

La Ordenación de los Diáconos en el N. T. y comparación de la Jerarquía eclesiástica con la angélica

Como se ve por el título, el trabajo tiene dos partes, partes que son sensiblemente iguales en su desarrollo, aunque otra cosa aparezca del esquema. En la primera, que es la que propiamente responde al encargo recibido, digo del diaconado como potestad y como sacramento, comparando la potestad diaconal con la sacerdotal para mejor declarar su naturaleza, y el rito de la ordenación de los primeros diáconos con el de otros sacramentos para mejor apreciar la razón sacramental de aquél. En la segunda se compara la institución del diaconado, y en general de la jerarquía eclesiástica, con la jerarquía angélica de una manera un tanto original. Esta comparación, so pena de ser vana o estéril, tiene que tener por base sólida un conocimiento verdadero de una y otra jerarquía, y en ello he trabajado con amor, echando por nuevos derroteros, con resultados al parecer satisfactorios. Teníamos para ello una mina riquísima en la Biblia y en la tradición antigua, que la Teología escolástica no acertó a explotar, embarazada en este punto con las especulaciones, más bien artificiosas, del Seudo-Areopagita, por la falsa persuasión de que su autor era Dionisio Areopagita convertido por San Pablo (Act. 17, 34).

Sin perderse en pormenores, que podrán ser estudiados oportunamente, el trabajo aspira a presentar un sistema doctrinal de conjunto, conexo y bien fundado, y tal que pudiera interesar a la misma Teología, la cual haría bien en tomarlo en cuenta para hacerse así en

éste, como se ha hecho en otros puntos, cada vez más bíblica y positiva, en la persuasión de que con eso no perdería nada; antes ganaría mucho en relieve, precisión y colorido, pues la Biblia será siempre el alma de la Teología, al revés de lo que se advierte en ciertos exégetas, que quieren hacer de la Teología el alma de la Biblia.

Bien está la especulación, pero no hay especulación más segura y fecunda que la que gira en torno de las palabras inspiradas, de las cuales se debe decir, y con mayoría de razón, lo que el Eclesiastés afirma de las palabras de los sabios: *Verba sapientium sicut stimuli et quasi clavi in altum defixi* (Ectes. 12, 11). Prefiero volar atado de un hilo que me contenga dentro del espacio real a vagar a mis anchas y sin trabas por el espacio imaginario.

I.—EL DIACONADO EN SÍ COMO POTESTAD Y COMO SACRAMENTO

1.—La potestad diaconal y sus funciones.

La palabra griega *διακονέω*, usada ya por los trágicos, en Herodoto, Platón y siguientes, equivale a la latina *ministro*, *administrador*, *paro*, *praeparo*, que es cuanto en castellano «servir» en sentido de preparar, repartir, distribuir alguna cosa a alguno o en nombre de alguno, particularmente en la mesa (*Anacr.* 4, 50; *Athen.* 6, 46). El vocablo abstracto *διακονία*, en su acepción clásica, viene usado ya por Platón y Tucídides para indicar cualquier manera de servicio o ministerio, particularmente el de la mesa (*Xenoph. Oec.* 7, 41), y luego el conjunto de vasos en que se sirven los manjares (*Athen.*, página 208 a), lo mismo que nosotros llamamos servicio de mesa, y en este sentido se usa una vez en I Mac. 11, 58. Por semejante manera, el nombre concreto *διάκονος* o *διάκων*, como nombre de oficio más que de condición, no significa precisamente el siervo o esclavo, sino el sirviente, encargado o ministro; algo así como encargado o mozo de servicio, con referencia particular a la mesa y los festines, principalmente de los reyes y de los dioses.

Tenemos de lo primero un ejemplo flamante en el libro de Ester, donde sale hasta cuatro veces la palabra *διάκονος* o *διακονία*, para significar el ministerio de los eunucos, que estaban al inmediato servicio del rey Assuero, y que eran por cierto en número de siete, señalados allí por sus propios nombres (*Est.* 1, 10; 2, 2; 6, 3-5).

De lo segundo, en el CIG, n. 1800 tenemos una inscripción en que se hace mención del Colegio de los diáconos (*διακόνων*) de Serapis. Isis, Anubis, a los cuales presidía un sacerdote (*ιερέυς*) (*Thieme. Inschr. von Magnesia, pág. 17 s.*). Y en este servicio sagrado parece entrar por mucho el servicio a la mesa del dios respectivo. Así parece poderse colegir de estas dos invitaciones a la mesa del señor Serapis (siglos II y III), sacadas de los *Papiros de Oxirynkho*, publicados por Grenfell y Hunt (1898-1903).

a) «Antonio, hijo de Ptolomeo, te convida a comer con él a la mesa del señor Serapis, en la casa de Claudio, hijo de Serapión, el 16 del corriente a la hora de nona» (N. 253).

b) «Khairémón te convida a comer a la mesa del señor Serapis, en el propio Serapeo, mañana 15 del corriente, a la hora nona» (N. 110).

Nada más puesto en razón que el suponer que en estos convites sagrados a la mesa de Serapis, análogos a los que S. Pablo prohíbe a los fieles de Corinto (I Cor. cc. 8-10), sirvieran los mencionados diáconos del Colegio de Serapis, y aun esa sería tal vez la razón principal de su institución pagana.

