológica, se plantea la cuestión de la desidentificación del pecador respecto de su propio pecado. La manifestación de sí puede así comprenderse como una forma de constitución de sí que reposa sobre una exploración del sujeto por él mismo. Reconociendo la exterioridad de la malicia que ha hecho suya, se desidentifica de su ser pecado reponiendo en el exterior, por la exomológesis, la extrañeza tentadora que había integrado.

Con el desarrollo de la vida monástica, vida de perfeccionamiento permanente, la vigilancia en el combate se enriquece considerablemente. Los monjes, guardianes de la contemplación, tendrán que abstenerse de todo aquello que los desvíe interiormente de la unión a Dios. La tentación, de elemento dinámico de la relación consigo mismo, se convierte en “*episodio dramático*”, es decir teatro de la lucha de la voluntad contra ella misma, contra la voluntad propia de la voluntad contra ella misma, contra la voluntad propia que se desea más ella misma que abrirse a Dios.

2. La tentación como “episodio dramático”, el combate contra los pensamientos

En el marco de la vida contemplativa, el elemento dinámico que es la tentación transforma el acto mismo de pensar en “episodio dramático” en el que la adhesión a Dios está siempre en juego. La dirección espiritual se presenta como el marco constante de esta dramaticidad donde la obediencia es vivida como un arma frente a la tentación. La libertad, nunca librada a sí misma, se experimenta entonces como estructuralmente atravesada por la presencia del otro, director o tentador.

a. Especificidades de la dirección monástica

La dirección espiritual no es, evidentemente, una invención cristiana. Se trataba incluso de una práctica tan emparentada con la filosofía “pagana” que hubo que esperar hasta el siglo IV para que encontrara su lugar, por la vía del monaquismo, en el seno del cristianismo. La comparación con las prácticas no cristianas de dirección permite a Foucault señalar con delicadeza las especificidades de la dirección monástica.

Tanto en un caso como en el otro, debía establecerse una relación de obediencia entre el maestro y el discípulo. Nuestro autor revela que en el mundo filosófico “esta obediencia era a la vez finalizada, instrumental y limitada” (AC, p. 121). En efecto, con el propósito de superar una dificultad o de alcanzar cierto estado de quietud, la obediencia no encontraba su finalidad en sí misma y era, por lo tanto, provisoria. El que dirigía no necesitaba ser dirigido a su vez porque una buena dirección debía conducir a la autonomía, al dominio de sí. Por el contrario, la dirección monástica es “global”, es decir que se refiere a la totalidad de la existencia; tiene su propia virtud en ella misma en el sentido de que el acento está puesto en el hecho de obedecer más que en el contenido concreto del acto ordenado; en definitiva, la obediencia es permanente y no cesa con la adquisición de un cierto grado de sabiduría o de santidad.

Este último punto es capital porque deriva directamente de la incertidumbre sobre sí abierta con ocasión del bautismo. La vida monástica es como una experiencia paroxística de la deficiencia humana vivida desde lo interior de la recepción bautismal de la salvación. La lucha abierta por el catecumenado no cesa con la recepción de los sacramentos puesto que el riesgo de ilusión permanece.

b. La obediencia, remedio de la tentación

Es pues la permanencia de la tentación, por el riesgo de ser engañado, lo que explica, al menos en parte, la exigencia de una dirección obediente continua. La inseguridad acerca de sí mismo que había estructurado las prácticas catecumenales llega a ser, de aquí en adelante, estructurante de la relación del sujeto consigo mismo en su búsqueda de la verdad, de la vida perfecta. La presencia del engaño demoníaco va a conducirlo a dudar del origen mismo de las buenas acciones que su propio espíritu parece sugerirle.

La *discretio* es la virtud que debería permitir este discernimiento: ella es la “capacidad de separar” (GV, pág. 285) que el monje deberá utilizar para conducir su vida. Foucault subraya, en particular en Casiano, una cierta predilección por ilustrar la ausencia de *discretio* con ejemplos en los que el monje se pierde por exceso de ascesis. Este “punto anti-ascético muy marcado” (GV,

pág. 286) se explica por el hecho de que algunos se han engañado o más bien han sido engañados en su voluntad de perfección ascética. En realidad, la aprehensión cristiana de la *discretio* tiene de particular que aún siendo necesaria para la vida de perfección, permanece falible, incluso para aquellos más avanzados en el camino de la santidad. “El santo cristiano, el asceta cristiano [...] no puede encontrar su medida en algo que estuviera en él mismo” (GV, pág. 289). Por lo tanto, deberá ser ayudado y dirigido permanentemente en el discernimiento de lo que ocurre en él. En todo, su voluntad deberá pasar por la criba de la obediencia.

c. Una libertad estructuralmente traspasada

Fundada sobre la inestabilidad territorial de una relación de sí a sí nunca inaccesible a la ilusión, “la dirección cristiana [...] descansa sobre la paradoja de una obstinación de ya no querer” (AC, pág. 127). La formulación de Foucault expresa bien la experiencia de una voluntad constantemente trabajada por el ejercicio consentido de la obediencia. Nuestro filósofo analizó tres actitudes tomadas de la literatura ascética (*humilitas*, *subditio*, *patientia*). El análisis de Foucault, reubicado en la perspectiva de una fe vivida, nos permitirá comprender cómo la renuncia a la voluntad propia no consiste en una aniquilación de la libertad sino que constituye una modalidad específicamente cristiana de experimentar la libertad⁴.

La *humilitas* encuadra la relación del sujeto consigo mismo. Éste debe desconfiar de su propia voluntad y establecerse a una cierta distancia de aquello mismo que desea. La *humilitas* es una “figura abierta” que ubica la relación del sujeto consigo mismo en estado de “disponibilidad permanente respecto de cualquier otro” (AC, pág. 124). A partir de allí, la *subditio*, sumisión, se describe como la obediencia a la voluntad de otro por el sólo hecho de que es una voluntad distinta de la del sujeto: corresponde para Foucault a la relación del sujeto con los otros. Con estos dos únicos elementos, la obediencia se asemeja a un verdadero suicidio de la voluntad desintegrándose poco a poco. La *patientia* aparece entonces como el aguijón que nos mantiene despiertos y que suscita continuamente el compromiso de la voluntad. Es, a la vez, “plasticidad total [e] inflexibilidad total” (GV, pág. 267). Plasticidad total de la voluntad a la recepción de órdenes, inflexibilidad total en la ejecución, la *patientia* expresa

⁴ Hay que observar en este punto una especie de ambigüedad en Foucault. Él recuerda con frecuencia que la voluntad se encuentra siempre solicitada en la obediencia y desarrolla con bastante precisión el sentido del combate espiritual siempre activo en el cristiano. Sin embargo, llega a veces a hablar de la *destrucción* de la voluntad por ella misma. No tomamos aquí más que los elementos que van en el sentido de un fortalecimiento de la libertad por el ejercicio incesante de la voluntad, subrayando no obstante que esta lectura no podría considerarse como la opción favorita de Foucault.

la relación del sujeto con el mundo. A través de ello, evita ver en la paradoja de la “obstinación de no querer” una abdicación de la voluntad.

El cristiano, en el movimiento por el que decide renunciar a sí mismo por la vía de la obediencia, se encontrará sacudido por el mundo. Pero la paradoja reside en que esta sacudida de la libertad es querida. El cristiano va a ver su voluntad de obedecer puesta a prueba por la resistencia de los acontecimientos. A diferencia de lo que puede verse en algunos pensamientos filosóficos, no se trata de situar las resistencias del mundo, los sufrimientos experimentados, en un orden general que nos los haría comprender como finalmente desprovistos del mal que el que sufre les atribuye erróneamente. Por el contrario, la renuncia a sí mismo se encuentra tanto más experimentada y autenticada en la dificultad. La voluntad de permanecer inflexible en la renuncia a su voluntad posibilita al cristiano la entrada en una verdadera prueba del mundo. Para obedecer, no podrá resolver su sufrimiento por la elaboración de una armonía cósmica en la que debería inscribirse; deberá, por el contrario, dejarse afectar por el mundo. Foucault ignora, o en todo caso deja en silencio, el hecho de que, obrando de este modo, el cristiano actúa como discípulo del Verbo que se hizo carne, paz del mundo traspasada por la violencia que resiste a la salvación.

La renuncia a la voluntad propia por medio de la obediencia instala al sujeto cristiano en una forma de relación permanente con la alteridad a la vez que lo confronta constantemente con la irreductibilidad de lo real. De este modo, se abre un espacio en el interior mismo del sujeto obediente que le permite experimentar el espesor de lo que no es él. Accede a sí mismo, precisamente en esta permeabilidad al otro y al mundo.

Ocurre entonces como un balanceo: la falta de certeza sobre sí mismo que conduce al examen de sí, se acompaña necesariamente de un desprendimiento de sí⁵. Esta apertura a la alteridad del mundo y a toda otra persona otorga una forma singular a la libertad cristiana. No es nunca una libertad autárquica que apuntaría a bastarse a sí misma evitando confrontarse con la prueba de la alteridad. Pero descansa sobre la paradoja de que el sujeto, desestabilizado por los potenciales engaños del Otro, debe integrar a su voluntad, al ejercicio de la libertad, la densidad del mundo y de los otros. De lo que hay que huir no es, entonces, de sí mismo como fuente de malicia sino del deseo de autarquía que, encerrando al sujeto sobre sí mismo, lo vuelve más permeable a las seducciones y a las ilusiones que lo apartan de Dios. El repliegue sobre

⁵ “La obediencia exacta en todas las cosas tiene como finalidad impedir que jamás la interioridad se repliegue sobre sí misma y que pueda, complaciéndose en su autonomía, dejarse seducir por los poderes que la habitan” (AC, pág. 144).

sí mismo se quebrará en su impulso, incansablemente, sobre la roca de lo real. La libertad cristiana se vive como una libertad siempre atravesada, es decir revitalizada en su búsqueda de Dios y de sí mismo por la prueba, a veces dolorosa pero insoslayable, de una alteridad más fuerte y más consistente que la del tentador⁶.

El *elemento dinámico* que es la tentación es un aguijón al que la libertad no podría sustraerse. Incluso la fugacidad de un pensamiento encuentra su lugar en el espesor de un *episodio dramático* en el que la voluntad es requerida a fin de movilizarse para ganar el combate. A partir de allí, la puesta en palabras, la enunciación analítica del pensamiento permitirá ceñir en el espesor del discurso una tentación subrepticamente acurrucada en la evanescencia de un pensamiento.

3. La tentación como “objeto de un análisis necesario” , hablar para no entrar en tentación

El anclaje contemplativo de la vida monástica permite experimentar al pensamiento como un acto. Por lo tanto, este acto no deberá escapar a la relación de dirección de manera que el análisis del pensamiento deberá realizarse en el discurso. Así se descubre poco a poco el poder de la palabra en el combate contra la tentación.

a. La prueba del pensamiento como acto, discernir para consentir

Puesto que el monje apunta a la contemplación de Dios en todo momento, el desorden se manifestará más por la vía de los pensamientos. Foucault rescata que el término *cogitatio* se connota siempre negativamente en Casiano. La *cogitatio* constituye el instrumento privilegiado del engaño que aparta de Dios incluso por la insinuación de buenas acciones. En consecuencia, el análisis no se dirigirá tanto al contenido de los pensamientos cuanto al acto mismo de pensar: algo se oculta en mí, algo acecha en las sombras de lo que pienso. Habrá que remontarse hasta el origen mismo del pensamiento. En este sentido, el examen cristiano planteó “*el problema del sujeto del pensamiento y de la relación del sujeto con su propio pensamiento*” (AC, pág. 138).

⁶ En este sentido, es interesante notar que Foucault se ve constreñido a matizar aquí su descripción de la obediencia. En tanto allí, como en el resto de su obra, presenta a la obediencia teniendo en sí misma su propio fin, aquí precisa, aunque sin detenerse, que para Casiano “el punto de llegada es la “caridad”, es decir la posibilidad de actuar “por el amor del bien en sí mismo y la alegría que da la virtud”; subraya entonces que “del temor a la caridad, el paso se efectúa en la humildad” (AC, pág. 146).

Con los pensamientos y su carácter parcialmente involuntario, una parte nueva de lo que pasa en el hombre entra en el campo del ejercicio de la libertad. La dirección monástica conduce a una investigación cada vez más íntima de sí por sí. En el cristiano se juega un enfrentamiento del que no es la medida y en el que, sin embargo, deberá tomar partido. De este modo, descubre su libertad generada hasta en los movimientos involuntarios que lo atraviesan. Lo que en él no fue objeto de decisión se convierte en elemento constitutivo de su libertad. La grieta abierta en el bautismo entre la certeza de la fe en la salvación recibida y la incertidumbre sobre sí mismo como falible, abre un espacio no sólo de exploración de sí mismo sino de prueba de la voluntad y de ejercicio de la libertad. Este análisis permite valorar la amplitud de la libertad cristiana por el don de la gracia bautismal. En efecto, lo involuntario no es aprehendido como aquello que en mí debe ser objeto de un dominio cada vez mayor hasta desaparecer. Es la marca de una libertad humana constantemente abierta a algo más grande que ella, el signo de una libertad que se ve relanzada en su crecimiento desde el abismo de su atravesamiento más íntimo, desde el crisol del que parecía irrevocablemente excluida.

b. El examen-confesión, exposición verbal de sí mismo

En el monaquismo, una profundización de tal suerte en el examen de sí se encuentra unida con la obligación global de abrir su alma al director espiritual. A partir de allí, el análisis de los pensamientos va a ser objeto de una puesta en palabras. Para luchar contra la tentación, convendrá rendir cuenta de todos sus pensamientos al director. Puesto que el flujo de los pensamientos es continuo, el examen deberá también hacerse de la manera más continua posible. Foucault se preocupa por precisar que no hay que concebir esta confesión *“como el resultado de un examen, en primer lugar, bajo la forma de la interioridad estricta y que ofrecería, en segundo término, un balance en forma de confidencia [...] La mirada sobre sí mismo y la puesta en palabras de lo que capta no deberían ser sino una sola y misma cosa”* (AC, pág. 1139). Así nace la práctica del examen-confesión analítica no sólo de los actos sino de los pensamientos que toma el nombre de *exagoreusis*. Allí donde la exomológesis de la penitencia post-bautismal apuntaba a la manifestación del ser pecador del penitente, de toda su existencia, la dirección monástica va a exigir del sujeto una verbalización lo más precisa posible de los movimientos de los pensamientos que lo atraviesan. La mirada sobre sí y la palabra sobre sí mismo están ligadas por una forma de concomitancia: hay que considerar *“ver y decir como un acto único”* (AC, pág. 139).

c. Hablar para no entrar en tentación

El acto de palabra se vuelve central: hay que decir lo que se ve en sí mismo. O, más precisamente, hay que hablar para ver en sí. La verbalización adquiere, de este modo, un valor intrínseco: la palabra, puesto que saca al engaño del demonio de la oscuridad, contribuye a su desvanecimiento. La presencia del otro, en la realidad concreta de un diálogo, de un cara a cara, permite experimentar el peso de lo que es difícil decir. El primer elemento crucial del examen-confesión es, pues, simplemente su inscripción en una confrontación con la alteridad. La palabra impide la reclusión en sí mismo abriendo la vía de un verdadero conocimiento de sí.

Por otra parte, subraya Foucault, puesto que Satanás era un ángel de luz al que su desobediencia condenó a las tinieblas, “la confesión, que lo saca a la luz, lo arranca de su reino y lo vuelve impotente” (AC, pág. 141). La palabra de confesión constituye una forma de iluminación: viene a echar luz a la opacidad interior del cristiano. Importa entonces no considerarla como el segundo tiempo de un examen. En el momento de la enunciación es cuando la oscuridad se hace día, cuando las tinieblas vienen a la luz. La exploración se realiza por la misma puesta en palabras. Se comprende entonces la insistencia de Casiano, destacada por Foucault, sobre la materialidad de la enunciación expresada en voz alta: “con la frase que confiesa, el Diablo mismo es echado del cuerpo” (AC, pág. 141). Se reencuentra aquí la dimensión epifánica de la exomológesis, pero, más allá de que la vergüenza desafiada autentifica la voluntad de conversión, la manifestación verbal contiene por su misma naturaleza un poder liberador.

En efecto, lo que es dicho es aquello mismo de lo que el monje quiere desembarazarse. La exploración de sí mismo no lo conduce a formular un discurso a través del cual se identificaría con sus afirmaciones. Por el contrario, se trata de hablar para poner distancia del sí mismo involuntario que se quiere apartar de sí. Lo que debe ser dicho de sí mismo es lo que puede ser desprendido de sí por la verbalización sin que la identidad del sujeto se vea alterada. La palabra no es ante todo una palabra de definición sino de expulsión por la vía de la iluminación⁷. El desafío es, pues, entrar libremente en el don de la salvación dado en el bautismo: la enunciación desidentificadora de sí puede ser concebida como el compromiso libre del cristiano en el combate ya ganado de la luz contra las tinieblas.

⁷ Donde las dos grandes líneas de fuerza de la teología bautismal se encuentran en la palabra exagoréutica.