Por el uso que de las dichas palabras se hace en el N. T., se desprende claramente que el oficio de diácono puede tomarse genéricamente y específicamente. Genéricamente se significa por él cualquier servicio o ministerio desempeñado a favor de tercero, bien por propia iniciativa o bien en nombre de otro, tal como ayudar al prójimo en cualquier necesidad, particularmente en servicios humildes (Mat. 20, 27 s.; 23, 11; Mc. 9, 35; 10, 43-45; Lc. 22, 26; II Tim. 4, 11), prepararle o suministrarle lo que necesita (Mat. 4, 11; 25, 44; 27, 55; Mc. 1, 13; Lc. 8, 3; Hebr. 6, 10; I Pet. 1, 12),) y de aquí el servicio particular de procurar o servir la limosna (Act. 6, 1; 11, 29; 12, 25; I Cor. 15, 15; II Cor. 8, 4-19 ss.; 9, 1-13; Rom. 15, 25-31; Apc. 2, 19), y el más particular todavía y más específico de servir a las mesas (Act. 6, 2; cf. Mat. 8, 15; Mc. 1, 31; Lc. 4, 39; 10, 40; 17, 8, al.). En nombre de otro se ejerce el ministerio (*διακονία*) de los ángeles (Hebr. 1, 34), el de los Apóstoles (Act. 1, 17-25; 21, 19; Rom. 11, 13; II Cor. 4, 1; 6, 3; 11, 23, al.; I Tim. 1,12), especialmente por la palabra (Act. 6, 4; 20, 24), y asimismo el de los obispos (II Tim. 4, 5), y tal vez el de los presbíteros (Col. 4, 17 seg. *Es-tiūs*), y ciertamente el de los diáconos propiamente dichos (I Tim. 3, 10-13), el que radica en algún carisma (I Pet. 4, 10 s.; Rom. 12, 7;

cf. I Cor. 12, 28), o misión divina en general (I. Cor. 12, 5; II Cor. 3, 3; Eph. 4, 12), y finalmente cualquier servicio indeterminado (Rom. 12,17; II Tim. 1, 18).

Y aquí es bien de notar, por su importancia característica, el ministerio (*διακονία*) del Espíritu, de la justicia o de la reconciliación, encomendado a los Apóstoles de Cristo (II Cor. 3, 8 s.; 5, 19), en oposición al ministerio de la muerte, de la condenación, de la letra que mata, que era el ministerio de Moisés (II Cor. 3, 6-7-9).

Como se ve por lo hasta aquí apuntado, aunque la palabra diácono y sus derivadas admiten las más variadas significaciones, ya genéricas, ya específicas, todavía entre las específicas resalta la de servir a la mesa en los convites, y con este carácter se presenta también la primera institución del diaconado en la Iglesia. Véanse las palabras de la institución, de todos bien conocidas:

In diebus autem illis, crescente numero discipulorum, factum est murmur Graecorum adversus Hebraeos, eo quod despicerentur in ministerio (διακονία) quotidiano viduae eorum. Convocantes autem duodecim multitudinem discipulorum dixerunt: Non est aequum nos relinquere verbum Dei et ministrare (διακονεῖν) mensis. Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem, plenos Spiritu Sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus, nos vero orationi et ministerio (διακονία) verbi instantes erimus. Et placuit sermo eorum omni multitudini. Et elegerunt Stephanum, virum plenum fide et Spiritu Sancto, et Philippum et Prochorum, et Nicanorem, et Timonem, et Parmenam, et Nicolaum advenam (προσέλιτον) Antiochenum. Hos statuerunt ante conspectum Apostolorum, et orantes imposuerunt eis manus (Act. 6, 1-6).

Es indudable que con esa ceremonia de imponerles las manos y orar sobre los elegidos se les da una potestad que podemos llamar diaconal. Mas ¿en qué consiste propiamente esa potestad según su institución? Habremos de ir la rastreando por partes, hasta llegar a una síntesis completa.

Desde luego se advierte que con llamarse *διακονία* (ministerio) tanto el oficio del obispo como el del presbítero, denominación que les viene de la significación genérica de *διακονεῖν*, la potestad diaconal en su significado propio y específico es distinta e inferior a la del obispo y del presbítero.

Y primeramente la potestad del diácono es inferior a la del obispo. Así, el diácono Felipe, uno de los siete, pudo predicar y bautizar

en Samaría, mas no pudo confirmar a los bautizados. Y por eso fueron enviados allá para ese ministerio los Apóstoles S. Pedro y San Juan, quienes orando por los bautizados e imponiéndoles al mismo tiempo las manos, les daban el Espíritu Santo; esto es, los confirmaban, como unánimemente se interpreta (Act. 8, 5-17; cf. 19, 6). Si el diácono no puede confirmar, con mayoría de razón no podrá ejercer otras funciones episcopales más altas, cual es la de ordenar.

Pero la potestad del diácono es además inferior a la del presbítero. Vaya entre otras razones la siguiente. Entre consagrar el cuerpo del Señor, absolver en nombre del Señor en el tribunal de la penitencia y aliviar a los enfermos espiritual y aun corporalmente con la santa unción, ésta parece la menor de las potestades específicamente sacerdotales. Ahora bien: para ungir a los enfermos, según el conocido texto de Santiago (Jac. 5, 14 s.), es preciso llamar a los presbíteros de la Iglesia, señal de que a los diáconos no se les reconocía tal potestad, y con mayoría de razón las otras dos, que le son superiores a ojos vistas.

Dentro de su esfera, la potestad diaconal, si no es triforme, tiene al menos tres manifestaciones o aplicaciones diferentes: la económica, la evangélica y la litúrgica.

Según la primera institución, la potestad del diácono se refiere al servicio de las mesas; esto es, a cuanto se comprende en el sustento corporal de la comunidad religiosa, cuya primera necesidad natural es la del alimento. El fin primordial de la institución diaconal no sería precisamente benéfico, sino económico, que es más general, y en esa generalidad del fin económico viene cómodamente incluido el fin benéfico. Trátase, en efecto, no de atender exclusivamente a las viudas pobres, sino generalmente al servicio cotidiano, como se dice en el primer versículo, el referente al *panem nostrum quotidianum* que ahora decimos, y en ello vienen comprendidos todos los fieles, en aquel primer estadio de la vida cristiana, en que se tenía, como sabemos, vida rigurosamente común (Act. 2, 47 ss.), porque vendidos sus campos y sus cosas, ponían el precio a los pies de los Apóstoles, y de ello se repartía a cada uno cuanto necesitaba (Act. 4, 34 ss.).