Conclusión: la palabra liberadora de un misterio

El recorrido de Foucault a través de las prácticas cristianas de los primeros siglos esclarece la manera en la que el sujeto se abre a su propia liberación por la palabra. La lucha permanente contra la tentación, librada por el camino de la palabra, sitúa al sujeto cristiano en una relación de libertad respecto de aquello que se juega en él y que no ha elegido. Tiene que “hacer estallar como verdad aquello que todavía no había sido conocido por nadie” (AC, pág. 144): poniendo en palabras lo que lo atraviesa, el cristiano entra en la liberación ofrecida en el bautismo y se descubre coautor de su propia revelación. Una revelación que, porque es fruto de la obra de Dios, no lo encierra en la estrechez de sus propias palabras sino que lo abre sin cesar a la alteridad del otro, del mundo y de Dios. Creado por la palabra, el misterio de la persona humana se experimenta en la articulación de una palabra.

Sin que se trate aquí de la voluntad de nuestro autor, la reflexión de Foucault permite sacar a la luz la expansión de la libertad humana experimentada en la alianza bautismal. El bautizado es liberado desde más allá de sí mismo para participar, en la intimidad de su ser, en su propia liberación y, en definitiva, en su propia construcción. Sea la construcción libre de sí haya de pasar por la negación, por la vía de la superación del otro y del involuntario padecido; sea que una construcción libre de sí integrará la alteridad y lo involuntario como afirmación de una Omnipotencia que recoge la febrilidad de la libertad desde la más profunda de sus impotencias. Foucault nos pone en la encrucijada de los caminos de la libertad: acoger o no el movimiento de la gracia entregada en la acritud de una historia a la vez hecho de barro y luminosa.

Traducción: Isabel Pincemin

El mal en persona

—
Jean-Luc Marion ***

Antes de analizar lo que propiamente constituye el “misterio de la iniquidad” (2 Tesalonicenses 2,7) conviene al menos esbozar, siquiera en perfil, la iniquidad, pues la iniquidad despliega una injusticia rigurosa, ordenada e irremediabilmente lógica. El mal no nos destruiría tanto, si no nos destruyera con tanta lógica. En la experiencia del mal, lo que en cierto modo hace más mal es el rigor indiscutible que despliega, la iniquidad.

Ningún absurdo, ninguna incoherencia, ni siquiera ninguna “injusticia” (en el sentido usual de un salario o un efecto desproporcionado a su causa) caracterizan a la iniquidad, sino una inmutable lógica, que reproduce sin fin, ni falla su rigor hasta la repugnancia, así como un insopportable fastidio. Pero de fastidio también (de fastidio sobre todo) se muere. La lógica de la iniquidad nos servirá, pues, de hilo conductor para llevarnos hasta su misterio, y a lo que implica.

Ante todo, el mal hace sufrir. Ya me afecte física o moralmente, el sufrimiento se impone con dolor, como un dolor. Ese dolor, tal y como yo le padezco, exige también que reaccione para liberarme de él. Así, hasta mi lucha contra el sufrimiento proviene como una pasión, del mal que padezco en el momento mismo en que trato de liberarme de su aguijón, el sufrimiento. Si el primer efecto del mal es el sufrimiento, el segundo es hacer cesar el sufrimiento a cualquier precio, inmediatamente. ¿Y cómo hacer cesar el sufrimiento? Suprimiendo su causa. Pero hay que hallar una causa. O mejor aún, lo más urgente no es encontrar esta causa, sino suprimirla. Para suprimirla, no es de entrada necesario identificar la causa del sufrimiento, ya que yo puedo sentir esa causa como mía, aun cuando no pueda identificarla para aniquilarla. Al rechazar la causa, acaso desconocida, de mi sufrimiento, definiendo -espontánea e inmediatamente- mi propia causa, pues el mal -que sólo hace acto de presencia agrediéndome- no espera más que una respuesta: la de mi propia agresión, que a su vez pretende suprimirle. En principio, suprimir la causa del mal es

* Artículo aparecido en *Communio* España 1 (1979/V) 16-29 según la traducción de Carlos Díaz. “El título francés es *Le mal en personne*, expresión de difícil traducción al castellano, con la que el autor analiza a lo largo del artículo las relaciones entre la persona y la nada (dado que, como es sabido, en francés *personne* significa a la vez ambas cosas)” [n.d.t].

** Nacido en 1946, casado, dos hijos. Enseña Filosofía en París IV (Sorbona) y la Universidad de Chicago. Miembro del consejo de redacción de *Communio* Francia.

defender mi propia causa contra él. El mal concita la venganza, o al menos trata de hacer gritar venganza. A todo mal responde al menos el deseo de una venganza. La lógica del mal despliega su primera necesidad suscitando en mí, que sufro, el deseo de otro mal: destruir la causa del mal que me destruye, dar al mal su mal, agredir la agresión. En suma: defender mi propia causa a todo precio, antes incluso de que la causa de mi mal sea conocida.¹

Objetivamente, la causa del mal puede preceder al mal que yo padezco. Pero justamente cuando padezco el mal sufro con un sufrimiento tal, que al enloquecerme me sitúa en una subjetividad “sin puertas ni ventanas”, donde sólo cuenta mi sufrimiento y lo que él me inspira y designa; en la subjetividad carcelaria del sufrimiento, la prioridad de la causa del mal sobre el mal se invierte: es el mal sentido -el sufrimiento- el que me hace defender frenéticamente mi causa y por ello proclamar mi inocencia, hasta darle después, en consecuencia, una causa objetiva para tratar finalmente de suprimirla. Sólo después de defender subjetivamente mi causa objetiva a mi mal. De modo que la cuestión es: ¿Qué realidad elegir preferentemente como causa culpable contra la cual pueda plantear la causa de mi inocencia? El sufrimiento, al proclamar su inocencia, puede encontrar muchas causas que destruir: el hombre que me golpea y tortura, el ladrón que me roba, la mujer que me zahiere, el “jefecillo” que me reprime. Cuanto más dura y crece el sufrimiento, tanto más puedo y debo encontrarle una causa, precisa y poderosa. Al hacerlo, puedo pasar de una causa a otra, incluso sumar una a otra, hasta concluir una causa multiforme, a la mitad de lo que yo sufro y padezco. Así, el sufrimiento institucionalizado tiene legítimamente el derecho de hallar una causa a su vez institucionalizada. Cualquier cosa, con tal que el sufrimiento inocente -el mío- pueda encontrar un rostro para la causa de su sufrimiento. Encontrar un rostro a la causa de mi sufrimiento es, de entrada, poder abogar eficazmente por la propia causa. Yo sólo puedo acusar a alguien con rostro, y el peor de los sufrimientos consiste precisamente en no tener ningún rostro al que acusar. El sufrimiento anónimo redobla el mal, pues impide al inocente defender su

¹ Acaso nadie haya analizado mejor que Nietzsche el espíritu de venganza: “Espíritu de venganza (...): allí donde hubo sufrimiento debe haber siempre castigo”; *Así habló Zaratustra* II,19. “Quien sufre busca instintivamente la causa de su sufrimiento; más exactamente, busca un autor; más precisamente aún, un autor que sea *responsable* del sufrimiento que padece; en suma, un ser vivo cualquiera, sobre el que pueda descargar -realmente o en efígie- los padecimientos, no importa con qué pretexto”; *Genealogía de la moral* III,15. Pero -punto decisivo- la lógica de la venganza no es tal vez nunca sobrepasada por el mismo Nietzsche, pues los “activos” la practican como los “pasivos”; si sólo los primeros escapan al resentimiento (“espíritu de venganza” en el sentido estricto), sólo lo hacen en tanto que ponen en práctica “la verdadera reacción, la de la acción”; *Genealogía de la moral* I,10; cf. I,11 y II,12. Acción y resentimiento están separados por un lapso de tiempo, pero en ambos se practica la venganza.

causa. Así pues, cuanto más crece el mal, tanto más crece la acusación; cuanto más crece la acusación, más debe crecer también la dignidad de los culpables, o su número. Por esto, el mal colectivo y objetivo (hoy la desnutrición, el paro, el no saber y el no poder, la represión política y el desprecio sistemático de los derechos humanos, etc.) suscita causas que, aun siendo colectivas, ideales y difusas -económicas, políticas, ideológicas, etc.-, no por ello resultan anónimas: tienen un rostro, y quienes se enfrentan a ellas pueden increparlas justamente. No hay que descalificar demasiado de prisa ese rostro, so pretexto de hacer de él en seguida una caricatura (la imagen del potentado aborrecido, la silueta del capitalista con sombrero de copa y puro, la imagen obsesiva de la bruta soldadesca con las botas calzadas y super-armada, etc.); la caricatura no es tal sino a partir de rostros muy identificables y precisos, que pueden concentrarse porque cada uno de los oprimidos los conoce concretamente: el enemigo de clase cada vez tiene un nombre, el torturador cada vez tiene un nombre, el poder económico que recluta o despide cada vez tiene un nombre, un nombre que le es más propio incluso que su propio nombre, y se concentra en un nombre aborrecido, aunque absolutamente real. Así, la causa que defiende quien sufre identifica la causa del mal, de su mal. Paradójicamente, pues, para clamar mi inocencia y suprimir en mí el mal, comienzo por reconocerle y concretizarle. Así que para mí, entregado al mal por el sufrimiento, pero también por la lógica del mal, la liberación pasa por la destrucción de la causa del mal, el mal exige un contra-mal, ya sea porque la destrucción de la causa del mal exija de antemano la acusación, o porque defienda mi causa contra el rostro de un acusado. Y así como el mal es universal en mí y alrededor de mí, como de hecho hay que reconocer que ocurre, así también habrá de resultar universal el contra-mal de la acusación. De hecho, la acusación pasa a ser universal, al ofrecerse como el último arma para quienes o no tienen otro, o no tienen ninguna.

Pero es aquí donde el mal encuentra su primer y decisivo triunfo, al imponer a quien sufre que mantenga su inocencia por medio de una acusación, perpetuando el sufrimiento con la exigencia de otro sufrimiento, oponiendo al mal un contra-mal. No se trata, evidentemente, de juzgar al que sufre (yo, nosotros y todos), ni de incurrir en el ridículo de aconsejar “que se haga de otro modo”, pues sabemos -cada cual por su cuenta- que, abandonados a nuestras solas fuerzas, nos resulta casi imposible “comportarnos de otro modo”. La dureza del mal consiste precisamente en imponernos su lógica como la única aparentemente practicable: nuestro primer esfuerzo de liberación ve aún al mal como único horizonte. El triunfo de la lógica del mal en el seno mismo del esfuerzo por liberarse de él se evidencia con claridad en el fenómeno de la acusación universal. Este fenómeno puede formularse así: no debo renunciar a suprimir la causa del mal porque ella me resulte desconocida, incierta y vaga.

Puesto que mi inocencia sufre y sólo puede dejar de sufrir suprimiendo una causa, el exceso de sufrimiento conduce al exceso de acusación: no importa la identidad de la causa, con tal que yo pueda identificar una causa que ha de suprimirse. A tal efecto, nuestro tiempo ha sabido encontrar frases: “Encontrar culpables”, pero sobre todo “definir las verdaderas responsabilidades”. Hay que señalar aquí que nuestro tiempo, el del nihilismo, presenta la particularidad notable de ofrecer un soporte perfecto, aunque no inesperado, a la exigencia infinita de acusación: la esencia de la técnica cualifica efectivamente al hombre como culpable potencialmente universal, al definirle ante todo como obrero del universo, y por ende responsable del mundo. Es evidentemente responsable del mundo por todo lo que ha hecho (la producción que entiende al mundo como un fondo explotable), pero también por lo que no hace, pues su dominio no tiene límite ni condición. Todo lo produce aunque lo produzca al margen de la producción o por encima de ella (así, la defensa de la “naturaleza”, los cataclismos “naturales”, las “reservas naturales”), pues aun aquello que el hombre no produce, la esencia de la técnica le impone que lo prevea, haciéndole de hecho responsable. Cuanto más se extiende el saber del hombre (ideología, “ciencias humanas”, informática, futurología), tanto más se afirma su responsabilidad universal. De este modo, la esencia de la técnica confirma decisivamente la lógica del mal: para todo mal hay siempre una causa, y ésta es siempre el hombre.² Pasemos, pues, del hombre genérico a los individuos para formular la conclusión que se impone: siempre es posible hallar culpables dignos de acusación, basta con acusar al primer inocente que llega. Ante todo, porque no es inocente: aun suponiendo que él no sea la causa precisa de mi sufrimiento presente, nadie dudará que ha causado otros sufrimientos, que otros soportaron. Al culpabilizarle injustamente de mi sufrimiento, no hago sino hacerle soportar el contra-mal que merece el mal que por su parte él ha cometido. Y luego, porque si por un extraordinario hubiese alguien auténticamente inocente, nadie dudaría de que, tan pronto como soportase el sufrimiento de un contra-mal, él mismo querría ejercer inmediatamente un contra-contra-mal sobre su acusador, razón por la cual, a la postre,

² Sobre la acusación universal, véase R. Brague: “Si ce n’est ton frère c’est donc toi”, *Communio* Francia II/4. Una de las figuras literarias más ejemplares de la acusación universal, aparte de Kafka, (que sin embargo, sólo la describe desde la perspectiva del acusado) se halla en el *Calígula* de Camus. Calígula, como Emperador, recibe un poder absoluto; pero como hombre de sufrimiento insuperable (la muerte de su señora) decide proseguir sin reserva la lógica de la venganza: “La lógica, Calígula, hay que seguir la lógica”. Esto implica primero la culpabilización universal: “Haced entrar a los culpables. Necesito culpables. Y lo son todos. Quiero que se haga entrar a los condenados a muerte. ¡Mi público, quiero tener mi público! Jueces, testigos, acusados, todos condenados de entrada”. Luego viene la autoacusación, obra inevitable de la venganza: “¡Calígula! También tú, también tú eres culpable”; *Calígula*, en A. Camus: *Théâtre, recits*, Paris, 1962, 75, 88 y 107.

sería designable como culpable. En ambos casos, el contra-mal produce o refuerza la culpabilidad del culpable al que él acusa y emplaza. Pero hay más: no sólo todos pueden (¡deben!) pasar a ser culpables, sino que el movimiento mismo por el cual yo puedo reconocer y provocar esa culpabilidad (el contra-mal) me califica a mí mismo como culpable, puesto que yo puedo ejercerlo muy legítimamente sobre cualquiera, ya que al ejercitarlo culpabilizo automáticamente al acusado. Yo ejerzo un sufrimiento injusto sobre un ser (acaso) inocente, y ello con toda justicia. Yo paso a ser culpable tanto como aquellos a quienes acuso, precisamente porque yo no hago *más que* defenderme. Al quererme liberar del mal, le perpetúo y universalizo. La lógica del mal vuelve a triunfar, y siempre lo hace de la misma manera: acusémosles a todos, el mal encontrará allí siempre a los suyos, pues todos practican en efecto su lógica. La venganza: un inocente pretendido pasa a ser, justamente, un injusto culpable al lanzar su sufrimiento sobre un supuesto inocente que, al querer vengarse, se hace inmediatamente culpable. La apelación a la justicia sólo puede ejercerse perpetuando la iniquidad, justificándola.

Así pues, el mal, en su lógica, no impide en absoluto lo que nosotros denominamos tan frecuentemente búsqueda de la justicia. Por el contrario, pretende darle un estatuto conceptual riguroso, así como los medios para desarrollarse. Acaso lo peor del mal no es el sufrimiento, ni siquiera el sufrimiento del inocente, sino que sólo la venganza parece poder remediarle lo peor del mal no es, en cierto modo, el mal, sino la lógica de la venganza, que triunfa incluso en el (aparente) restablecimiento de la justicia, el cese (provisional) del sufrimiento, en el equilibrio (inestable) de las injusticias. Porque el mal consiste de entrada en su transmisión, que le reproduce sin fin por compensación, sin poder nunca suspenderles. Hacer el mal no nos resultaría tan natural, si para hacerlo necesitásemos tener una intención perversa y una voluntad deliberada, lo cual al comienzo al menos, no tenemos. Por el contrario, para hacer el mal basta con el primer reflejo de una intención aparentemente legítima: hacer cesar el sufrimiento que padezco, pues esta simple intención conduce a la acusación, luego a la designación de un (inocente) culpable, y por fin al contra-mal. La intención completamente natural sólo alcanza su fin (suprimir un sufrimiento) produciendo otro momento de mal. Lejos de suspender y suprimir el mal, compensa (o cree compensar) un mal con un contar-mal, es decir, perpetúa el mal. Lo peor del mal es perpetuar el mal con la intención de suprimir el sufrimiento, hacer culpables a los demás para garantizar la propia inocencia, pues cuanto más quiero asegurar mi inocencia (¡como es muy natural!), tanto más debo descargarme de mi sufrimiento y mis responsabilidades en otro. En resumen: tanto más debo meterle en el mal. “¿Soy yo responsable de mi hermano?”, responde Caín (y todos nosotros) a Dios.

Esta paradoja nos pone tras la pista de otra paradoja, más difícil aún de entender. La única manera de no perpetuar el mal y de no confirmar su lógica so pretexto de deshacerse del propio sufrimiento, consistiría sin duda en no tratar a todo precio de deshacernos de él, para no arriesgarnos a sumir en él a otro hombre. Guardar el sufrimiento para sí, antes que hacer sufrir a un hipotético culpable: aguantarle, o, como dice tan bien la lengua corriente, “encajarle”, como se puede guardar en caja un billete falso. El sufrimiento puede, en efecto, compararse a un billete falso: o bien hay que encajarle admitiéndole como una pérdida absoluta, dado que no tiene ningún valor y que nada indemnizará a su poseedor, o bien tratar de deshacerse de él, o sea, para recuperar el propio bien robado por el falso fabricante de moneda, robar a su vez a cualquier víctima inocente. Pero en este caso ya no me “rehago” más que si “rehago” al otro, y no puedo asegurar la equidad para mí más que provocando la iniquidad en otro distinto de mí. Dado que el mal consiste en su transmisión, sólo puede vencerse rompiendo esta transmisión esto es, bloqueándola, como un deportista bloca un balón, es decir, soportando el choque. De ahí derivan varias consecuencias: Cristo no vence el mal más que negándose a transmitirlo, esto es, sufriendolo a riesgo de morir al “blocarlo”. Lo propio del justo es precisamente soportar el mal sin hacerlo, sufrir sin pretender hacer sufrir, sufrir como si fuera culpable. En consecuencia, quien pretenda ser absolutamente inocente y se niegue por tanto a soportar el mal sin transmitirlo en seguida, no podrá quitarse de encima la culpa más que acusando a otros. Y de hecho, el pecado original ocurre según un esquema de autojustificaciones que acusan al otro: a Dios que pregunta quién es el pecador, Adán le responde que él mismo no tiene ninguna responsabilidad, remitiendo a Eva, la cual a su vez echa la culpa a la serpiente. El pecado sólo entra en el mundo con toda la lógica del mal: transmitir el mal al otro para zafarse de él y así pretender la inocencia. El pecado es inseparable de la lógica de su transmisión. De aquí se deduce una última consecuencia: quien niega la doctrina del pecado original, arguyendo no tener ninguna responsabilidad en el pecado de los orígenes, repite, por el hecho mismo de este argumento, toda la lógica del mal (auto-justificación, negativa a tomar el mal sobre sí para bloquear su transmisión, etc.), y en consecuencia se inscribe a fondo en el pecado que pretende ignorar. Declararse inocente del pecado de los orígenes y de su transmisión es tanto como repetir inmediata y originalmente, por cuenta propia, ese pecado, y por lo tanto equivale a confirmar la lógica absolutamente implacable del mismo. En cuanto a la pretensión de acusar a Dios como supuesta causa del mal (argumento tan banal como aparentemente poderoso –Dostoievsky, Camus, etc.–), no se trata acaso más que del estadio supremo de la lógica de la venganza: el último culpable a quien puede acusar quien soporta un mal universal es Dios. El último servicio que Dios puede hacer a la humanidad víctima del espíritu

de venganza sería de este modo proporcionarle un culpable muy importante, que se preste admirablemente y silenciosamente a una acusación exasperada por un mal universal: para que yo sea inocente, para que nosotros lo seamos de todo el mal que pasa por todos nosotros, basta que con vengarnos del mal sobre Aquel que no se vengará, basta con transmitir el contra-mal a un prójimo absoluto y universal, Dios. Esto sólo es posible a un precio: que El sea efectivamente absolutamente culpable y por tanto absolutamente castigado, y por ende absolutamente muerto. La “muerte de Dios” resulta así del espíritu de venganza.

De este modo, el mal despliega su lógica cual lógica de venganza, reforzada por cuanto el hombre espontáneamente, encuentra en ella el recurso más evidente contra la injusticia del sufrimiento. La iniquidad se hace más profunda, a la medida de nuestro deseo de justicia; la culpabilidad recíproca de todos se acrecienta paralelamente a las declaraciones de inocencia de cada uno; el mal se transmite tanto mejor a mi prójimo, cuando yo pretendo zafarme de él. En estas imbricaciones recíprocas, que hacen de la iniquidad una trampa, resulta posible presentir un misterio.

La iniquidad manifiesta, pues, al menos parcialmente, su lógica. Falta por tratar su misterio, que consistiría nada menos que en una “persona”. Satán. Pero ¿no es contradictorio pasar de la lógica al misterio, de la razón a la sin-razón y, más aún, hacer de esa sin-razón un individuo? No. Este mismo paso de apariencia impensable puede contener una argumentación que lo sostenga. El mal despliega la venganza con su sola lógica. La venganza, cual diluvio universal, puede afectar a todo hombre, hacer de la humanidad entera y hasta de Dios, un adversario. Antes se pasaría el mundo por encontrar inculpados, que la venganza por encontrar culpables entre ellos. Así, la venganza sobrepasa todos los límites, y primeramente los de la realidad: se ejerce incluso sobre los muertos, cuya desaparición física no entrafña ningún no-lugar, sino que exacerba tanto más su culpabilidad, por cuanto que -a la vez- estos muertos, cual víctimas ofrecidas, no pueden defenderse, ni expiar, como víctimas desvanecidas. De ahí el fantasmagórico ejercicio de la venganza en un pasado que ella no cesa de reconstruir según sus necesidades (como la ideología, “rehace” la historia). Semejante desbordamiento -en sentido estricto- de la venganza fuera de la realidad indica que, abandonada a su lógica, la venganza lo prefiere todo antes que no vengarse. Esto impone una consecuencia obligada: antes vengarme de mí mismo, que dejar de vengarme. El triunfo de la venganza consiste en volverse contra sí misma. Guardémonos de ver en esto una simple contradicción; antes al contrario, la contradicción ha de entenderse aquí en el sentido de que la venganza, desde su primer grado, contradice (acusa, destruye). Que ella contradiga hasta el soporte óntico de su ejercicio es algo que en efecto lleva la contradicción al límite. Pero como la contradicción constituye justamente su

esencia, el límite de su contradicción lleva a la venganza a su última manifestación: el suicidio. “Yo soy la llaga y el cuchillo / Yo soy la bofetada y la mejilla / Yo soy los miembros y la rueda / La víctima y el verdugo / Yo soy de mi corazón el vampiro” (Baudelaire).³

El suicidio, figura terminal de la lógica del mal, manifiesta su riguroso trazado revelando su estructura original y normativa: si todo suicidio es una venganza en circuito corto, también la venganza constituía ya un suicidio en circuito largo. Cuando, efecto, acuso y mato a otro (aun cuando fuere realmente culpable), me impido toda reconciliación con él, y por tanto me privo de aquello que, en el fondo de mi deseo, deseo por encima de todo: no sólo hacer cesar mi sufrimiento, sino -más que suprimir su causa- transformar la causa del mal en causa de felicidad; suprimir la causa de mi sufrimiento implica por tanto haber renunciado ya a ponerle a favor de uno, a convertir(se)la, en suma, a comulgar con ella. Al matar a Desdémona, Otelo cree suprimir la causa de su sufrimiento presente, aunque -oscuramente- sabe también que suprime igualmente la causa (tan posible en el futuro como real en el pasado) de una felicidad a restablecer: matar por pura y simple venganza no restablece el estado anterior, sino que condena el futuro a una irremediable imposibilidad de amar.

En el fondo, pues, el suicidio es un pecado, *el* pecado: imitar a Dios, sustrayéndose a la lógica de amor de la creación, por la lógica de venganza de una des-creación. Preferir dominar absolutamente, aun al precio de matarse, antes de recibir, aunque fuese la gracia de pasar a ser hijos de Dios; preferir la nada que produzco, al don infinito que recibo. Todo pecado, en su fondo, proviene de la lógica de la venganza y conduce a lo que le funda, el suicidio. El mal, en plena lógica de la venganza, triunfa en el suicidio.

Constar este engaño, y medir su irreductibilidad así como su amplitud, basta acaso para constituir lo que se denomina infierno y para ocupar en ello al alma. Tan pronto como se realiza la venganza, sobre sí mismo o sobre otro, comprendo que -lejos de haber rectificado la relación con el otro- he destruido la posibilidad misma de la menor relación, falsa o justa, entre él y yo. Por tanto, la lógica del mundo no me da finalmente aquello que me había prometido: en lugar de suprimir el sufrimiento injusto, suprime las condiciones de toda relación, y por tanto de toda justicia, de ahí la iniquidad de la lógica del mal. Por vez primera, la lógica del mal se vuelve contra quien la pone en práctica; la lógica del mal no destruye a un culpable (venganza) sino prohibiendo toda relación (incluso justificada) con otro, o consigo mismo. Así pues, mata indiferentemente al “enemigo” y al “amigo”, precisamente porque sólo reconoce “enemigos”. La lógica del mal traiciona a quien le ha prestado la menor

³ *Les Fleurs du Mal*, “L’heautontimoroumenos”, en *Oeuvres Complètes*, Paris, 1961, 74.

confianza. Tal es el infierno -probablemente-: comprender esta traición, o, más aún, comprender en esta traición, que el infierno es la ausencia de todo otro. Y esto doblemente. Por el suicidio (como acabamiento de la venganza), la lógica del mal destruye, junto con el adversario, la posibilidad misma de toda relación futura y por tanto de toda justicia futura: la venganza como amputación de lo posible. Más aún, el suicidio destruye en mí la posibilidad y la dignidad de testimonio de una relación posible; el infierno es por ende el momento en que el alma se vuelve a encontrar sola, o, como se dice con simplona envidia, “unificada”: viuda de la distancia, sola no sólo por aislada, sino sobre todo por constitutivamente incapaz de sostener la separación consigo misma, que es la única que hace posible la acogida de otro en cuanto otro. El alma no se descubre a sí sola, más que cuando se hace soledad. El *infierno encierra*: encierra al alma sobre sí misma. Pero la ausencia de todo otro resulta más directamente aún de la traición: la traición misma consiste en la deserción del otro. En efecto, al que se venga y (o) suicida, la lógica del mal se le plantea como un poder, un saber, como una instancia diferente de él, en la que él puede “creer”. Sin embargo, la lógica del mal traiciona esta confianza, al dominar sobre la nada, encerrando al alma en el infierno de esa nada y descubriendo no sólo que ha perdido todo, incluso a sí misma, sino sobre todo que de este crimen no puede hacer apelación, pues no hay nadie a quien apelar. La traición culmina en la ausencia del traidor: el alma ha sido engañada por la lógica del mal, pero la lógica del mal la engaña a su vez por cuanto que una lógica jamás habla ni puede responder como un responsable. El alma se descubre por segunda vez sola: abandonada por aquello mismo que la abandona, ya no puede -como lo expresa tan bien el lenguaje corriente- sino atenerse a sí misma. Es decir, matarse una segunda vez (la “segunda muerte”), en un suicidio sin fin.

¿Pero no tenemos entonces la mejor prueba, y por decirlo así a priori de que Satán no existe, puesto que el infierno no consiste más que en una traición sin traidor? ¿No habría que concluir que, precisamente, la traición sin traidor y la promesa de la lógica despliegan el mal hasta el segundo suicidio, sin exigir ningún agente exterior en la lógica misma de la venganza? De esta forma quedaríamos dispensados de introducir en este asunto la “persona” de Satán. Pero es justamente lo contrario lo que nuestro análisis demuestra. *Satán* en hebreo significa “acusador” (Job 1,6; Zacarías 3,1), que quiere la muerte del hombre gracias a las mentiras que con toda sinceridad “saca de su propio fondo” (Juan 8,44). Ahora bien, todas estas características ya han sido examinadas en lo que llevamos dicho: Satán acusa a los hombres, aparentemente en beneficio de uno entre ellos, pero realmente para que ése mismo acabe por acusarse a sí mismo y se mate sin fin ni tregua; mas la trampa así urdida no puede funcionar con toda su perfección a no ser que el último hombre no pueda zafarse ya de

su responsabilidad (con respecto a sus víctimas e igualmente con respecto a sí mismo) sino acusándose a sí mismo. Para hacer esto, Satán debe desaparecer, traicionar la confianza y traicionar su propia traición, apartándose. Sólo este apartamiento cierra el infierno: el infierno es la ausencia de todo otro, incluso de Satán; la trampa sólo es infernal si su víctima se descubre allí definitivamente encerrada y por tanto responsable única.⁴ La fuerza de Satán -se repite- consiste en hacer creer que no existe. Hay que profundizar en esta paradoja banalizada. Significa que Satán se disimula primero bajo la lógica del mal, para mejor hacer creer su cuasi-inocencia; pero sobre todo significa que, puesta irremediabilmente en marcha la lógica del mal hacia el último desastre, Satán debe quitarse de en medio, para que el alma no pueda ya deshacerse de su muerte a costa de cualquier otro, y para que, traicionada por una traición sin traidor, no cese de deshacerse sin fin, cual Sísifo de su propio deshacerse. Más que astucia, la ausencia de Satán es su único modo de actuación. También en ello imita a Dios, cuya retirada hace posible esa distancia en que sólo se pueden crear y adoptar los hijos; pero la imitación se rebaja al grado de caricatura, pues la distancia es un modo del amor inmediato de Dios y hace así vivir al hombre, mientras que la huida de Satán incita al alma a matarse, con un odio sin nombre. Satán tienta, engaña y mata, en tanto que él mismo se disimula y oculta. Su inaprehensible huida, lejos de disminuirle como una hipótesis facultativa, le sitúa como un presupuesto cuyo ser consiste en ocultarse. Satán no se desvanece u oculta -traidor que huye de la responsabilidad de su traición- más que como un terreno se desvanece bajo los pies, en el momento mismo en que los pies quieren afirmarse sobre el suelo. Lo que Satán añade a la venganza como lógica del mal es -ocultándose- manifestar su intención y esencia, el ocultamiento mismo. La venganza es un ocultamiento, y sólo piensa en ocultar su alma al hombre; lo que revela simplemente el ocultamiento final que es Satán.

Pero justamente hay que comprender que si Satán no es ni actúa más que por ocultamiento, ello es para él menos una astucia que una necesidad: no puede hacerlo mejor, ni de otro modo. Si no afronta al hombre a rostro descubierto, es acaso en primer lugar porque no tiene los medios para osarlo. Esta audacia se la impide una razón fundamental: él mismo se sitúa en el infierno, o mejor, constituye un infierno por excelencia, como lugar donde el acceso a cualquier otro se cierra definitivamente. Satán, al abolir en sí la distancia filial, se impide a sí mismo constitutivamente el habitar la distancia en que Dios se da, y en que los hijos (adoptivos) del Padre se entregan unos a

⁴ Esta es la magistral lección de la obra de P. Jacobs, *Le piège diabolique*, Paris-Bruxelles, 1962. Mortiner confía allí absurdamente en su enemigo, Miloch, de suerte que se hace el único responsable de la venganza que Miloch ejerce sobre él mismo; y Miloch, para hacer precisamente diabólica esa tampa, debe quitarse del espacio y del tiempo, morir.

otros en el Hijo. Si, para constatar su “existencia” nunca podemos encontrar a Satán, esa imposibilidad proviene sin duda del encierro insuperable de Satán, huérfano de la distancia, decididamente incapaz de soportar la alteridad como tal. Frente a un hijo adoptivo que adopta al Padre la distancia crítica, Satán no puede intentar nada, porque experimenta su impotencia para la distancia. Hay que renunciar a imaginar a Satán como todopoderoso; él no puede nada, o más exactamente no puede sino devenir aquello que puede devenir nada, por la posesión; no puede nada contra aquello que ha perdido, la distancia filial. Propiamente hablando, Satán es un hijo deshecho -deshecho de su filiación, que experimenta la filiación de los hombres como un deshecho, del que debe vengarse, deshaciéndola. Hay que renunciar definitivamente a una alternativa falsa sobre Satán: negar de él demasiado (hasta su existencia) o concederle demasiado (una existencia omnipotente). Ambas hipótesis, en efecto, olvidan el punto crucial: que Satán no tiene sino una existencia disminuida, una personalidad deshecha, estrictamente una personalidad que ha llegado a ser impersonal por la pérdida de la distancia filial. El poder de Satán es angélico en efecto, por tanto inconmensurable respecto al nuestro, y se extiende sobre pensamientos y cosas, sobre los espíritus como sobre el mundo; pero es definitivamente analfabeto de la caridad, por decididamente frustrado de la distancia. Satán puede decirse todopoderoso, pero no es menos impotente para el amor; sólo ejerce su omnipotencia regional para hacer a todo hombre impotente para amar, como para esa envidia fría y frenética que los novelistas atribuían a los eunucos. Igualmente, así como ejerce por doquier su omnipotencia en el orden de las grandezas de la carne y de las grandezas del espíritu, así también en el tercer orden “el menor movimiento de caridad” le deja impotente. De ahí su súbita cobardía, tan pasmosa como su antigua arrogancia. Aun a riesgo de dar a la imaginación una representación sensible del Satán que se oculta para ocultarnos a nosotros mismos, podría preferirse la que arriesga Dante: “El emperador del doloroso reino”, apresado en el hielo, del cual -como el cisne de Mallarmé- no puede evitar la blanca agonía, “fue antaño tan bello como ahora feo”. El esplendor de una imagen de Dios en él, monstruosamente se transforma en su contrario, la bestialidad; sigue teniendo los tres pares de alas de los *serafines*, “pero parecían las alas de los murciélagos”; imita, con sus tres facetas, vagamente a la Trinidad, pero invirtiéndola: la primera, roja, muestra el odio; la segunda, blanca y amarilla, marca la impotencia envidiosa; la tercera, negra, la ignorancia. Satán llora y babea por no poder habitar ya la distancia, es decir, por no poder ser una persona.⁵ Príncipe del

⁵ Dante, *La Divina Comedia, El infierno*, XXXIV (versos 28,34,49,37-45,53-54). Cf. las excelentes indicaciones de A. Valentin, “Le diable dans la divine comédie”, en *Satan, Les Etudes Carméli-taines*, Paris, 1948,251ss, que concluye: “Lucifer -hay que unir estos dos términos- no es más

reino doloroso, del infierno que infierna al alma fuera de la distancia, y que por tanto la roba decididamente su humanidad impidiéndola comunicar con Dios, la aliena al impedirle la alteridad. Satán no puede, como en una onto-teología inversa y traspuesta, sino concentrar sobre él todo el horror. Más que ninguna otra alma, Satán sufre del infierno, cuyo último círculo le encierra en una soledad tan absoluta, una identidad tan perfecta, una conciencia tan lúcida, y una sinceridad tan transparente consigo, que es el absoluto negativo de la persona: el idiota perfecto. Satán o el perfecto idiota: *idios*, el que asume su particularidad como un bien propio, que se apropia de tal modo su propia identidad, que no puede ni quiere “salir de sí”, es decir, habitar la distancia. La locura, en sus más altas expresiones humanas, no es más que un esbozo lejano del idiota absoluto de Satán, en que la lucidez, la impotencia, el odio en sí, la envidia, se combinan para engendrar un sufrimiento cuyo mismo paroxismo resulta tan insostenible, que obliga a la persona a huir de sí misma en una insensibilidad en la cual la vida se parece mucho a la muerte. Idiota absoluto, reclusión de la distancia, personalidad vacía de toda persona viva: Satán no deja probar fácilmente su existencia, pues de hecho no tiene otra existencia que la de estar casi totalmente nihilizada. Satán, o el deshecho casi total de la persona.