Corriendo en un principio la distribución por cuenta de solos los Apóstoles, bien pronto, aumentado el número de los fieles, hubo de haber deficiencias involuntarias en un servicio tan necesario como engorroso, y si a esto se añaden posibles embustes económicos, como

el de Ananías y Safira, que pretendían comer a dos carrillos, de lo común y de lo propio (Act. 5, 1-11), compréndese fácilmente que cundiera el descontento en parte de la comunidad, que se creyó menos atendida, y esta fué la ocasión de que desentendiéndose los Apóstoles de la administración de las temporalidades, pusieran este negocio, para la Iglesia de Jerusalén al menos, en manos de siete varones escogidos, presentados por la comunidad y confirmados por los Apóstoles. El diácono venía a ser así en la Iglesia lo que el ecónomo o ministro de lo temporal en las comunidades religiosas de nuestros días.

El oficio económico del diácono no nació, pues, con el tiempo del oficio benéfico, como pretende Bert.: KURTSCHIED O. F. M. (*Historia juris canonici*, vol. I; Roma, 1941: pág. 54), sino que éste viene comprendido desde el principio en aquél, como la parte en el todo. Lo contrario nos parece chocar con las palabras de la institución y crear sin necesidad una dificultad seria al ejercicio histórico de la potestad diaconal.

Sin embargo, la potestad del diácono no se limitaba a lo económico. Apenas constituídos los siete primeros en su oficio véseles dedicados además al ministerio de la predicación, que los Apóstoles parecían haberse reservado para sí (Act. 6, 4), y ejercer ese ministerio, no como quiera, sino en grande escala, como lo ejerció S. Esteban en Jerusalén y S. Felipe en Samaría y en otras partes (Act. cc. 7 y 8), y parece haberlo ejercido Nicolás, el último de los siete, el cual según algunos habría sido el Judas del nuevo Colegio, pues a decir de San Ireneo, Tertuliano, S. Jerónimo y otros, fundó la secta dicha de los Nicolaítas (cf. Apc. 2, 6-15), los cuales se permitían el uso de las viandas ofrecidas a los ídolos y la fornicación sagrada, que con tanta energía reprobó el primer concilio Apostólico (Act. 15, 29). Otros escritores, sin embargo, como S. Clemente Alejandrino, el historiador Eusebio y Teodoreto, suponen que aquellos perversos preferían cohonestar sus extravíos con esta sentencia del buen diácono: *παρὰ γὰρ ἄσθαι τῇ σαρκὶ δεῖ*, «abuti carne oportet», sentencia que él entendía en el sentido de austeridad ascética y ellos tomaron en el de licencia desenfrenada.

Como quiera que sea, el diácono Nicolás resulta siempre un sembrador de la palabra, a semejanza de Esteban y Felipe, y sembradores por el estilo fueron sin duda los demás diáconos. Si San Lucas nos refiere solamente de la predicación de los dos primeros, es bien

de notar que lo mismo hace con los Apóstoles, limitándose a decir en particular de solos los dos mayores, San Pedro y San Pablo. Entra aquí por mucho el refinado gusto griego, que rehuye la repetición de las mismas cosas, por no causar hastío en los oyentes, y esta norma del buen decir la sigue también San Lucas en su Evangelio, y por eso omite la adoración de los magos por la de los pastores, la segunda ida del Señor a su patria (Mat. 13, 54-58; Mc. 6, 1-6), la segunda multiplicación de los panes con todos los hechos inmediatamente antecedentes y subsiguientes (Mat. 14, 22-16, 12; Mc. 6, 45-8, 26), la segunda unción de los pies del Señor en casa de Simón el leproso (Mat. 26, 6-13; Mc. 14, 3-9; Jn. 12, 1-8) y así varios otros milagros y parábolas, hechos y dichos del Señor.

Si San Lucas, narrando la predicación de Esteban y Felipe, omite, sin embargo, la de los demás diáconos es, con toda probabilidad, por no decir certeza, en fuerza de su conocida norma literaria, y en consecuencia, podemos conceder a todos generalmente el título de evangelista, que él atribuye a San Felipe, cuando al referir el hospedaje de Pablo en su casa, a la vuelta del tercer viaje apostólico, dice: *Alia autem die profecti venimus Caesaraeam, et intrantes domum Philippi evangelistae, qui erat unus de septem, mansimus apud eum. Huic autem erant quatuor filiae virgines prophetantes* (Act. 21, 8 s.). Según Polícrates de Efeso, que confunde con el diácono Felipe al apóstol homónimo, éste murió en Jerápolis de Frigia con dos de sus hijas: otra vivió y reposó en Efeso (*Eus. hist. V, 27*).

Hemos hecho mención del título de evangelista aplicado a los diáconos. ¿Serían ellos acaso los que San Pablo apellida evangelistas en el conocido texto a los Efesios 4, 11? La respuesta afirmativa no es segura. En el texto paralelo de I Cor. 12, 28, los omite, y en II Tim. 4, 5, da ese mismo título a Timoteo. Parece, pues, una denominación general, aplicable por igual a los varios grados de la jerarquía: cuantos de algún modo anunciaban la buena nueva, de palabra o por escrito, podían llamarse evangelistas. Y que éste fuera oficio ordinario y privativo del obispo y los presbíteros y sólo extraordinario del diácono, por la Escritura no se prueba, antes todo en ella nos induce a pensar que era asunto ordinario y común de los tres grados, salva, como es natural, la mayor dependencia en los grados inferiores.

Y esto baste sobre la actuación evangélica de los diáconos, la

cual, después de todo, no es más que una modalidad de la función litúrgica, que vamos a exponer ahora más despacio.