¿Pero entonces cómo explicar que lo que casi no existe pueda sin embargo amenazarnos, y venir a nuestro encuentro? ¿No hay que recusar entonces el anterior análisis, o sospechar del testimonio de los espirituales? Ni lo uno ni lo otro. Si Satán se resume en un deshecho de la persona, si trata también de acusar al hombre para matar en él la humanidad (es decir, la *similitudo Dei*), lo único que le puede aún agitar será por tanto matar en el hombre a la persona: sólo esta destrucción puede movilizar a Satán, que no es más que y no actúa sino como un *satán*, un acusador público que no vive más que acusando. El Calígula de Camus afirma que “es curioso que cuando no mato me siento solo”.⁶ Satán mata para reforzar el idiotismo de su soledad; o más exactamente, mata haciendo al hombre tan solitario como él mismo, tan idiota como él mismo. Al tentar al hombre, esto es, al tratar de destruir en el hombre a la persona, que le mantiene similar a Dios, Satán no sale de su idiotismo; por el contrario, le refuerza al destruir toda distancia que mantendría al hombre como persona. Satán destruye la persona a su alrededor, para protegerse de la persona; refuerza su idiotismo con un pueblo de idiotas a su imagen (y no a la de Dios), del mismo modo que ciertos regímenes políticos se rodean de satélites: sus imitadores, víctimas y defensores. Así pues, en la tentación que aflige al hombre, Satán trata de desfigurar a la persona, de cerrar la distancia, de

que una cosa *bestial*” (p. 531), en el sentido en que acaso Y. Bonnefoy habla de un “viejo bestiarío cerebral”, *Du mouvement et de l’immobilité de Douve*, Paris, 1967.

⁶ Camus, *Calígula*, op. cit., 102.

borrar la *similitudo Dei*. La tentación consiste en el enfrentamiento entre una personalidad negativa en tanto que ya asesina de su propia persona, con una persona que duda de su personalidad: una persona lucha por vaciar a una personalidad de su persona. “Cuando las palabras vienen del demonio, no sólo no se produce ningún buen efecto, sino, que se produce malo. Me pregunto si esto no es que un espíritu siente a otro”.⁷ Satán nos busca, en el mismo sentido en que en un turgurio un tahúr, “busca” a un cliente para tener el pretexto de apalearle y robarle: despojarle de cuanto en él importa, el dinero, o, para Satán, la raíz de la persona, lo que puede unirle a Dios en Cristo, la voluntad. Satán, personalidad vacío en tanto que deshecha de su propia persona, trata de deshacernos de la voluntad libre que nos hace personas. No se impone a nosotros más que por la hipérboles ejemplar de su propio deshecho, no ejerce su poder más que en virtud de una impotencia de la que nosotros no tenemos ninguna idea: nos fuerza a la nada por la megantropía invertida de una humanidad inaudita. Su impotencia en querer amar, no ama más que una cosa: querer la impotencia de nuestra voluntad, para asegurar su propia impotencia. De ahí el juego finalmente banal que todos nosotros conocemos bien: convencernos de nuestra nulidad humana y espiritual, subrayar nuestros fracasos pasados para extraer de ellos una previsión de futuro, repetirnos machaconamente que el amor es imposible, y que, de todas maneras, somos incapaces de él, indignos o frustrados; en suma, dejarnos en una tristeza tan radical y densa, que desesperemos de poder *querer* nunca. Por tanto, resignarnos al suicidio por nosotros mismos, mediante esa única voluntad cuya inanidad sin embargo pretende demostrarnos. Satán no tiene los medios –la voluntad– para modificar o aniquilar nuestra voluntad, pues en cierto sentido ya no tiene voluntad: sólo le queda hacernos creer que nosotros no tenemos ya otra voluntad que la necesaria para aniquilar nuestra voluntad, el suicidio por tanto. En la tentación (la única, la de la desesperación, que todas las demás tentaciones preparan y buscan) Satán nos aparece como tal: el mal en persona; pero paradójicamente, una personalidad vacía de lo que constituye la persona (la voluntad libre para amar), una personalidad que, a través de la despersonalización, trabaja indirectamente en deshacer nuestra persona a fin de encerrar-nos en el idiotismo del infierno.⁸

⁷ Teresa de Avila, *Vida*, XXV (traducción francesa en: *Oeuvres Complètes*, Paris, 1961, t. I, 229).

⁸ Así, la frase de Baudelaire de que “el diablo... concibe grandes esperanzas en los imbeciles” (*Mon coeur mis à un*, XVII, op. cit. 1281), puede enenderse, además de en su sentido obvio, con otro rigor: Satán no puede tener esperanza sino en quienes finalmente se dejen debilitar lo bastante como para hacerse tan débiles como él, que serán suficientemente imbeciles, como para compartir su idiotismo.

¿Existe Satán? ¿Y sobre todo qué quiere decir aquí “existir”? El mal no busca más que universalizar aquello en que se resume (en el fleco extremo de la nada) su realidad: una personalidad vacía de toda persona, ausencia eterna que no habita más que ese mínimo de conciencia que le permite odiar su inexistencia. La persona de Satán se resume en una nada que personaliza su desesperación. Satán puede muy bien llamarse, como Ulises escapando al cíclope ciego, “persona”: una persona que consiste en ser ausencia de persona. Y por ende, la única prueba indiscutible de su “existencia” nos viene del abismo, cuyo vértigo frecuentemente nos empuja al suicidio. La “existencia” de Satán la atestigua nuestra rabia de inexistencia, del mismo modo que la vence nuestro acceso a la distancia.

El Ritual de los Exorcismos

Una presentación

—
Andrés F. Di Cio*

En la última petición del Padrenuestro rogamos a Dios que nos libre del mal. O más bien del Malo. El *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña que “en esta petición, el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios” (CCE 2851). La oración del Señor nos habla de un combate, del cual san Pablo da testimonio: “Revístanse con la armadura de Dios, para resistir las insidias del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne o la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los soberanos de este mundo de tinieblas, contra los espíritus de maldad que habitan en las alturas” (Ef 6,12).

Esta verdad de fe suele encontrarse en medio de un fuego cruzado. Por un lado, no son pocos los fieles que movidos por cierto escepticismo ilustrado deciden no tomar en serio la existencia del Maligno. Por otro lado, algunos llegan a darle tanta importancia que pierden de vista la centralidad del amor de Dios, en cuya presencia nada hay que temer: “nadie puede arrebatarse nada de la mano del Padre” (Jn 10,29). Sea por defecto o por exceso, en ambos casos se trata de una deformación de la doctrina cristiana. Pero aquí es importante retener que la doctrina de la fe entraña siempre una espiritualidad, un modo concreto de vivir, de entender a Dios, de relacionarse con El, con los demás y con uno mismo.

En relación a la primera deformación, aquella que pasa por alto la influencia del Malo, merecen especial atención las reflexiones del Papa Francisco hacia el final de su Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* (GE 158-162). Allí se dice con toda claridad que el Diablo es más que un mito, es un “ser personal que nos acosa”.¹ De hecho, la convicción de su presencia entre nosotros “es lo que nos permite entender por qué a veces el mal tiene tanta fuerza destructiva” (GE 160).

* Sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires (2007). Dr. en Teología (UCA). Miembro del consejo de redacción de *Communio* Argentina.

¹ Transcribo por su claridad y contundencia el siguiente párrafo, tomado de una de las Catequisis de Pablo VI: “El mal no es solamente una deficiencia, sino una eficiencia, un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Terrible realidad. Misteriosa y pavorosa. Se sale del cuadro de la enseñanza bíblica y eclesial quien se niega a reconocer su existencia; o bien quien hace de ella un principio que existe por sí y que no tiene, como cualquier otra criatura, su origen en Dios; o bien la explica como una pseudorrealidad, una personificación conceptual y fantástica de las causas desconocidas de nuestras desgracias” (15.XI.1972).

En relación a la segunda deformación, aquella que concede al Diablo un protagonismo desmedido, es útil recordar que no tenemos más que un camino, un amor, una verdad: Jesús. La fe sincera expulsa el temor o el morbo ante el enigma del mal, en cualquiera de sus formas. Lo más sensato entonces, “el arma mejor afilada contra el Maligno –escribe Bernardo Olivera–, es saber que existe y matarlo con la indiferencia”.²

Ocurre con frecuencia que el silencio da lugar a la imaginación. Entonces gana terreno la fantasía alimentada por relatos truculentos o películas de terror. Sorprende en el fondo la cantidad de gente que se siente atraída por expresiones de este tipo, en las que el misterio de la oscuridad es abordado demasiado a la ligera. Habiendo tantos ámbitos de luz, la fascinación por el Maligno –aunque sea como divertimento– desconcierta. Probablemente la mayoría no registra acabadamente el impacto en el alma de ciertos pensamientos, imágenes o sonidos. En fin, lo importante es caer en la cuenta de que la falta de una prédica equilibrada deja un vacío que los fieles tienden a colmar de manera inmadura: la negación, la banalización o la obsesión.

En atención a lo dicho ensayaré una presentación elemental del *Ritual de los Exorcismos* de la Iglesia católica,³ con la intención de brindar una palabra certera que aporte luz sobre un tema del cual se habla demasiado poco. Con ello no quiero decir que deba hablarse mucho, sino tan solo lo necesario. Por eso en un tema harto delicado, sujeto a tantas elucubraciones, confío en que resultará saludable ofrecer no un pensamiento personal sino el modo en que la Iglesia reza. Me anima de manera especial el antiguo adagio latino recogido en el siglo V por Próspero de Aquitania: *lex orandi, lex credendi*. La Iglesia cree lo que reza. En otras palabras: la liturgia eclesial nos enseña la fe, pero no de un modo aséptico sino en el marco del calor de la celebración, en diálogo con Dios, el Creador, en cuya presencia todo encuentra su justa medida.

Decreto y Preámbulo

El Decreto que promulga el *Ritual de los Exorcismos* lleva una fecha por demás significativa: 22 de noviembre de 1998, “solemnidad de Nuestro Señor Jesucristo, Rey del Universo”. En detalles como este la Iglesia da a entender

² B. Olivera, *Libranos del Malo*, Buenos Aires, Talitakum, 2018, 19. La indiferencia que propone Olivera me parece mejor consejo que la burla, lo cual proponen Lutero y Tomás Moro según el epígrafe de C. S. Lewis en sus *Cartas del Diablo a su sobrino*, Santiago de Chile, A. Bello, 1993, 23.

³ Conferencia Episcopal Argentina, *Ritual de los Exorcismos y súplicas en situaciones particulares*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2004 (= RE). No contiene las enmiendas de la *Editio typica emendata* 2004.

que en la lucha contra el Maligno nunca debe olvidarse que existe un único Rey, cuya soberanía es incomparable. El Decreto también recuerda que esa lucha es eminentemente espiritual, enlazándola de manera directa con el Padrenuestro.

“La Iglesia, obediente a la oración dominical, cuidó misericordiosamente, desde los tiempos antiguos a través de sacramentales, que con súplicas piadosas a Dios se procurase que los fieles cristianos fueran librados de todos los peligros y, especialmente, de las insidias del Diablo”.⁴

Del repertorio de plegarias establecidas a tal fin los exorcismos ocupan un lugar “peculiar”. Ellos han sido instituidos “imitando la caridad de Cristo”, quien en su ministerio público curaba a los poseídos por Satanás.

El nuevo Ritual obedece al Concilio Vaticano II en su recomendación general de revisar los rituales, no solo “atendiendo a las necesidades de nuestros tiempos” sino también “la norma fundamental de la participación consciente, activa y sencilla de los fieles”.⁵ Este último criterio debería dejar en claro que la liturgia de la Iglesia no persigue el hermetismo, ni siquiera en este campo, sino el culto diáfano, aun cuando se lleve a cabo con cierta reserva propia de la prudencia pastoral.

Por otra parte, el Preámbulo del Ritual consta de tres párrafos. El primero introduce en la materia recordando la existencia de criaturas angélicas “servidoras del plan divino”, las cuales cumplen su misión de ayuda a la Iglesia “de manera poderosa y misteriosa”.⁶ Junto a ellas aparecen también “criaturas espirituales caídas, llamadas diabólicas”, las cuales se oponen a la voluntad salvífica consumada en Jesucristo, esforzándose “por asociar al hombre en su propia rebelión contra Dios”.⁷

El segundo párrafo ofrece una notable síntesis bíblica sobre los diversos nombres y acciones referidos al Diablo y los demonios. Transcribo los más conocidos: satanás, serpiente antigua, dragón, adversario de los hombres, tentador, homicida desde el comienzo, mentiroso, padre de la mentira, príncipe de este mundo (cf. Ap 12,9; 1 Pe 5,8; Mt 4,3; Jn 8,44; Jn 12,31). En esta caracterización se dice que el Maligno “odia la luz, que es Cristo, y arrastra a los hombres a las propias tinieblas”.⁸

⁴ RE 5.

⁵ Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum concilium* 79; cf. RE 5. Cf. J. Ratzinger, *Teología de la liturgia. Obras Completas XI*, Madrid, BAC, 2012, 518-523.

⁶ RE 7.

⁷ RE 7.

⁸ RE 7.

Pero no existe solo un ángel caído sino una pluralidad conocida como los “ángeles de Satanás” (cf. Mt 25,41; 2 Co 12,7), los cuales conforman una suerte de legión maléfica. Esto hace pensar que los demonios obran en tanto “les fue confiada cierta misión por su príncipe maligno”.⁹

El tercer párrafo se encarga de confirmarnos en la luz de Dios. La obra de los espíritus inmundos “fue destruida por la victoria del Hijo de Dios (cf. 1 Jn 3,8)”.¹⁰ Es un hecho: Jesucristo ha vencido. Con su resurrección El nos ha liberado del poder del Diablo y del pecado aunque, como enseña *Gaudium et spes*, la batalla contra el poder de las tinieblas “durará (*perseverabit*) hasta el día final”.¹¹ Se comprende así que la lógica de esta contienda es la de la escatología incoada, expresada habitualmente mediante el contrapunto “ya pero todavía no”. La redención está *ya* cumplida *pero todavía no* consumada. Oscar Cullmann ilustró certeramente esta verdad de fe con una imagen bélica.

“Se ha alcanzado el punto central, pero el fin todavía no ha llegado. Esta presentación se puede ilustrar con un ejemplo. *En una guerra, la batalla decisiva puede producirse en una fase relativamente temprana de la confrontación, aunque la lucha se prolongue aún por algún tiempo.* Puede ser que no todos reconozcan la importancia decisiva de esa batalla, pero ésta significa ya la victoria. Con todo, la guerra deberá seguir por un tiempo indeterminado, hasta que se pueda celebrar «el día de la victoria». Ésa es exactamente la situación del Nuevo Testamento”.¹²

No ha llegado aun el día en que todo quede sometido de manera absoluta a Dios. Mientras tanto corresponde permanecer vigilantes ofreciendo resistencia al “misterio de impiedad” (2 Tes 2,7), que no solo se hace sentir sobre las personas sino también sobre “cosas y lugares”. Por eso, “la Iglesia, concedora de que «estos tiempos son malos» (Ef 5,16), oró y ora para que los hombres sean librados de las insidias diabólicas”.¹³

⁹ RE 8.