2.—*La función litúrgica en especial y sus derivaciones.*

De λήϊτον, lugar o cosa popular y pública, como la *curia*, el *prytaneum*, etc., y ἔργον, la obra o servicio en general, se derivan los vocablos λειτουργός, λειτουργία, λειτουργεῖν, de un significado muy parecido al de διάκονος, διακονία, διακονεῖν. La diferencia principal está en que, mientras el oficio del diácono era el de prestar servicio a cualquiera por institución o sin ella, el del liturgo, por el contrario, supuesta o no la misma institución, era el servicio prestado por el particular en orden al bien común (*Arist.*), o bien a la cosa o persona pública (*Plat.*). El liturgo que presta el servicio puede, pues, ser una persona privada, siempre que sirva al bien común, verbi gracia, un artesano que sirve al ejército (*Plut.*), y eso aun a sus propias expensas (*Dem.*, *Lys.*), al contrario de lo que sucede con el diácono, cuyo oficio más característico es repartir lo común entre los particulares.

Por ese respecto que el liturgo, no menos que el diácono, aunque en orden inverso, tiene con el bien común, también la persona privada del liturgo fué adquiriendo poco a poco el carácter de persona pública, y lo adquirió de hecho al sobrevenir por necesidad la institución, y eso tanto en lo civil como en lo religioso. Así entre los clásicos griegos se llamaba liturgo al lictor (*Plut.*) y a otros públicos funcionarios, y luego, en el A. T., al ministro de un príncipe (*III Reg. 10, 5*), al profeta (*Jos. 1, 1*, etc.), al sacerdote (*Is. 61, 6*; *Neh. 7, 24*), al levita (*Neh. 10, 39-40*). Y del A. T. el vocablo, con su doble significación civil y religiosa, pasó al Nuevo, y así los magistrados civiles (*Rom. 13, 6*) y las mismas centellas del rayo (*Hebr. 1, 7*; cf. *Ps. 104, 4*) son los liturgos de Dios, y Cristo es el liturgo del santuario celeste (*Hebr. 8, 2*; cf. *Eccli. 24, 14*), y Pablo es el liturgo de Cristo (*Rom. 15, 16*), y Epafrodito es el liturgo de Pablo en su necesidad (*Phil. 2, 25*). Y a este tenor, las palabras λειτουργία y λειτουργεῖν se usan frecuentemente en el A. T., y algunas veces también en el Nuevo, para significar el culto o servicio divino, con esta particularidad, empero, digna de notarse, que así como διακονία tras significar el servicio convival, vino a significar los vasos de mesa,

así λειτουργία al significado de culto divino agregó el de vasos sagrados (Hebr. 9, 21).

¿Desde cuándo tomó el diácono el oficio de liturgo? Creemos que desde su institución, y en fuerza de la institución misma, ni más ni menos que el oficio económico.

Y primeramente, que lo tuvo desde su institución, aun limitándonos a las pruebas positivas, no cabe ponerlo prudentemente en duda ante el hecho tan significativo de que ya los primeros diáconos se dedicaron a la predicación evangélica, que es una manera del oficio litúrgico, y San Pablo, en su carta a los Filipenses (Phil. 1, 1) y en la primera a Timoteo (I Tim. 3, 8 ss.), enumera a los diáconos entre los ministros de la Iglesia. Y por no alegar la Didakhé, de cuya fecha se disputa, ahí está la I epístola de San Clemente Romano a los Corintios, en la cual desde el capítulo 40 al 44 se hace un paralelo entre los obispos (entiéndase presbíteros) y los diáconos de la Nueva Ley y los sacerdotes y levitas de la Antigua, cuya función principal es la de ofrecer los sagrados dones (προσφέρειν τὰ δῶρα). Ni que decir tiene que en el tiempo sucesivo se pone cada vez más de relieve ese carácter litúrgico del diácono con la enseñanza catequística, la administración del santo bautismo, el servicio del altar y la distribución de la sagrada Eucaristía, no sólo a los presentes, sino también a los ausentes. El hecho es perfectamente conocido por la historia eclesiástica, y así juzgo innecesario insistir en ello.

No menos atestiguado por la Historia resulta un segundo hecho, y es que la introducción de la función litúrgica, si cabe hablar de introducción donde todo parece existir desde el principio, no fué por de pronto con menoscabo de la función económica. Como Esteban y Felipe al servicio de las mesas agregaron desde luego el de la predicación evangélica, así los diáconos posteriores no dejaron la mesa por la misa, sino que supieron simultanear entrambos ministerios; ejemplo típico, San Lorenzo mártir, el servidor de su prelado y de los pobres. Finalmente, con el correr del tiempo se ha llegado al estadio actual, en que el diácono no tiene otras funciones en la Iglesia que las estrictamente litúrgicas o rituales, y aun esas con el carácter transitorio de todos conocido, sino en cuanto a la potestad, al menos cuanto al ejercicio, mirándosele al diaconado como al último peldaño que conduce al sacerdocio.

¿Qué decir, pues, a todo esto? ¿Puede acaso la Iglesia mudar a su arbitrio la naturaleza del oficio diaconal o siquiera ampliar o res-

tringir sus atribuciones? ¿Qué se hizo entonces de la por todos admitida o supuesta institución divina del diaconado? Y tratándose de un verdadero sacramento, como luego probaremos, ¿puede por ventura la Iglesia variar sustancialmente la significación y causalidad del rito sacro para otorgar por él ahora una potestad, ahora otra, con la gracia aneja a una u otra potestad?

Dentro de la ortodoxia doctrinal sacramentaria parece que no se puede dar más que una respuesta, y esa es que la potestad diaconal fué siempre *formalmente* la misma en virtud de su institución, si bien es *materialmente* varia por los varios objetos a que se la puede aplicar y de hecho se la ha aplicado, según la varia disciplina de la Iglesia.

La formalidad propia de la potestad diaconal, como se desprende de la exposición razonada de su primera institución, es el ser subsidiaria de la potestad apostólica, y más generalmente de la sacerdotal. No se instituye a los diáconos para que ejerzan funciones especiales no contenidas en la potestad sacerdotal, sino, al contrario, para aligerar al sacerdote en el ejercicio de su propio ministerio. La potestad diaconal no es, pues, *complementaria*, sino *suplementaria* de la sacerdotal, de la cual procede por vía de desintegramiento calculado. Podía el sacerdote lo que puede el diácono, mas en el ejercicio de su potestad no alcanzaba tal vez el sacerdote hasta donde pudiera y conviniera, y previniendo o remediando este inconveniente se descargó en el diácono parte de la potestad del sacerdote, la menos sustancial y característica, y eso por divina institución, que previno sobre el caso a los Apóstoles, como es de suponer.

Para mejor entender esta teoría tracemos mentalmente una línea en el campo de las potestades sacerdotales y distingamos con ella las que son sólo accesorias de las que son fundamentales y más características. Arriba, lo que es sustancial, es decir, la potestad de confirmar y ordenar, la de consagrar, absolver los pecados y ungir a los enfermos, potestades todas esencialmente divinas, como causadoras de algo sustancialmente sagrado, que sólo Dios pudiera realizar. Abajo, lo que es accesorio, como requerido para el digno desempeño de tan divinas potestades, y que es todo un cortejo de poderes secundarios, en sí perfectamente naturales y humanos, que si todavía llevan el nombre de sagrados lo es sólo por reducción y extrínsecamente, ya por el principio de donde proceden, que es la fuente de la divina

institución, ya por el fin a que se ordenan, que es el cuidado o servicio prestado a personas o cosas sagradas.

Pues bien: todo este cortejo de poderes secundarios—llamémoslos así—de que viene rodeada y esmaltada la potestad sacerdotal en la propia persona del sacerdote, pasa sin lo principal a otra persona en virtud de la nueva institución, y tenemos la figura del diácono, que sería así un sacerdote desdoblado, el cual en ese desdoblamiento se quedó con lo accesorio de la potestad sacerdotal, lo cual es algo en sí natural y humano en el sentido expuesto. Según esto, todo sacerdote es diácono, y lo sería sin especial ordenación, porque a lo principal sigue naturalmente lo accesorio; mas no todo diácono es sacerdote, pues con tener la plenitud de los poderes accesorios en virtud de la institución particular del diaconado carece de lo principal, que es la potestad sacerdotal en un sentido estricto.

Con esto tenemos al diácono constituido en la plenitud de sus poderes. Mas esta plenitud de poderes no lleva necesariamente consigo la plenitud en el ejercicio de sus funciones, cuales son la de predicar, bautizar *ex officio*, servir en la misa o en las mesas, etcétera, etc., pues todas estas funciones, por lo que tienen de rituales, caen de lleno dentro de la disciplina de la Iglesia. Sin menoscabo, pues, de los poderes diaconales, que son siempre los mismos, cabe una grande fluctuación histórica en el ejercicio de sus funciones, las cuales, sean pocas o muchas, y por más disparatadas que parezcan, no sólo las de índole litúrgica, sino también las de índole económica, convienen todas en ser de algún modo sagradas, como accesorias de las estrictamente sacerdotales. Nunca se ponderará lo bastante la unidad que en el plan divino de la salvación existe entre Cristo, los cristianos y sus cosas, según aquello de San Pablo: *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* (I. Cor. 3, 22 s.), y que cuanto se hace a uno de los fieles que creen en el Señor, al Señor mismo se hace (Mat. 18, 5; 25, 40; Mc. 9, 36; Lc. 9, 48, al.).

Y esto baste sobre la potestad diaconal en sí. Veamos sus derivaciones.

Si en cuanto llevamos dicho hasta aquí sobre la dicha potestad fácilmente estarán todos conformes, no así en lo que vamos a insinuar sobre su relación con los órdenes inferiores; es, a saber, que así como el diaconado no es más que un desdoblamiento del sacerdocio, así el subdiaconado y los órdenes menores no serían más que un desdoblamiento del diaconado, hecho, sí, por voluntad de la

iglesia, mas en virtud de una institución divina al menos implícita. Esta concepción, según fácilmente se comprende, anima de una vida nueva a esos que parecían restos inertes, conservados al azar, de una grandiosa concepción parajerárquica de índole meramente disciplinar. Nos parece que hay aquí algo más que disciplina y que en la base de todas esas instituciones eclesiásticas está la institución divina del diaconado, que aquellas instituciones reproducirían en parte, sin limitarse a una mera imitación externa.

La concepción de los órdenes inferiores como partes potenciales del diaconado cabría extenderla tal vez, con paridad de razón, al instituto de las antiguas diaconisas, por el estilo de Febe, diaconisa de la Iglesia de Cenkhris (Rom. 16, 1), y de las viudas puestas al servicio de una iglesia (I Tim. 5, 9-11), atendidas sus funciones diaconales y el rito de su iniciación de tipo sacramental. Aunque generalmente viudas, había entre ellas algunas que eran vírgenes, como consta por la carta de San Ignacio mártir a los de Esmirna y la de Plinio el joven a Trajano (cf. *Bert. Kurtscheid*, o. c., 50 ss.).

Y para nuestro intento basta con lo dicho sobre la potestad diaconal, sobre sus orígenes y derivaciones ulteriores.

3.—*El diaconado como Sacramento.—Conclusiones.*

Aun con sólo los datos que suministra la Escritura, creo haber llegado a la evidencia de que el diaconado es un verdadero sacramento. La prueba procede por comparación de lo que en ella se dice de la institución diaconal con lo que en la misma se apunta de otros sacramentos, haciendo distinción constante entre la materia y la forma sacramental, denominándose a esta última con el término *oración* u otra palabra semejante.