¹⁰ RE 8.

¹¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 37. El texto fundamenta su afirmación en el propio magisterio de Jesús: “el que *persevere hasta el fin* se salvará” (Mt 24,13).

¹² O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Madrid, Cristiandad, 2008, 108 [original alemán: 1946]. Cf. *Ibid.*, 111-112, 177-178.

¹³ RE 8.

Prenotandos

Los libros litúrgicos suelen incluir consideraciones de tipo teológico-pastoral que ofrecen el marco propio de la celebración de la fe. En el *Ritual de los Exorcismos* esas “notas previas” comprenden seis capítulos:

I. *La victoria de Cristo y la potestad de la Iglesia contra los demonios*. Este primer capítulo es una exposición dogmática sobre la bondad de la creación, la soberanía de Cristo y la misión de la Iglesia.

La doctrina de la fe afirma que hay un solo Dios, que todo lo crea y todo lo gobierna con su Providencia. El es el “único principio del universo... y nada hizo que no fuera bueno” (RE §1). De allí que el Concilio IV de Letrán sostenga que incluso “el Diablo y los otros demonios fueron creados por Dios ciertamente buenos por naturaleza, pero ellos se hicieron malos por sí mismos”.¹⁴ Esta mutación, sin embargo, no ha hecho del Diablo un ser sustancialmente malo, ya que su existencia depravada sigue dependiendo de la bondad creadora de Dios. El Papa León Magno enseña al respecto: “Por haber hecho mal uso de su natural excelencia y «no haber permanecido en la verdad» (Jn 8,44), no se transformó en una sustancia contraria”.¹⁵

También el hombre, creado bueno, abusó de su libertad “persuadido por el Maligno”. Y por su desobediencia “fue puesto bajo el poder del Diablo y de la muerte, convertido en siervo del pecado” (RE §2). Precisamente de esta esclavitud nos ha liberado Cristo. Para eso se hizo hombre, dice la Carta a los Hebreos: “para reducir a la impotencia, mediante su muerte, a aquel que tenía el dominio de la muerte, es decir, al Diablo” (Hb 2,14). Esto explica que Jesús fuera llevado al desierto por el propio Espíritu Santo, “para ser tentado por el Diablo” (Mt 4,1). En efecto, el episodio de las tentaciones no fue un incidente menor sino la obertura que anticipaba el sentido último de su misión. La seriedad de esta lucha contra el poder de las tinieblas quedó especialmente de manifiesto en la oración del huerto, donde el Hijo ofreció su obediencia incondicional al Padre. Así la “humilde sumisión” (Hb 5,7) por la que Jesús aceptó morir en la cruz significó el triunfo “sobre la soberbia del antiguo enemigo” (RE §5).

¹⁴ Concilio IV de Letrán (1215), c. 1: *La fe católica*, en: DH 800.

¹⁵ S. León Magno, *Carta “Quam laudabiliter”*, c.6, en: DH 286. “También el Diablo es una criatura, que debe necesariamente conservar una esencial bondad para poder ser malo (*natura eius opificium Dei est*: DS 286; Dz 237s, 242, 457)”; K. Rahner, “Diablo”, en: Id. et alii (eds.), *Sacramentum mundi 2*, Barcelona, Herder, 1976, 252. “Y es que también el mismo Diablo es espíritu inmundo; bueno, en cuanto espíritu; malo, en cuanto inmundo. Es espíritu por naturaleza, inmundo por vicio; de estas dos cosas, la primera proviene de Dios; la segunda, de él mismo”; S. Agustín, *De nuptiis et concupiscentia* I, XXIII,26.

Durante su vida terrena Cristo ya había dado a sus discípulos el poder de expulsar demonios, pero este mandato cobró nueva fuerza con la llegada del Espíritu Santo.¹⁶ Por decirlo brevemente: la Iglesia entendió siempre que el combate contra el Maligno formaba parte de su misión.¹⁷ En este contexto el *Ritual de los exorcismos* brinda una definición clarificadora del *Catecismo de la Iglesia Católica*, que nos parece importante reproducir: “Cuando la Iglesia pide públicamente y con autoridad, en nombre de Jesucristo, que una persona o un objeto sea protegido contra las asechanzas del Maligno y sustraído de su dominio, se habla de *exorcismo*” (CCE 1673).

II. *Los exorcismos en el ministerio santificador de la Iglesia.* Los exorcismos en la Iglesia pueden ser menores o mayores. Gran parte de los fieles ignora que la iniciación cristiana incluye de modo habitual exorcismos menores o simples, en los que no solo se anuncia con claridad el comienzo de “la lucha contra la potestad del Diablo”, sino que se realizan preces sobre los catecúmenos a fin de que, “instruidos por el misterio liberador de Cristo, se libren de las secuelas del pecado y de la influencia del Diablo, se fortalezcan en su camino espiritual y abran los corazones a los dones que el Salvador les ofrece” (RE §8). En relación a esto Luis Alessio comenta:

“Por eso el bautismo también puede ser concebido como el comienzo de un certamen, como la entrada en la arena para combatir. Combate espiritual, sin duda. Porque el demonio, vencido en la fuente bautismal, no se resigna a perder su presa. Al contrario, arremete...”¹⁸

Esta antigua tradición – “guardada sin interrupción” – también se practica en el bautismo de los niños, “que habrán de experimentar las seducciones de este mundo y lucharán contras las insidias del demonio” (RE §8).¹⁹ El rito bautismal exige además la renuncia expresa a Satanás y sus obras, seguida de la aceptación gozosa de la fe cristiana en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La regeneración en Cristo, sin embargo, no exime de las tentaciones mundanas. Por eso corresponde mantenerse en una actitud vigilante, ya que “el Diablo ronda, como un león rugiente, buscando a quién devorar” (1 Pe 5,8). Existe de hecho “una forma de potestad del Diablo que difiere de la del

¹⁶ Cf. Mt 10,1,8; Mc 3,14-15; 6,7.13; Lc 9,1; 10,17.18-20; Jn 16,7-11.

¹⁷ Cf. Hch 5,3.16; 8,7; 16,18; 19,12; 26,18; Rm 16,20; 1 Co 5,5; 2 Co 2,11.14; 1 Tes 2,18.

¹⁸ L. Alessio, “Bautismo y hombre nuevo”, en: Id., *Una liturgia para vivir*, Buenos Aires, Clar-etiana, 1978, 119.

¹⁹ “Finalmente, en la celebración del bautismo, los elegidos renuncian a Satanás y a sus fuerzas y poderes, y le oponen su propia fe en Dios uno y trino”, RE §8.

pecado” (RE §10). Es un gran misterio que nuestro Señor permita algunas veces que ocurran “casos de peculiares asechanzas o posesiones (...) aun cuando el Diablo no pueda traspasar los límites impuestos por Dios” (RE §10).²⁰ En presencia de estos fenómenos la Iglesia ruega a Cristo por el “fiel atormentado o poseído” –nótese la distinción–, para que se vea “liberado de estos males” (RE §10).²¹ El exorcismo mayor o solemne se inscribe en este servicio que la Iglesia realiza unida al Espíritu Santo. Se trata de una acción litúrgica del género de los sacramentales,²² “que intenta expulsar a los demonios o liberar del dominio demoníaco gracias a la autoridad espiritual que Jesús ha confiado a su Iglesia” (CCE 1673).²³

III. El ministro y las condiciones para efectuar el exorcismo mayor. Según manda el *Código de Derecho Canónico*, solo puede realizar un exorcismo mayor quien haya recibido licencia expresa del Ordinario, que regularmente será el mismo obispo diocesano.²⁴ El elegido deberá ser un presbítero en quien se reconozcan las siguientes características: piedad, ciencia, prudencia e integridad de vida.²⁵ También merecen toda nuestra atención los adjetivos con los que el Ritual describe el quehacer propio del exorcista, a quien se le encomienda una “delicada y caritativa tarea” que debe ser ejercida “con humildad y confianza” (RE §13).

El Ritual insiste bastante en la necesidad de cerciorarse lo mejor posible de que la situación efectivamente requiera el exorcismo. Para ello el sacerdote deberá “observar la máxima circunspección y prudencia”, evitando “creer fácilmente que alguien que padece alguna enfermedad, especialmente psicológica, esté poseído por el demonio” (RE §14). Con el fin de saber si la persona a quien asiste está realmente atormentada por el Diablo, el exorcista deberá realizar una “diligente investigación”, en la que no solo consultará a “expertos de vida espiritual” sino también a “expertos en la ciencia médica y psiquiátrica que tengan sentido de las cosas espirituales” (RE §17).²⁶ El discernimiento deberá

²⁰ El libro de Job, por ejemplo, es un testimonio inquietante de cómo Dios permite la asechanza diabólica. Este tipo de permisión está en la raíz de la permisión de cualquier otro mal, lo cual no solo constituye un gran misterio sino también un gran capítulo de la teología.

²¹ El Ritual no especifica la diferencia sino que alternando el vocabulario da a entender matices difíciles de precisar.

²² Los sacramentales “son signos sagrados creados según el modelo de los sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo de carácter espiritual, obtenidos por la intercesión de la Iglesia”, Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum concilium* 60.

²³ Cf. RE §11. En el exorcismo la Iglesia no obra “en nombre propio sino únicamente en el nombre de Dios o de Cristo el Señor, a quien deben obedecer todas las cosas, incluidos el Diablo y los demonios”; RE §12.

²⁴ *Código de Derecho Canónico*, c. 1172, inc. 1. Para la noción de Ordinario, véase el *Ibid.*, c. 134.

²⁵ Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 1172, inc. 2; RE §13.

²⁶ La *cursiva* es mía.

tener en cuenta dos cosas: por una parte, que no cualquier tentación o desolación es sinónimo de posesión; por otra, “que el Diablo usa artes y fraudes para engañar al hombre, para persuadir al endemoniado [de] que no es necesario someterse a exorcismo alguno, que su padecimiento es natural y debe someterse a la ciencia médica” (RE §14).

Si se concluyera que no existe posesión diabólica sino simplemente una “falsa opinión”, quedaría en pie el deber de ayudar espiritualmente a la persona afectada.²⁷ Para ello serán de especial utilidad “súplicas adecuadas”, que podrán ser elevadas “por un presbítero que no es exorcista e incluso por un diácono” (RE §15.).²⁸ En su evaluación general del caso el exorcista prestará atención a ciertos signos que, “según una probada praxis”, parecen propios de una posesión diabólica: “hablar con muchas palabras en una lengua desconocida o entender al que la habla, movilizar cosas distantes u ocultas, manifestar fuerzas por encima de la naturaleza de la edad o condición del sujeto poseso” (Re §16). Puede suceder, sin embargo, que dichos signos no permitan ser atribuidos directamente a una posesión diabólica sino simplemente como un “indicio”. En tal caso corresponderá prestar atención a “otros posibles signos de índole espiritual o moral”, como por ejemplo, “la aversión vehemente a Dios, al Santísimo Nombre de Jesús, a la Bienaventurada Virgen María y a los santos” (Re §16).

En cuanto al modo de realizar el exorcismo, el Ritual pide que se guarde siempre “la debida discreción” (Re §19). El rito no debe convertirse en un “espectáculo” ni contar con la presencia de los medios de comunicación social. Tampoco debe divulgarse la noticia del exorcismo, ni antes ni después, el cual se hará de tal forma que nadie pueda considerarlo “una acción mágica o supersticiosa” (Re §19).

IV. El rito que debe emplearse. Las fórmulas propias del exorcismo no han de separarse de otros gestos significativos que forman parte de la etapa de purificación de los catecúmenos: el signo de la cruz, la imposición de las manos, el soplo o la aspersión con agua bendita. Tampoco deberán faltar las letanías a los santos, el rezo de los salmos, la proclamación del Evangelio, la recitación del Símbolo de la fe y el Padrenuestro (RE §20-26). Luego el exorcista deberá mostrar al atormentado el crucifijo, “que es fuente de toda bendición y gracia”. La señal de la cruz sobre el exorcizado significa “la potestad de Cristo sobre el Diablo” (Re §27). Las oraciones propias se distinguen por ser *deprecativas* o *imperativas*; en el primer caso

²⁷ La 2ª edición del Ritual (2004) presenta aquí un cambio en relación a la 1ª edición (1998). Ya no se habla de “credulidad” sino de “falsa opinión”.

²⁸ Entre las “súplicas adecuadas” u “oraciones aptas” se destacan las que el propio Ritual ofrece en el Apéndice.

se ruega a Dios, mientras que en el segundo se conjura directamente al Diablo, en nombre de Cristo, para que salga del atormentado. El Ritual hace al respecto una observación: “No debe utilizarse la fórmula imperativa si no precedió la fórmula deprecativa, en cambio ésta puede emplearse sin aquella” (RE §28). El sentido de la norma parece claro: no debe enfrentarse al Diablo sin haber invocado antes a Dios.

El capítulo cuarto concluye especificando que “todos los pasos del rito indicado pueden repetirse cuantas veces sean necesarias, tanto en la misma celebración como en otro momento hasta que el atormentado sea liberado totalmente” (RE §29).

V. *Observaciones y adaptaciones.* En la escuela de los Santos Padres el exorcista deberá pedir la ayuda divina recurriendo a los “remedios” del ayuno y la oración (RE §31).²⁹ La dimensión eclesial del exorcismo se deja ver en el hecho de que tales prácticas no se proponen únicamente al exorcista sino también, “en cuanto sea posible”, a otros. Es de desear que el propio sujeto atormentado colabore activamente mediante la oración, la mortificación, la reconciliación y la comunión eucarística. Lo mismo cabe para sus familiares y amigos, especialmente si su presencia representa un estímulo para la oración del afectado.

El Ritual señala que el exorcismo debe realizarse “en un oratorio o en un lugar oportuno”, lejos de la multitud, donde se destaque el crucifijo y no falte una imagen de la Virgen María. Por otra parte, el exorcista usará con libertad las opciones que el rito ofrece teniendo en cuenta la condición física y psíquica de la persona. En la prudencia y la sabiduría de la fe resulta aconsejable contar con la compañía de unos pocos fieles, pero si eso no fuera posible el sacerdote deberá “recordar que la Iglesia está presente en él mismo y en el fiel atormentado” (RE §34b).³⁰

VI. *Adaptaciones que competen a las Conferencias Episcopales.* Las traducciones del Ritual deberán esforzarse por ser fieles a los textos originales, incluyendo, donde fuere necesario o útil, las adaptaciones correspondientes a la cultura y al genio del pueblo. Podrá añadirse además un “Directorio pastoral” que ayude a los exorcistas a comprender y desempeñar mejor su oficio. Tal Directorio debería contar con “indicaciones de autores probados”, es decir, “sacerdotes versados en ciencia y madura experiencia por un largo ejercicio del ministerio del exorcismo”.

²⁹ Esta práctica parece fundarse en la enseñanza misma de Jesús, aunque no todos los manuscritos lo atestigüen: Mt 17,21; Mc 9,29.

³⁰ En caso de admitir a algunos fieles se les indicará que “rueguen con empeño por el hermano atormentado”, ya sea de manera privada o uniéndose al rito, “pero absteniéndose siempre de emitir cualquier fórmula de exorcismo tanto deprecativas como imperativas, dado que éstas quedan reservadas al exorcista y solamente él puede pronunciarlas”; RE §35.

Rito del Exorcismo mayor

Este apartado tiene un objetivo modesto: no pretende tratar de manera exhaustiva el rito del exorcismo mayor sino realizar algunos pocos comentarios sobre sus dos oraciones propias, la deprecativa y la imperativa.³¹

La *fórmula deprecativa* consta de tres párrafos. El primero presenta el caso pidiendo a Dios “creador y defensor del género humano” que mire al atormentado, formado a su imagen y llamado a participar de su gloria (RE §61). Se trata de un inicio clásico por el que se le recuerda a Dios quién es El y quién es el hombre. En el contexto del exorcismo, la invocación tiene su cuota de audacia ya que constituye una suerte de interpelación. Por otra parte, en pocas palabras la oración resume la historia de la salvación: el origen y el fin del hombre es Dios. Habiendo establecido el *principio* y *fundamento*, siguen dos triadas: en la primera se describe la obra del “antiguo adversario” (atormenta cruelmente, oprime con fuerte violencia, inquieta con cruel terror); en la segunda se solicita la intervención del Espíritu Santo (haga fuerte en la lucha, enseñe a rogar en la tribulación, defienda con su poderosa protección).

El segundo párrafo intensifica la súplica, lo cual se deja ver no solo en el contenido sino también en el tono. Por de pronto, la invocación inicial evoca la oración tanto de Israel (Dt 6,4) como de Jesús (Jn 17,11): “Escucha, Padre Santo”. Luego de reconocer que la Iglesia gime en cada exorcismo, la mirada se dirige a Cristo y su Sangre redentora, esperanza de los cautivos, por quien cabe rogar al Padre: “impide que el templo de tu Espíritu sea inhabitado por los espíritus inmundos”. En este momento la plegaria se asocia a la intercesión de la Virgen María, “cuyo Hijo, muriendo en la Cruz, aplastó la cabeza de la antigua serpiente” (RE §61). Finalmente se piden para el exorcizado cuatro cosas: la luz de la verdad, el gozo de la paz, ser poseído por el Espíritu de santidad, ser restablecido en la serenidad y la pureza.

El tercer párrafo abre aun más el coro de intercesores: San Miguel Arcángel, los apóstoles Pedro y Pablo, y “todos los santos que con tu gracia vencieron al Maligno” (RE §61). En este segmento se pide a Dios, “Señor de la libertad y de la gracia”, que aleje el poder del Diablo, expulse sus falaces insidias y desate los lazos de la perversidad. La fórmula cierra contemplando un horizonte nuevo de luminosa gratitud, en el que restituida la serenidad espiritual, el hermano acosado “te ame de corazón y te sirva con sus obras; te glorifique con sus alabanzas y te celebre con su vida” (RE §61).

³¹ No estudiamos aquí las otras cuatro oraciones que trae el Ritual (dos deprecativas y dos imperativas). Ellas se encuentran en el capítulo II: “Diversos textos facultativos para añadir al rito”; cf. RE §81-84.

La fórmula imperativa, por su parte, consta de cuatro párrafos. Los tres primeros comienzan según el mismo esquema: “Te conjuro, Satanás... reconoce...”. En cada párrafo no sólo varía la caracterización del Maligno (enemigo de la salvación humana, príncipe de este mundo, engañador del género humano), sino los atributos que este debe reconocer (la justicia y la bondad del Padre, el poder y la fuerza de Jesucristo, la verdad y la gracia del Espíritu Santo). La progresión trinitaria también se percibe en los fundamentos con los que, respectivamente, se ordena al Diablo apartarse, retirarse y salir de quien sufre la posesión.

El párrafo consagrado al Padre refiere, por un lado, la creación del hombre como imagen de Dios y su misericordiosa adopción; por otro, el justo juicio que condenó la soberbia y la envidia de la serpiente. El párrafo consagrado al Hijo recuerda, por un lado, la redención pascual obrada en Cristo; por otro, la derrota del tentador en el desierto, en el huerto y en la Cruz. El párrafo consagrado al Espíritu Santo alude, por un lado, a la unción del Paráclito que marca al hombre con su sello poderoso; por otro, a la refutación del Maligno, a quien el Espíritu repele en sus insidias y confunde en sus mentiras.

Finalmente, el cuarto párrafo cierra la fórmula imperativa con una triple repulsa: “*retírate*, Satanás, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; *retírate* por la fe y la oración de la Iglesia; *retírate* por la señal de la santa Cruz” (RE §62). En este último tramo el tono autoritativo llega a su máxima expresión. Sin embargo, queda claro que el exorcista no habla en nombre propio sino cobijado por la gracia de tres misterios íntimamente vinculados: la Trinidad, la Iglesia, la Pascua de Jesús.

Reflexión final

Es conocida la frase que Charles Baudelaire, uno de los llamados *poetas malditos*, consignó en su cuento “El jugador generoso”. El narrador describe su encuentro con el Diablo, quien le confiesa que tan solo una vez sintió miedo. “Fue un día que oyó a un predicador, más sutil que sus colegas, exclamar desde el púlpito: «¡Queridos hermanos míos, cuando oigáis hablar del progreso de las luces, no olvidéis nunca que la mayor astucia del Diablo consiste en persuadirnos de que no existe!»”.³² Estoy convencido de que la advertencia sigue teniendo plena vigencia. No obstante, también es cierto que mucha gente siente gran temor ante la mera posibilidad de una insidia diabólica. En este tema la mentalidad contemporánea parece oscilar, con cierta brusquedad,

³² Ch. Baudelaire, *Obra poética completa. Texto bilingüe. Traducción de Enrique López Castellón*, Madrid, Akal, 2003, 449.

entre la incredulidad y la superstición, entre la risa burlona y el pánico. Por eso quisiera concluir esta sencilla presentación del *Ritual de los exorcismos* recordando algunas pocas verdades de la fe católica.

El testimonio de la Escritura y de la Tradición es contundente respecto del mundo angélico.³³ Es cierto que eso supone acoger con fe la revelación. El cristiano no reduce la realidad al campo experimental. Sin embargo, no debe olvidarse el criterio que Bernardo Olivera denomina *gradualidad discreta*: “hay que agotar las explicaciones naturales de un hecho o circunstancia antes de considerar la posibilidad de una intervención «preternatural» o del espíritu puro, en este caso, maligno”.³⁴ Tampoco debe olvidarse que los malos espíritus no menoscaban en absoluto el primado de Dios y que la Iglesia, en líneas generales, ha sido sumamente discreta al respecto en su predicación.³⁵

La propia teología haría bien en tener más presente la implicancia del señorío universal de Cristo. Pues el Nuevo Testamento celebra su autoridad sobre lo visible y lo invisible. También correspondería pensar más seriamente la delicada relación entre historia profana e historia sagrada, entre poderes temporales y potencias angélicas, entre la política y la espiritualidad. La revelación habla de los Estados como agentes de una batalla no meramente humana sino cósmica, es decir, también angélica.³⁶ Por eso el rito de exorcismo no debe verse como una excentricidad sino como un caso agudo de la intrínseca relación entre liturgia y combate, de lo cual el Apocalipsis da sobrada cuenta.³⁷

Por último, el misterioso accionar del Maligno y la consiguiente respuesta de la Iglesia solo se comprenden adecuadamente desde una mirada teológica de la historia. Eso significa asumir lo que Hans Urs von Balthasar denomina el ritmo o motivo teodramático del *crescendo*: “el siempre-más del compromiso

³³ Entre muchas opciones remitimos a: C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, BAC, 1965, 326-423; J. Auer, *El mundo, creación de Dios*, Barcelona, Herder, 1979, 448-499, 576-601.

³⁴ Olivera, *Libranos del Malo*, 21.

³⁵ Una mirada de conjunto muestra que los excesos en esta materia se circunscriben a ciertos tiempos y lugares, que no son representativos de toda la historia de la Iglesia; cf. Auer, *El mundo, creación de Dios*, 586.

³⁶ Cf. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, 191, 229-258; H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg, Herder, 1964, 146-159, 160-175, 193-211; Id., *Das Ende der Zeit*, Freiburg, Herder, 1971, 52-66; H. U. von Balthasar, *Teología de la historia*, Madrid, Encuentro, 1992, 136-144; J. Daniélou, *Trilogía de la salvación*, Madrid, Guadarrama, 1964, 189-202; L. Bouyer, “The Two Economies of Divine Government. Satan and Christ in the New Testament and Early Christian Tradition”, *Letter & Spirit* 5 (2009) 237-262.

³⁷ Cf. H. U. von Balthasar, *Teodramática 2*, Madrid, Encuentro, 2006, 35: “Liturgia y combate”. Esta doble cara de la existencia cristiana también puede traducirse en términos de estética (contemplación de la belleza) y drama (lucha por el bien); cf. Id., *Teodramática 4*, Madrid, Encuentro, 1995, 52.

de Dios provoca el siempre-más de la oposición a él”.³⁸ “Únicamente cuando hace su aparición el «Espíritu sin medida» (Jn 3,34), le sale al encuentro el espíritu contrario que lucha por su ámbito de poder y tiene lugar el pecado imperdonable contra el Espíritu (Mt 12,28-32)”.³⁹ “No hay duda: la venida de Jesús ha atizado el fuego de la negativa del mundo oculto bajo las cenizas. No en vano son los demonios los primeros en reconocerle”.⁴⁰ Todo esto es bien cierto. Sin embargo, en el corazón cristiano reina la paz de Jesús, por aquello que san Cirilo de Jerusalén dice del Espíritu Santo: “¡No temamos a los demonios ni tampoco al Diablo! Pues más fuerte que ellos es el que lucha por nosotros”.⁴¹

³⁸ von Balthasar, *Teodramática* 4, 51. “... la constitución teodramática de la historia, cuya finalidad es que el despliegue cada vez mayor de la revelación del amor divino (sin motivo) suscite una intensificación también cada vez mayor (inmerecida: Jn 15,25) del odio humano”; *Ibid.*, 314.

³⁹ *Ibid.*, 55.

⁴⁰ *Ibid.*, 318.

⁴¹ S. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* XVI,19.

A raíz de las tentaciones de Joseph Day

—
Ignacio María Díaz

Si alguien le preguntara a Joseph Day, el protagonista de la novela *Moïra* de Julien Green, cuál es la petición del Padre Nuestro que más eco produce en su interior, rezaría probablemente las dos últimas: “No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal”. Porque Joseph Day vive atormentado por la tentación. Lo acechan la impureza, la tentación de la carne y del eros. No es mi intención hacer una lectura exhaustiva de la novela, ni mostrar la hondura de la obra de Green.¹ Quisiera simplemente anotar algunos efectos que produjo en mí.

Joseph Day es un joven entrañable y querible. Uno tiene el deseo de ayudarlo de alguna manera a desenroscar el mundo de su interioridad. Contra el hedonismo adolescente de sus compañeros de estudio, se impone a sí mismo una ascesis rígida, también adolescente, para controlar sus impulsos y sus pasiones. Después de leer *Romeo y Julieta* reflexiona:

Aunque no quisiera confesárselo, pues Shakespeare es Shakespeare, la historia de Romeo y Julieta le había parecido sencillamente idiota: esos amores clandestinos, esa violencia, ese doble suicidio, cuántas faltas graves, imperdonables, quizá. Sus padres no habían andado con tantas vueltas para casarse. Y en cuanto al acto impuro por el cual lo habían concebido, un muchacho honesto no lo imaginaba jamás.²

Y luego, como no podía ser de otra manera, rompe el libro y lo tira a la basura. Lejos de él debían quedar esos amores clandestinos y esa violencia, esa incitación a la sensualidad. Su rechazo también se dirige a las estatuas griegas dispuestas en el pasillo de la universidad, estatuas “desnudas”; al retrato que un compañero le dibujaba mientras lo veía estudiar; al noviazgo de su amigo y pastor, David; y a la simple idea de dormir en el mismo cuarto y en la misma cama donde había dormido Moïra.

Esta última, una joven de su misma edad cuya sombra enturbia la novela desde el título, representa el cúmulo de fantasías y de atracción del

¹ Cf. C. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Editorial Gredos, 1960, 375-453; F. GADEA, “Julien Green: De la prisión a la libertad”, *Revista Communio Argentina* (2017-II). Debo la mayor parte de estas reflexiones a los diálogos tenidos con la Hermana Belén de Jesús, carmelita descalza del Carmelo Santa Teresita del Niño Jesús (Buenos Aires), y a un texto inédito suyo.

² J. GREEN, *Moïra*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1961, 54

protagonista. El poder que ejerce Moira sobre él es tan fuerte y el eros que le despierta es tan salvaje, que el joven estudiante, asustado de sí mismo, reacciona reprimiéndose con una fuerza exagerada y agotadora. Pero finalmente, esa represión se torna insoportable, alcanza límites inhumanos y acaba convirtiendo a Joseph Day en algo similar a un animal y una bestia. El párrafo siguiente es quizá uno de los más terribles que he leído:

Moira retrocedió dando la espalda a la puerta y su rostro se puso pálido. En la penumbra, vio en los ojos de Joseph un brillo que nunca había visto en ningún hombre, y de pronto, el terror se apoderó de ella. “Abra esa puerta” dijo. Él dio un paso hacia ella. Sobre su frente y sobre sus ojos sintió el aliento del joven que avanzaba la cabeza como un animal. “¡No!” dijo Moira en voz baja. “¡No! ¡No quiero! ¡No quiero”.³

Algunos acusan a esta novela de ser anacrónica, afirman que ya no existen jóvenes escrupulosos como Joseph Day. Cierto es que muchos adolescentes ya no están formados dentro de estructuras de moralidad rígida. Pocos se confesarían, en nuestros días, pidiendo perdón por haber tenido “pensamientos impuros” o por haber “mirado carnalmente a una mujer”, y muchos menos dejarían de acercarse por ello a la comunión sacramental. Sin embargo, me pregunto: ¿Quién no ha querido controlar sus pasiones como el personaje de Green? ¿Quién no ha deseado enterrar el mundo tenebroso de su carne debajo de nieve inmaculada, debajo de una pureza caída del cielo?⁴ ¿No siguen siendo la carne, las pulsiones y las pasiones un mundo cargado, misterioso, potencialmente violento y peligroso? Después de pelear contra Joseph Day, un compañero de estudio, Praileau, sentencia: “Hay un asesino en ti”.⁵ ¿Quién, al conocerse un poco a sí mismo, no ha sentido alguna vez que lleva dentro algo así como un “asesino”, o una bestia incontrolable? Concluyo: incluso en una cultura de moralidad laxista la relación entre carne y espíritu sigue siendo un interrogante; la novela de Green tiene el mérito de poner la cuestión sobre la mesa.

El camino elegido por el personaje para controlar sus impulsos y para alcanzar la pureza no resulta ni satisfactorio ni sano. Al contrario, se vuelve un caldo de cultivo para lo contrario al eros: la violencia, el *thánatos*, la pulsión de muerte. Detrás de la represión a la que se somete Joseph Day se esconde otra tentación relacionada con la carne, una que es contraria al hedonismo pero que es igual de dañina: la tentación de negar la propia carnalidad, amputarla,

³ J. GREEN, *Moira*, 208

⁴ La expresión es de la Hermana Belén de Jesús (cf. nota 1)

⁵ J. GREEN, *Moira*, 36

dicho desde la novela, asfixiarla y enterrarla. Por este camino, la persona acaba dividiéndose, disociándose:

(...) deseo terriblemente ese pecado que no cometo. No sabes lo que es ese apetito del cuerpo. Algunas veces tengo la impresión de estar separado de mi carne: es como si hubiese en mí dos personas.⁶

Un rato después se desayunaba a solas con David, como siempre, y David le hablaba con su voz dulce, le ofrecía pan, café, y era otro quien contestaba, comía. Eso le parecía a Joseph más extraño que todo: él estaba allí y otro obraba en su lugar; en cierto modo, él no estaba presente.⁷

¿Qué otro resultado podría tener la negación de la carne más que la propia alienación? ¿No somos, después de todo, también eso mismo: carne? Se vuelve imperiosa entonces la necesidad de integrar la carne en el espíritu mediante una ascesis sana pero real y efectiva.

Para aproximarnos a una idea general de esa nueva ascesis, propongo una vuelta a la dogmática fundamental católica. Desde allí se podrá ver el aporte cristiano a la pregunta sobre la carne. Digámoslo con claridad: para desempañar la niebla que cubre a la carne bajo un manto de sospecha, así se trate de la niebla del dualismo platónico como de la divinización del eros en el mito o en el hedonismo, es necesario contemplar el misterio de Jesús, el Verbo en carne. El equilibrio propio de la ascesis cristiana, deberá ser un equilibrio derivado de su arquetipo, Cristo, o no será cristiano: el *lógos* que se hace *sárx* y en ese hacerse carne transfigura la carne. Lejos está de este arquetipo una “liberación” al estilo de la revolución sexual posterior al Mayo Francés, una banalización del cuerpo y del eros como la que vemos en los medios, o la búsqueda desenfrenada de placer y bienestar. Son propuestas de *sárx* sin *logos*. Acusando a la razón de ser un *corset* que oprime y acusando a toda moral de ser paternidad avasalladora de la libertad, han negado la verdad inmanente a la carne y al cuerpo (“éste es un cuerpo de varón, aquél es un cuerpo de mujer”) y la vocación del hombre de ser señor de sí mismo. Las consecuencias son funestas: al negar la razón han entregado la carne a la violencia de la irracionalidad.⁸

⁶ J. GREEN, *Moira*, 179

⁷ J. GREEN, *Moira*, 214

⁸ Los casos de abuso, la pedofilia y la violencia de género no pueden pensarse, creo, por fuera de este fenómeno. Así lo expuso Benedicto XVI, papa emérito, en la reflexión que hizo sobre el tema en febrero del 2019, a raíz de la convocatoria del papa Francisco a un Simposio sobre el tema de los abusos. El texto fue publicado en *Klerusblatt* y su traducción al castellano se encuentra en internet.