En una nota a la página 389 de mi *Summa isagogico-exegetica II*, a propósito de Eph. 5, 26 (*mundans lavacro aquae in verbo vitae*), recojo los principales lugares que en oposición a la materia indican la forma de los santos sacramentos con estas compendiosas palabras: «*Distinctio inter materiam et formam sacramentorum haud difficile hic et alias discernitur; et forma quidem appellari solet verbum, oratio, petitio, uti I Pet. 3, 21 (interrogatio) = petitio*», de

baptismate; Act. 3, 15 («oraverunt»), de confirmatione; Act. 6, 6; 13, 3 («orantes»), et Act. 14, 22 («oraverunt») de ordinatione; Jac. 5, 15 («oratio fidei») de extrema unctione.»

Entre los pasajes citados está el de Act. 6, 6, con que se termina el relato de la elección de los siete primeros diáconos, que dice así: *Et orantes imposuerunt eis manus*. Lo de «orantes», por comparación con los otros pasajes indicados, sería la fórmula sacramental. Véase si no más por extenso cada uno de esos pasajes.

a) Los referentes al bautismo:

Eph. 5, 25 s.: *Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae (la materia) in verbo vitae (la forma)*.

I Pet. 3, 21: *Octo animae salvae factae eunt per aquam, quae et vos nunc antitypica salvos facit sc. baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio ad Deum*. La Vulgata traduce mal las palabras que no hemos subrayado. El sentido del texto es éste: El bautismo es un antitipo del diluvio, una loción, no del cuerpo, sino del alma, a tenor de esa petición de buena conciencia contenida en la fórmula: «Yo te bautizo», etc.

b) Los referentes a la confirmación:

Act. 8, 15: *Cum autem audissent Apostoli qui erant Jerosolymis quod recepisset Samaria verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem. Qui cum venissent oraverunt ut acciperent Spiritum Sanctum (la forma); nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Domini Jesu (alusión a la institución). Tunc imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum Sanctum (la materia)*. Más abajo, en la confirmación de unos Efesios, se menciona sólo la materia: *Et cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus super eos (Act. 19, 6)*.

c) Los referentes a la ordenación:

Act, 13, 2 s.: *Ministrantibus illis Domino, et jejunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Saulum et Barnabam, in opus ad quod assumpsi eos. Tunc jejunantes et orantes (la forma), imponentesque eis manus (la materia), dimiserunt illos*. Es un caso de ordenación episcopal con expresión de la forma y la materia.

Act 14, 22; *Et cum constituissent illis per singulas ecclesias presbyteros, et orassent (la forma) cum jejunantibus, commendaverunt eos Domino, in quem crediderant*. Es un caso de ordenación presbiteral en que se menciona expresamente sólo la forma. Se usaba, sin embargo,

también en ella la imposición de manos, como materia, según la prescripción de San Pablo a Timoteo: *Manus cito nemini imposueris* (I Tim. 5, 22; cf. I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6).

Compárese con estos casos el referido de la ordenación de los diáconos, donde se menciona a su vez la oración y la imposición de manos, y dígasenos si no estamos en lo cierto al ver en esta constante oración la forma del sacramento respectivo, señalada seguramente por Cristo, mas solamente cuanto a su significado, según parece.

A mayor abundamiento y confirmación de que en esa oración ritual está la fórmula sacramental, vaya el conocido pasaje de Santiago sobre la extremaunción.

d) El lugar referente a la extremaunción:

Jac. 5, 14 s.; *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum* (la forma), *ungentes eum oleo* (la materia) *in nomine Domini* (alusión a la institución divina); *et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei*. Según lo que tantos otros textos sugieren, la «oratio fidei» que aquí se menciona no es precisamente una súplica confiada, como si el efecto dependiera de la disposición del ministro (*error donatista*), sino la propia oración ritual, expresión de la fe que se profesa en la eficacia del sacramento.

Mas ¿qué necesidad había de un sacramento en la institución de los diáconos? Como necesidad, ninguna. Siendo todos sus poderes en sí naturales y humanos, bastaba una deputación externa, oficial, de parte de la jerarquía, a la manera que hoy se efectúa la asunción de personas seglares para la acción católica, y este sería tal vez el caso de las antiguas diaconisas y de los varios órdenes inferiores al diaconado. Mas, como conveniencia, es innegable que el sacramento está en su puesto en la institución de los diáconos para que con más dignidad ejercieran su actividad en torno a las cosas y personas sagradas. Tenemos un caso semejante en el contrato matrimonial, elevado a su vez a sacramento entre los cristianos no por necesidad absoluta, sino por la grande conveniencia de que todo fuera santo y sagrado en la procreación y educación de los hijos, como destinados que están a ser hijos adoptivos de Dios por la gracia y herederos del cielo por la gloria.

Quedamos, pues, en que la jerarquía eclesiástica de orden, según aparece en la Escritura, está formada de dos clases de sagradas potestades, esencialmente diferentes: las unas, sobrenaturales y divinas, que

son las más características del sacerdocio cristiano en sus dos grados, el episcopal y el presbiteral, y que se ordenan a producir santidad directamente, y las otras, naturales y humanas en su ser y en sus efectos inmediatos, salvo la de bautizar, común a todos los cristianos; las cuales por eso mismo y por ordenarse, ya anteriormente, ya consiguientemente, a las primeras, justamente se las llama secundarias o accesorias, y puestas por vía de desglosamiento en un sujeto distinto que las otras, constituyen el diaconado.

En su ordenación sacramental el diácono recibe la plenitud de sus poderes diaconales, iguales en todos tiempos y fácilmente distribuibles en dos órdenes, aparentemente diferentes, el económico y el litúrgico, ya que el benéfico se reduce al económico y el evangélico al litúrgico, aunque no pueda desde luego ejercitarse en todas sus funciones, las cuales vienen reguladas por la variable disciplina de la Iglesia. A esta misma disciplina pertenece el desdoblamiento de los poderes diaconales en los varios órdenes inferiores y en el instituto de las diaconisas, los cuales serían o no sacramentos, según que se admita o no alguna manera de institución divina de estos órdenes inferiores.

II.—LA JERARQUÍA ECLESIASTICA COMPARADA CON LA ANGÉLICA

1.—Reducción de los nueve coros a cinco

Conocemos lo bastante la jerarquía eclesiástica. Para compararla con la angélica sería necesario conocer también a ésta. Mas ¿quién conoce el orden de la celeste jerarquía? Ni la Escritura ni la tradición están lo suficientemente explícitas sobre este punto. G. BAREILLE, en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. «Ange», al hablar de su distribución jerárquica, tras unas palabras de San Ireneo contra las pretensiones omniscientes de los gnósticos (*Adv. haer.* II, 30; MG t. VII, col. 818), aduce la humilde confesión de San Agustín a su amigo Orosio: «Que en el cielo haya Tronos, Dominaciones, Principados, Virtudes, yo lo creo firmemente. Que se diferencien entre sí, no tengo la menor duda en admitirlo: Cuanto a decir lo que son y en qué se diferencian, deberías despreciar a éste, a quien tú tienes por gran doctor, pues confieso que lo ignoro» (*Contr. Prisc.* XIV; MG t. XLII, col. 678).

Desde que San Agustín escribió estas sinceras palabras no se ha

dado en realidad ningún paso positivo en la materia. La tradición doctrinal se estacionó en la distribución artificiosa, hecha por el falso Dionisio, de la cual son eco fiel estas palabras de San Gregorio: «Novem angelorum ordines dicimus, quia videlicet esse, testante sacro Eloquio, scimus: Angelos, Archangelos, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominaciones, Thronos, Cherubim atque Seraphim» (Hom. 34 in Ev. ante med.).

La razón en favor de la distribución novenal ya se ve cuán débil es, pues una cosa son los nombres y otra cosa las realidades significadas por los nombres. También nos ofrece la Escritura nueve o diez nombres distintos de la Divinidad, y no por eso concluimos que haya nueve dioses y no uno. Se ha especulado mucho sobre la base de los nueve órdenes angélicos, cuando lo que importaba ante todo era aquilatar los datos positivos de la Escritura y la tradición, y eso es lo que vamos a ensayar aquí iniciando un estudio que pudiera tener felices resultados.

A la verdad, varios de los nombres angélicos parecen referirse a una misma realidad, y sean en primer término los nombres de *Throni*, *Cherubim* y *Seraphim*. Para mí que los *Throni* del N. T. no son más que los *Cherubim* tan nombrados en el Antiguo, y que a éstos hay que identificarlos a su vez con los *Seraphim* de Isaías.

Efectivamente, ¿habéis contado las veces que en el A. T. se dice del Señor que se sienta sobre los Querubines? Pues hasta doce o más veces, casi tantas cuantas se los nombra en funciones. Los *Cherubim* son, pues, el asiento de Dios, que es cuanto decir su trono con palabra griega, y según esto, los *Throni* de San Pablo (Col. 1, 16) no serían más que la traducción griega de los *Cherubim* hebreos. Ahora bien, los *Seraphim* de Isaías, cap. 6, y los *Cherubim* de Ezequiel, cap. 1, parecen deberse identificar entre sí, pues que San Juan en el Apocalipsis 4, 6 ss. los identifica realmente en sus cuatro misteriosos animales, los cuales tienen seis alas y cantan sin cesar el Santo Santo Santo, como los Serafines de Isaías, y se muestran en cuatro aspectos, llenos de ojos por dentro y por fuera, como los Querubines de Ezequiel, y como ellos sostienen el trono del Señor. *Seraphim*, *Cherubim* y *Throni* serían, pues, una misma realidad, lo más cercano a la Divinidad, según se les muestra a los dichos tres videntes en sendas visiones introductorias paralelas. La conclusión no deja nada que desear.

Conclusión cierta nos parece también la que afirma la identidad

fundamental entre principados (gr. ἀρχαί) y arcángeles (gr. ἀρχάγγελοι) o ángeles príncipes, pues ambos nombres se refieren a un mismo contenido, salvo la diferencia en el modo de significarlo, abstracto en ἀρχαί y concreto en ἀρχάγγελοι. Por lo demás, el denominar a los ángeles por nombres abstractos no es cosa nueva en la Escritura; abstractos son, en efecto, los nombres de Dominaciones, Potestades y Virtudes.

Estos tres nombres, juntamente con los de Tronos y Principados, representan ya ciertamente cinco realidades irreductibles, como se desprende de estos textos de S. Pablo que los distingue así en orden sensiblemente descendente: *sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates* (Col. 1, 16); cf.-2, 10), y asimismo en orden más o menos ascendente: *supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem* (Eph. 1, 21). En otra parte nos dice San Pablo que nada nos podrá separar de la caridad de Cristo, *neque angeli, neque principatus* (Rom. 8, 38), que es cuanto decir *neque angeli, neque archangeli*. El nombre de «ángeles», en oposición al de «arcángeles», es regular que signifique algún orden inferior, que podría ser el de las Virtudes, como aconseja el paralelismo de Ps. 148, 2; cf. 102, 20 s. Expresado sin esa oposición es una denominación común, que lo mismo puede referirse a los de un orden que a los de otro.

Tenemos, pues, en orden descendente los cinco coros o categorías siguientes: *Tronos, Dominaciones, Potestades, Principados y Virtudes*.