Pero hay algo más por decir: el *lógos* se hace carne sin desechar la carne; al contrario, la santifica al asumirla. La lleva a su verdad más profunda, una verdad insospechada e in-deducible pero a su vez coherente con su esencia. Como respuesta al desenfreno sexual y a la liberalidad en materia moral no se debería caer en una rigidez victoriana. La espiritualidad dualista y la ascesis que tienden a la “espiritualización” tal como la encarnó Joseph Day, son propuestas de *lógos* sin *sárx*, de razón sin carne. Por aquí caminan la versión dualista de Platón, el budismo con su fundición en el Todo, los racionalismos, la “*sola fides*” luterana, la moral jansenista, Hegel y el Espíritu Absoluto, la energía de la *new-age*... la lista sería interminable. Sea nuestro cuerpo o sea el de Dios en Cristo, lo que cuesta aceptar al fin y al cabo es Juan 1,14: *logos sárx egéneto*, “El *logos* (Palabra, Verbo) se hizo carne”. Y al hacerse carne introdujo un principio que rompe con el platonismo y el idealismo, el principio encarnatorio-sacramental: a Dios se lo conoce en la carne, no por fuera de ella sino justamente en ella; y lo mismo se aplica para todo lo que gira dentro de la constelación de la carne, a saber, la estética y el eros.

La ascensión de la carne por parte del Verbo es un acto de amor. De hecho, sólo el amor es el que lleva a Dios a hacerse hombre, compartir con el hombre su condición de ser-carnal, y llevar a su plenitud ese estado sin negarlo sino amándolo. La ascesis es una respuesta a una experiencia teologal del amor de Dios: si Dios nos ama hasta hacerse carne con nosotros, ¿cómo no responderle con un amor semejante, un amor que haga lo que él hizo, es decir, tomar la carne y vivirla hasta lo profundo en la entrega propia hacia los demás? En esa entrega de la propia carne ocurre la paradoja del perder-encontrar: cuando se pierde la propia vida al entregarla, se acaba encontrándola (el paso del cuerpo crucificado al cuerpo glorificado y resucitado).

Al final de la novela el lector por fin puede respirar un poco más tranquilo. Joseph Day le confiesa su pecado-crimen a David y deja que se derrita la nieve que tapaba el cuerpo de Moïra. Es la conversión del protagonista. Conversión hacia la verdad de la carne. De alguna manera, la novela termina en el umbral de la estética y la ascesis cristiana: desenterrar la carne y asumirla. Y se hace la luz, humildemente, como germen y de salvación:

Un rayo de sol caía sobre su mesa de trabajo y se desplazaba muy lentamente a través de la habitación como para señalar un objeto, luego otro: primero el canto de un libro, luego una rosa sobre el papel de la pared junto a la cabeza del joven dormido, luego una esquina de la almohada.⁹

Dije al comienzo que no iba a hacer una lectura exhaustiva de la novela sino a tomar nota de sus efectos en mí. Me falta comentar un efecto que poco tiene de sistemático y académico, pero creo que su mención se justifica. Terminé de leer *Moira* en el subte, camino a la Catedral de Buenos Aires. Durante la misa no pude evitar sentir cierta tristeza por Joseph Day y cierta sensación de desesperanza. Al final, pensé, la carne es un problema: sea hacia el platonismo o sea hacia el mito dionisiaco y la revolución sexual, es un problema. Después de la comunión, cuando llevaba el Santísimo a la capilla de reserva, fui sorprendido y arrebatado por el *Ave verum corpus* de Mozart interpretado por el coro de la Catedral. El aliento me fue devuelto al cuerpo. No encuentro la estética cristiana mejor dicha que allí. Cuarenta y seis compases donde el “cuerpo verdadero” es alabado mediante la unión -casi divina- de palabra y música, de letra y espíritu.¹⁰

Adoramos el Cuerpo de Cristo realmente presente en la Eucaristía y adoramos, en esa presencia, el misterio por el cual toda carne configurada con la del Verbo queda santificada. Un himno titulado “Salve, verdadero cuerpo” es escandaloso y es locura tanto para los que acusan a la carne de ser el principio del mal, como para los que proponen una liberación de la carnalidad sin el componente de verdad. Es escandaloso, sí, pero que nadie diga que no es verdaderamente bello. Hay una buena noticia que anunciar: nada de lo humano se pierde, nada de lo humano queda afuera del amor de Dios y de su salvación. Cuerpo y verdad, carne y razón, materia y sentido: la tensión debe vivirse y sostenerse. ¡Ave, verum corpus! ¡Salve, carne!

⁹ J. GREEN, *Moira*, 231

¹⁰ Cf. F. Ortega y C. Coleman, *Mozart, el triunfo divino de la música*, Buenos Aires, Agape Libros, 2013, 122. Recomiendo leer lo que allí se dice del *Ave verum*: un comentario que nace de la emoción estética unida al pensamiento teológico.

PERSPECTIVAS

Catolicismo, masonería y laicismo en Domingo Faustino Sarmiento

Aportes para ahondar en su perfil espiritual

—
Agustín Podestá*

El presente trabajo tiene por objetivo brindar algunas ideas que permitan vislumbrar un perfil religioso de Domingo Faustino Sarmiento, el célebre periodista, escritor, estadista y presidente de la Argentina en el período 1868-1874. La necesidad de este estudio brota de la contradicción religiosa y espiritual que el mismo personaje ha presentado ya en vida, ya en la historiografía. Contradicción que, por otra parte, se repite también en muchos otros ámbitos de su pensamiento sea político, económico, histórico, antropológico, cultural, por mencionar algunos.

Para ello se hará un recorrido en tres pasos. Primero se reparará brevemente en su formación religiosa, desde su nacimiento hasta su primera juventud. Luego se dará cuenta de su paso por la Masonería con un análisis de discursos. Y, por último, a modo de síntesis, se verá el caso particular de sus catecismos para comprender su, en última instancia, laicismo.

1. Formación católica

Domingo Faustino Sarmiento nació el 15 de febrero de 1811 en la ciudad de San Juan. Su acta de bautismo, fechada el mismo 15 de febrero, dice que “Valentín Faustino” (luego fue llamado “Domingo” Faustino) era un bebé “de un día” cuando se le impuso el óleo y el crisma bautismal. Algunos autores sospechan entonces que habría nacido uno o dos días antes.

Los padres de Domingo Faustino fueron hijos de las familias que lentamente poblaron aquella ciudad, mezcla de espacio rural y de urbe aún rudimentaria. Paula Albarracín Irrazábal, su madre, fue descendiente de la familia de los Albarracín, que habitaron la zona de Cuyo, el noroeste argentino y parte de Chile desde su llegada a América en los siglos XVI y XVII. El entramado familiar los relaciona directamente con los Oro, otra de las familias importantes que habitó la zona de Cuyo, y que dejó a la

* Nacido en Buenos Aires, casado, Licenciado en Historia de la Iglesia (UCA). Miembro del Consejo de redacción de *Communio Argentina*.

historia argentina grandes e influyentes personalidades, entre ellos, Fray Justo Santa María de Oro.

Por su parte, los Sarmiento descienden de la tradición medieval española. Familia de personalidades militares y eclesiásticas que llegaron a América en la época de los Albarracín. Ocuparon, desde los inicios de la ciudad de San Juan, diferentes espacios de gobierno. Domingo Faustino, por su parte, desciende concretamente de una rama de los “Sarmiento”: los “Quiroga Sarmiento”. Dado que ya quedaban pocos “Sarmiento”, su padre, José Clemente Cecilio de Quiroga Sarmiento y Funes, optó por preservar el apellido “Sarmiento” y dejó en desuso “Quiroga”. De hecho, a su hijo varón lo registró en el bautismo como Sarmiento y no ya como “Quiroga Sarmiento”, que sería el apellido que le hubiera correspondido.

Desde su nacimiento, fue educado en y para la fe católica. Fue bautizado con el nombre de “Valentín Faustino”, pero le fue cambiado en vida por “Domingo Faustino” como agradecimiento a la protección de uno de los santos patronos de la familia: Santo Domingo de Guzmán. El agradecimiento se debió a que fue el único hijo varón sobreviviente en la familia: sus otros hermanos varones habían fallecido de niños por diversas enfermedades. En retiradas oportunidades, Domingo Faustino ha recordado estos hechos y ha tenido presente a esos santos patronos.

En cuanto su niñez, fue sobre todo su madre, doña Paula Albarracín, de quien recibió el mayor influjo religioso. Si bien la educación en la doctrina católica era común en la época, ella practicaba una religión en un sentido más próximo a la realidad cotidiana. Para comprender esta dinámica, se deberá reparar en la figura de José M. De Castro, comúnmente referido como “el cura Castro”, que fue sacerdote de San Juan y que predicaba con la convicción de que la fe poseía de suyo un anclaje directo en la vida diaria. Según Sarmiento, el cura Castro era también médico, y eso le permitía comprender que los auxilios divinos también deben incluir los auxilios corporales (según él, inclusive más urgentes). Llegó a sospechar que el sacerdote habría leído a Rousseau y a otros filósofos del siglo XVIII.

Paula Albarracín practicaba una religiosidad estricta “pero no fanática”. Participaba del culto con asiduidad pero solía anteponer las prácticas de caridad y ayuda a quien más necesitaba. Era muy dada a la oración, el rezo del rosario especialmente, acompañada de un espíritu evangélico de donación a los más pobres. Como toda familia tradicional de la época, Paula poseía la ilusión de que su hijo eligiera la vida sacerdotal. Se preocupó esmeradamente para que él tuviera una adecuada formación religiosa. Lo llevaba a misa con ella, lo acercaba a la comunión y a la confesión con regularidad. Allí, además

de asistir a misa, Domingo Faustino colaboraba como monaguillo y ayudaba en tareas de la capilla. En su temprana infancia, niñez y juventud, la religión fue un elemento fuertemente presente. La vocación sacerdotal aparecía como posibilidad, aunque también estaba la carrera militar que, según Sarmiento, era promovida más por su padre.

Las familias de los Sarmiento y los Albarracín contaron con una larga lista de eclesiásticos entre sus filas. Por citar un ejemplo, de parte de los Quiroga Sarmiento se encuentra José Manuel Eufrasio de Quiroga Sarmiento, quien fue tío de Domingo Faustino, hermano de su padre, y fue doctor en teología y segundo obispo de Cuyo.

Por el lado de la familia Albarracín: contaba con dos tíos abuelos dominicos: Remigio y Justo, que era enano y disponía de un altar hecho a su medida; y también con Miguel Albarracín, doctor en teología, que escribió un manual de filosofía y fue investigado, juzgado y absuelto por la Inquisición de Lima por su tratado sobre el milenarismo.¹ Sarmiento sostiene que, según su tío Juan Pascual Albarracín, la obra de Miguel Albarracín, que fue tío de Juan Pascual, fue plagiada por Manuel Lacunza, aunque parece él mismo no creerlo demasiado.² Juan Pascual, que era hermano de la madre de Domingo Faustino, fue uno de los principales iniciadores de Sarmiento a la lectura y a la doctrina católica, especialmente en temáticas teológicas.

Entre los Oro, se contaban también importantes eclesiásticos: sin duda el más conocido fue Fray Justo Santa María de Oro, miembro del Congreso de Tucumán y Vicario Apostólico de Cuyo. Fue muy estimado por Sarmiento y mereció de su pluma varias loas, inclusive lo ubicó como principal ayudante en la creación de la escuela de señoritas Santa Rosa que fundó de joven por haber cedido el edificio que estaba destinado originalmente para la conformación de un seminario.

Sin embargo, quien más influyó en su formación religiosa fue el sacerdote José de Oro, quien se ocupó de Sarmiento como maestro y como amigo. Junto a él vivió casi dos años en San Luis, reconstruyendo una capilla y aprendiendo sobre religión y estudiando la Sagrada Escritura.

¹ “Milenarismo”: Doctrina teológica que basándose en textos del libro del Apocalipsis, sostenía que Cristo vendría a reinar sobre la Tierra durante mil años, antes del juicio final y el fin de los tiempos. Si bien esta teoría ha tenido su comienzo ya en los primeros siglos de la Iglesia, se ha extendido en el Medioevo, y se ha sostenido hasta la modernidad. Inclusive en América Latina ha sido muy difundida especialmente por la obra de Lacunza.

² Sobre este proceso de investigación de la Inquisición de Lima para con su familiar Fray Miguel Albarracín no se ha encontrado mayor referencia. En las listas consultadas de acusados, condenados y absueltos, no se ha hallado este proceso inquisitorial. Las referencias al conflicto toman como base a Sarmiento y no se puede concluir aquí que haya efectivamente sucedido.

Ya desde su temprana juventud, Sarmiento se dedicó a la labor periodística. Desde su pluma escribió una importante cantidad de artículos y dio su opinión sobre la Iglesia, la religión católica, el cristianismo y otras religiones. En Chile publicó textos sobre la relación del clero con la política, el exceso de clérigos, su mantenimiento económico por parte del Estado, el celibato, la intolerancia religiosa y la libertad de cultos. Abogó también por un mayor control sobre las órdenes religiosas y los bienes eclesiásticos.

Aparece ya entonces su férrea oposición a la Compañía de Jesús. Analizar este tema en particular nos demandaría demasiado espacio, simplemente cabe mencionar, a raíz de lo estudiado, que Sarmiento no fue tan “anti-católico” como sí “anti-jesuita”. La orden religiosa de Ignacio de Loyola representó para él, y en buena medida para la élite ilustrada tanto en Europa como de América Latina, una nueva, renovada y fuerte presencia de la Iglesia Católica en espacios de poder político, económico y educativo. Espacios donde la modernidad ilustrada buscaba desplazar al catolicismo.

Entre los años 1844 y 1845, encontrándose en Chile, Sarmiento tradujo y publicó dos catecismos: *Conciencia de un niño* y *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. Estas obras merecen nuestra atención, si bien no tanto por el peso en sí que podrían significar por el hecho de ser catequéticas, sino antes bien por la importancia y utilización que él mismo les dio en toda su vida. Sobre este punto volveremos para la conclusión del artículo.

Pero son sin duda los viajes que realizó por el mundo entre 1845 y 1847 donde sostenemos que vivió su más profunda conversión religiosa. De Alemania y Estados Unidos conoció directamente el protestantismo y se maravilló de una religión, de una iglesia, que se pueda hacer servil y útil al Estado. Una religión que se subordina a él manteniendo tan sólo su vigencia y significación en tanto herramienta para educar en la moral y las buenas costumbres. El cristianismo le resultaba útil para su ideal civilizador. Consciente, sin embargo, del fuerte enraizamiento que la Iglesia Católica tenía en Chile y Argentina, nunca fue un detractor de ella. Más bien buscó otros caminos o asociaciones donde poder canalizar aquél ideal.

2. Su paso por la Masonería

Resultan insuficientes algunos estudios que se hacen de Sarmiento y la Masonería, tanto por adversarios como por defensores, sea a ella o a ellos. Quienes atacan la Masonería suelen leer algunos textos o discursos de Sarmiento para encontrar serias diferencias entre ambos. Lo mismo, quienes desde la Masonería defienden a Domingo Faustino como uno de sus grandes

personajes, brindan a menudo una imagen alejada de la realidad y mal interpretan sus acciones.

Sarmiento siempre fue polifacético, lo mismo hizo desde fuera y desde dentro de la Masonería. Lejos estuvo de ser enemigo de la Masonería, porque llegó a ser Gran Maestro, pero lejos estuvo también de ser un fanático totalmente convencido de que la Masonería era la solución o siquiera un factor fundamental frente a los problemas, tanto políticos como sociales o económicos del país, por el contrario, se cuidó siempre de que ella no excediera los límites de la propia conciencia.

En la historia de nuestro país,³ y de América en general, se encuentra una fuerte presencia de la Masonería. Ya desde los tiempos coloniales como hasta bien entrado el siglo XX, las diferentes logias masónicas han contado con la presencia y participación de importantes figuras de la política local. La francmasonería, impulsada por los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, formaba agrupaciones secretas que permitían a políticos, economistas, y personalidades influyentes de la sociedad, pertenecer a espacios donde decidir y generar políticas, fuera del radio de los canales oficiales y, sobre todo, fuera del influjo y el control de la Iglesia Católica.

Se desprende de aquí, que pertenecer a estas sociedades secretas garantizaba a quienes se dedicaban a la carrera política, acercamientos, contactos y entramados que no podrían lograrse de otra forma. En las logias, las relaciones institucionales o partidarias desaparecían para reconocerse todos como “hermanos”. Esto permitía que se debatieran y se armaran estrategias fuera de los ámbitos institucionales democráticos. Sarmiento, si quería ser parte de la política argentina, tenía que ser miembro. Andrés Lappas, historiador de la Masonería en Argentina, da, en este sentido, una semblanza interesante sobre Sarmiento:

“Si bien fue legislador, gobernador de San Juan, diputado y senador nacional, ministro, embajador, general e incluso Presidente de la Nación Argentina, su más grande mérito reside en los esfuerzos que realizó a través del periódico, del libro y de los cargos públicos que desempeñó para difundir la enseñanza, afianzar el orden y propagar todo lo que significase cultura y progreso, desde el ferrocarril y el telégrafo, hasta el fomento de la inmigración, la fundación de escuelas, la creación de bibliotecas, etc.”⁴

³ Para una historia completa y centrada sobre la Masonería en Argentina recomendamos E. J. CORBIERE. *La Masonería. Política y sociedades secretas*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1998.

⁴ A. LAPPAS, *La masonería argentina a través de sus hombres*. Ed. Periblo, Buenos Aires, 1966, 356.

Es decir, no es mayor mérito la carrera política en sí, sino la importante tarea que realizó en favor de la propagación de la civilización y el progreso. Sarmiento mismo pareciera distanciarse un poco de esta idea, su logro máximo siempre fue la actuación política. Consideraba que haber sido Presidente de la Nación fue la mayor y más digna tarea que se le había encargado.

Ingresó en la Masonería el 31 de Julio de 1854, cuando fue admitido en la Logia Unión Fraternal de Valparaíso junto con otros dos argentinos exiliados y un chileno. Allí comenzó un camino dentro de la dinámica de las logias masónicas que lo llevaría a convertirse en 1882 en Gran Maestro (grado máximo de la Masonería).

El 29 de Septiembre de 1868, con ocasión de un homenaje que la Masonería le brindó por haber sido elegido Presidente de la Nación, Sarmiento dirigió un discurso en el que comenzó diciendo:

“Llamado por el voto de los pueblos a desempeñar la primera magistratura de una República que es por mayoría del culto católico, necesito tranquilizar a los timoratos que ven en nuestra institución una amenaza a las creencias religiosas. Si la masonería ha sido instituida para destruir el culto católico, desde ahora aclaro que no soy masón”.⁵

No es que él defendiera al catolicismo como religión ni única ni oficial. Por el contrario, recordaba y reconocía la enemistad que la Masonería tenía con la Iglesia, especialmente frente a las condenaciones de Pío IX y el *Syllabus*. Sin embargo, su argumento es que estaba por comenzar a ser el primer magistrado de la Argentina y, por tanto, no podía poseer favoritismos, ni religiosos ni políticos, que comprometieran su honestidad y los ideales y deberes que se desprenden del imperio de la ley. Quiso recordar allí que su deber no era con el catolicismo, ni con otras religiones, ni con la masonería. Su compromiso era con la Nación argentina, con las leyes y el derecho, únicos garantes de la igualdad política y social, y de la civilización. Redobló la apuesta, finalizando el discurso, y mostrando cómo su actitud era profundamente evangélica y, por tanto, masónica:

“El Samaritano si no era el protestante del judaísmo, convendrán nuestros detractores, porque nosotros no lo aceptamos nunca, que los masones son los Samaritanos del Evangelio de quien por

⁵ M. V. LAZCANO, *Las sociedades secretas políticas y masónicas en Buenos Aires. Tomo II*. Ed “El Ateneo”, Buenos Aires, 1927, 401.

su caridad era, según la palabra de Jesús, el prójimo de la humanidad. (...) La masonería en esto realizaba el espíritu y el fundamento del cristianismo: “ama al prójimo como a ti mismo”. Los masones profesan el amor del prójimo sin distinción de nacionalidad, de creencia y de gobierno y practican lo que profesan en toda ocasión y lugar”.⁶

Su compromiso no era destruir las religiones, ni elevar a la masonería. Simplemente se limitaba a recordar que el ideal que la masonería poseía es el mismo que se tenía como cristiano. Y que ahora, como futuro Presidente de la Nación, debía llevar esos ideales cristianos, no estrictamente religiosos, a la igualdad de todos los ciudadanos. Encarna el amor evangélico en la inmigración, la tolerancia religiosa, entre otros.

Augusto Belin Sarmiento, nieto de Domingo Faustino, interpretó este gesto de su abuelo como una valiente apología de la institución masónica, encarnando los verdaderos valores de la orden. Inclusive afirma que ese comportamiento, el de abandonar la Masonería para asumir la presidencia de la Nación, no había acontecido nunca⁷. Por otro lado, Cayetano Bruno sostiene que este discurso no agradó ni a los católicos ni a los masones. Hacia adentro de la organización secreta, la misiva sorprendió y fue considerada inútil, y a los católicos no les resultaba un pronunciamiento suficiente para que se fuera a terminar con las influencias de las sectas en la política.⁸

Tiempo después, en 1882, cuando fue elegido como Gran Maestro de la Masonería para el período 1882-1885, Domingo Faustino sostuvo que el ideal al que está llamado el masón es a la unidad de toda la Tierra, unidad que no hiciera distinción entre los seres humanos. Esa era la tarea las religiones pero, sin embargo, éstas habían generado la discordia “y llegaron hasta encender hogueras, creyéndose los sacerdotes de cada culto, poseedores de la verdad única, y los verdugos ejecutores de las altas obras, de un Dios de Misericordia”.⁹

Las ideas religiosas masónicas las sintetizó en tres elementos: la creencia en un dios presentado como “Grande Arquitecto del Universo”,¹⁰ la existencia

⁶ *Ibid.*, 404.

⁷ A. BELIN SARMIENTO, *Sarmiento anecdótico*. Imprenta Belin, Saint-Cloud, 1929, 176.

⁸ Cf. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina. Volumen Undécimo (1863-1880)*. Ed Don Bosco, Buenos Aires, 1976, 70.

⁹ M. V. LAZCANO, *Las sociedades secretas*, 406.

¹⁰ No parece adecuado detenerse demasiado en la historia de la Masonería. Pero sí se mencionará que surgió en la Edad Media y sus principales miembros eran arquitectos

del alma inmortal y la caridad para con todo el género humano. Este era el dogma que estaba por encima de todos los dogmas. Según Sarmiento, estos ideales eran compartidos por todas las religiones del mundo y era la Masonería quien lo vivía de forma más verdadera. Las virtudes masónicas estaban basadas en la libertad de pensamiento y la igualdad ante la ley, sea cual fuere el gobierno. La caridad para con los seres humanos era la tarea primordial.

En otro discurso, Sarmiento se detuvo en lo que él consideraba que era la “Caridad Masónica”. Y esto se debe destacar ya que las palabras antes mencionadas no se correspondieron con la realidad de vida de Domingo Faustino en su actuación política. En más de una oportunidad se mostró en contra de ayudar al desvalido, a los pobres o a los huérfanos, considerando que la asistencia social se traducía para el Estado en dinero perdido. Por eso, en este texto, fue precavido en sus palabras. Sostuvo que la caridad masónica bien entendida no es aquella que derrocha, sino que ayuda a crecer. No sirve alimentar hoy a quien igualmente tendrá hambre mañana, no sirve ayudar al niño necesitado si no se ayuda a la madre a salir de la situación de pobreza: “Socorred, en buena hora, al necesitado, pero no vayáis a crear una industria a la degradación, ni levantar monumentos a la ociosidad, ni hacer envidiable la suerte al menesteroso que paga casi siempre su propio pecado”.¹¹

Es menester ayudar a quien lo necesite, pero de nada sirve la ayuda si no orienta a salir de aquella situación. Es interesante cómo enfoca el conflicto estructural originante: el ocio y el pecado. De esos dos es que se mantiene la estructura del necesitado. Para futuras investigaciones se podría analizar concretamente los influjos ideológicos (y teológicos) que se encuentran allí presentes. La conclusión de Sarmiento resulta evidente:

“Educación! Educación! Educación! En lugar de querer enderezar el árbol podrido y endurecido, tomemos la planta tierra y encaminémosla al bien. Eduquemos al niño del pobre, del campesino ignorante, y habremos -inculcándoles buenos principios- sanado millares de enfermos antes que la enfermedad se pronuncie; demos al niño la conciencia de sus deberes en la vida y habremos socorrido millares de pobres, que no lo serán desde que tengan la previsión del porvenir que da un espíritu cultivado”.¹²

responsables de las grandes construcciones medievales (como las catedrales, por ejemplo). La idea de Dios como “Grande Arquitecto” proviene de allí.

¹¹ M. V. LAZCANO, *Las sociedades secretas*, 413,

¹² *Ibid.*

La educación sería la clave para el futuro. No servía reparar el daño en el presente si no se pensaba en las consecuencias venideras. En este sentido, es interesante el lugar que le da a la conciencia del niño en tanto sus deberes para la vida. En estos análisis de los discursos que pronunció dentro de la Masonería se pudo observar la estrecha vinculación que existe en los ideales que pregonaba la organización para con los ideales que él deseaba para el bienestar de la Nación. No es un fanático de la institucionalidad que la masonería demanda, por el contrario, es un convencido que son las instituciones democráticas y la ley las que permiten vivir verdaderamente los ideales de la civilización moderna de igualdad, justicia y fraternidad, no teniendo por qué ligarse necesariamente a aquella organización. Como síntesis de la relación, la reflexión que hace Pilar Gonzalez al respecto se presenta útil:

“Cuando se observa con detenimiento la vida masónica de Sarmiento, se descubre a un masón convencido que no deja de trabajar en la logia y fuera de ella, para intervenir en dos campos de particular interés masónico: la educación y la asistencia pública. Sarmiento es sin duda uno de los políticos que extrae más beneficios de esa estructura organizativa en los primeros años de su vida. (...) la masonería le sirve más bien para confirmar una notoriedad pública adquirida en el mundo profano. Su combate por la educación, por otra parte, no data de su iniciación en la masonería. De todas maneras, la orden le da el apoyo y el reconocimiento del mundo masónicos, algunos de cuyos miembros forman parte de las poderosas elites porteñas. La masonería representa para él una carta de triunfo complementaria, que le sirve para consolidar un poder procedente de la nueva idea de la representación que empieza a difundirse”.¹³

3. Los catecismos de Sarmiento: entre el cristianismo y el laicismo

Cuenta Augusto Belin Sarmiento una anécdota que vivió junto a su abuelo durante la presidencia de Avellaneda. Situación que puede resultar ejemplificadora para comprender la postura laicista del sanjuanino:

“Íbamos por la acera de la calle San Martín, y viendo venir al Arzobispo Aneiros, le cedió Sarmiento la derecha que llevaba; el prelado bajó a la calle y tomándolo del brazo el expresidente, lo violentó suavemente hasta colocarlo en vereda, diciéndole:

¹³ P. GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las socialidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Ed Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 360.

- No olvide, S. S. Ilma. que es un príncipe de la Iglesia, y yo un simple particular.
- Para mí su S. E. es siempre el Presidente de la República...
- Eso no. Le prevengo que siendo Presidente ni al Papa..."¹⁴

Corresponde hacer una aclaración terminológica sobre qué se entiende por "laicismo": "laicismo", "laicidad", "laico" devienen de la misma palabra pero poseen significados diversos, más aún si se analizan en contextos más amplios, como por ejemplo "Estado laico". En la Iglesia Católica, según define el Derecho Canónico, "laico" es considerado un fiel que no es clérigo¹⁵, es decir, todos los miembros de la Iglesia que no sean ministros ordenados. En primera instancia, entonces, laico no es ni opuesto a la religión católica ni implica estar separado de ella, por el contrario, laico es todo fiel que no oficie como ministro-sacerdote.

"Laicismo", que deriva de la palabra laico, si posee una connotación de separación del Estado para con la religión. Por laicismo se entiende un movimiento histórico, una actitud, para lograr una convivencia ciudadana que se rija por la soberanía del pueblo, basada en las libertades individuales y de conciencia, e independiente de poderes o influencias religiosas. El laicismo no incluye de suyo una supresión de la religión, sino su corrimiento de la esfera política en la determinación de elementos que diriman la convivencia social. Ser laicista no implica ser ni ateo ni anti religioso, sino tender a la separación de los elementos confesionales de cuño religioso del poder del Estado.

La claridad de estos acercamientos puede realizarse hoy en el siglo XXI. Pero en el siglo XIX, contexto en el que pensó Sarmiento, el laicismo era entendido en un tono más combativo, donde se abogaba por la exclusión de la religión de decisiones políticas y civiles, quitándole derechos y obligaciones que otrora le correspondían. Los ideales de los liberales del XIX traían intrínsecamente la tarea de la laicización, en tanto separación y corrimiento del catolicismo de la esfera civil.¹⁶

Pero para lograrlo, a menudo se daban verdaderos enfrentamientos, como por ejemplo los conflictos en torno a la reforma eclesiástica de Rivadavia, o la disputa por los matrimonios mixtos en Sarmiento, o, más claro todavía, las discusiones por la ley de educación obligatoria, laica y gratuita. En este sentido, entran no sólo la escuela, que es quizás sí el debate más importante,

¹⁴ A. BELIN SARMIENTO, *Sarmiento anecdótico*, 255.

¹⁵ Cf. Código de Derecho Canónico n° 207.

¹⁶ Cf. F. M. GOYOGANA. *Sarmiento y el laicismo. Religión y política*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 2011, 38.

sino también los registros civiles de los nacimientos, de los matrimonios y de las defunciones, y también el entierro en los cementerios. Todo esto pertenecía antes a la potestad de Iglesia Católica.

Por su parte, Sarmiento tuvo actitudes laicistas. Comprendidas no hacia la supresión del catolicismo, sino hacia el desplazamiento de la Iglesia de la esfera civil y cuestiones que conciernen a la esfera política donde debía primar la libertad de conciencia y no la injerencia, no tanto religiosa, sino clerical.

Se jactó varias veces en vida de haber sido él, sino el mayor, al menos uno de los principales difusores del catolicismo, por medio de sus traducciones de obras catequéticas como *Conciencia de un niño* y *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. No coincidimos aquí en comprender esta actitud como algo meramente cristiano, como si se pudiese tratar de cualquier confesión¹⁷, sea católica o protestante. Una lectura atenta de estos catecismos demuestra que se trata de textos profundamente católicos e institucionalistas en tanto Iglesia-religión católica. Es cierto también que Sarmiento no era un católico convencido, sino un laicista que abogó por lograr el corrimiento de la esfera política y civil de la jerarquía eclesiástica. Pero, no obstante, le pareció siempre central destacar los valores cristianos que se desprenden del Evangelio independientemente de la religión en la que se profesen.

Si bien es verdad que siendo ya Gobernador de San Juan, y luego Presidente de la Nación, perteneciendo a altos grados de la Masonería, y en los debates legislativos en los que participó ya en la vejez, demostraba ser un laicista convencido, se debe decir que antes del viaje por el orbe a mediados del siglo XIX, era todavía un laicista moderado. No era enemigo de la religión, pero sí adversario de ideas en las que la vida social, la política y, sobre todo, los ideales civilizadores liberales se veían comprometidos por contrarrestarlas ideas que pertenecen al ámbito religioso. Se buscaba una progresiva separación de la Iglesia y el Estado, no abogando por una separación definitiva, sino, propiamente, por un desplazamiento progresivo de elementos que se consideraban antropológicos, o civiles, antes que religiosos.

4. Conclusiones

La religión en Sarmiento es un tema amplio que no ha sido suficientemente asumido en la historiografía. No porque no haya material, sino porque es considerado, a menudo, de forma parcial o intencionada.

¹⁷ Goyogana parece entenderlo así, sosteniendo que esos catecismos son para cualquier confesión cristiana, cf. *Ibid.*, 552.

Parece apropiado afirmar que Sarmiento, en este tema y tantos otros de su pensamiento, fue un ser polifacético. Él fue, antes que otra cosa, un periodista y, como tal, más pragmático que sistemático. Lo múltiple, lo polifacético, demanda desde el inicio la seguridad de no poder abarcarlo por completo. Pero sí se pueden pensar desde aquí varios temas plausibles para seguir profundizando.

Sarmiento consideraba la religión como un elemento socializante que configuraba el pensamiento moral de los individuos y, desde allí, a la vida civilizada. Se deberá tener presente que, en su pensamiento, la religión en la barbarie representaba un elemento de dominio irracional, esotérico y utilizado para justificar la violencia; en cambio, la religión en la civilización era nota de racionalidad, de guía espiritual pero, sobre todo, comprendida fuera de la esfera política, moralizante sí, pero sólo para la formación de la conciencia del niño y no la del adulto.

Lo civil, respecto de lo religioso, debía poseer una total autonomía, ya se tratara del cristianismo, de la masonería o de cualquier otro formato confesional, como la Inquisición o la Compañía de Jesús. Pero, incluso, se debería agregar a la masonería en esta dinámica, ya que, por ejemplo, en su discurso de renuncia por asumir pronto como Presidente de la Nación, sostuvo el mismo principio para con esa institución.

Para finalizar este artículo, nos parece adecuado dar voz al mismo Sarmiento desde otra anécdota que relata su nieto Augusto Belín, haciendo alusión o, más bien, comparando la utilidad que según él tenían las escuelas respecto de las Iglesias:

“El Santo varón que fue testigo el obispo Wenceslao Achaval, dotado de indulgencias infinitas para todo linaje de herejes, al punto de trasladarse a Buenos Aires a celebrar el matrimonio de Wilde, llegó un día a preguntar candorosamente a Sarmiento cómo se hallaba con Dios...

[Respondió Sarmiento]: Bien no más. Como estoy ni con el oficialismo ni con la oposición, ha de ser fácil entendernos, llegado el caso. Cuando preguntaban a Jesús si Salomón se habría salvado, como la cosa habría sido juzgada en audiencia secreta, por tener cosas muy feas respondió: “me ha edificado un templo” ... Mire S. S. Ilma. todos los templos que he edificado en América y diga si cultivar la inteligencia no es acercar la criatura al Creador”.¹⁸

¹⁸ A. BELIN SARMIENTO, *Sarmiento anecdótico*, 307.