2.—Los Apócrifos, Tobías y el Apocalipsis sobre los siete Arcángeles

La duda que por los textos de San Pablo pudiera haber acerca del orden de prioridad entre Principados y Virtudes, con otros extremos interesantes acerca de la delimitación precisa de estos y otros organismos de la sociedad angélica, se aclaran no poco por el libro apócrifo de Enokh y el canónico del Apocalipsis.

El capítulo 20 del libro de Enokh reza así: «Ángeles de las Virtudes: *Uriel*, uno de los santos ángeles, constituido sobre el mundo y el tártaro; *Rafael*, uno de los santos ángeles, constituido sobre los espíritus de los hombres; *Ragüel*, uno de los santos ángeles, que juzga el mundo de las lumbreras; *Miguel*, uno de los santos ángeles, constituido sobre los espíritus que pecan contra el Espíritu; *Gabriel*, uno

de los santos ángeles, constituido sobre el paraíso y los dragones y los querubines; *Remiel*, uno de los santos ángeles, a quien Dios constituyó sobre los que han de resucitar. Son éstos los siete nombres de los arcángeles.» Hasta aquí el libro de Enokh según la edición crítica de Swete.

De esos siete arcángeles de la tradición judaica, sólo tres, Rafael, Miguel y Gabriel, han conservado el nombre en la Escritura. De Ragüel y Sariel nada más sabemos de lo que se dice ahí. Uriel es el ángel revelador del libro apócrifo, dicho el IV de Esdras, donde se introduce además una vez a Jeremiel, que es a todas luces el Remiel del libro de Enokh, tanto por la conveniencia del nombre como por el oficio que se le asigna, que es el de tranquilizar en sus ansias de resurrección a las almas de los justos. Dicese a este propósito en el mencionado libro de Esdras 4, 34-36: «Nonne de his interrogaverunt animae justorum in promptuariis suis, dicentes, Usquequo spero sic? et quando veniet fructus areae mercedis nostrae?... Et respondit ad ea *Jeremiel* archangelus et dixit: Quando impletus fuerit numerus seminum in vobis, quoniam in statera ponderavit saeculum, etc.»

Y aquí es bien de notar, siquiera sea de pasada, que estas palabras del apócrifo de Esdras remembran invenciblemente a estas otras del Apocalipsis de San Juan, dichas al abrir del quinto sello (Apc. 6, 9-11): *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei et propter testimonium quod habebant, et clamabant voce magna dicentes: Usquequo, Domine (sanctus et verus) non iudicas et non vindicas sanguinem nostrum de eis qui habitant terram? Et datae sunt illis singulae stolae albae; et dictum est illis, ut requiescerent adhuc modicum tempus (el reposo previo a la resurrección), donec compleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.* Y estas palabras del Apocalipsis recuerdan a su vez estas otras más generales del Señor en el Evangelio de San Lucas 18, 6-8: *Audite quid iudex iniquitatis dicit. Deus autem non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte, et patientiam habebit in illis? Dico vobis quia cito faciet vindictam illorum (¿Cuándo? Cuando vuelva a juzgar y reinar). Verumtamen Filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra?*

Tenemos, pues, que por el libro de Enokh los ángeles de las Virtudes, llamados también arcángeles, son en número de siete, y en esto está conforme con el libro de Tobías, que hace decir a uno de ellos: *Ego enim sum Raphaël angelus, unus, e septem, qui astamus ante Do-*

minum (Tob. 12, 15). Trátase de siete grandes ministros del Señor, siempre prontos a ejecutar sus órdenes, y que no son otra cosa que los siete espíritus Apocalípticos, que están asimismo delante del trono del Señor (Apc. 1, 4), y que a San Juan se le mostraron a manera de siete lámparas ardientes puestas ante el trono (Apc. 4, 5.) o bajo la figura de siete cuernos o de siete ojos en la cabeza del Cordero (Apc. 5, 6), como si más claramente se le dijera que son los grandes ejecutores de los decretos divinos en orden a la salud Messiana; y así los ve luego empuñando sendas trompetas y sendas copas con que anunciar y significar tamaños acontecimientos: *Et vidi septem angelos stantes* («los que están», dice el gr.) *in conspectu Domini, et datae sunt illis septem tubae* (Apc. 8, 2). *Et unum de quatuor animalibus dedit septem angelis septem phialas aureas, plenas iracundiae Dei viventis*, etc. (Apc. 15, 7).

3.—Explicación del misterio Apocalíptico de los siete espíritus

Vamos a desarrollar un poco más el misterio de los siete espíritus Apocalípticos, que hoy se empeñan muchos en embrollar, como tantos otros puntos claros del misterioso libro, cual si no tuviera hartos oscuros.

Priva hoy en Teología el ver en esos siete espíritus a la tercera persona de la Santísima Trinidad, al Espíritu septiforme, cuya plenitud está en Cristo, e invocan a propósito el texto de Isaías 11, 2 s.: *Et requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.*

Si he de decir lo que siento, no se me asentó nunca esa identificación del Espíritu septiforme con los siete espíritus apocalípticos, *qui in conspectu throni ejus sunt* (Apc. 1, 4), por parecerme forzada y contrahecha. Y es que no se deja hablar a los textos, sino que se los solicita para que encajen, de buen o de mal grado, en una concepción premeditada.

Isaías no habla, como el Apocalipsis, de siete espíritus, ni aun siquiera en la expresión material de las palabras, la cual se repite sólo cinco veces, la una para indicar el origen del Espíritu (*spiritus Domini*), y las otras cuatro para significar los efectos varios de ese único Espíritu en el alma, acoplados de dos en dos, menos el último (*spiri-*

tus sapientiae et intellectus, etc.). Ese modo de hablar del profeta no es más que una manera de amplificación, aptísima para dar una grande idea de lo que con tanta ponderación se nos presenta, semejante a aquella de que usa Homero, hablando de Nireo: «Nireus ab Syme, Nireus Aglaiae, Nireus qui formosissimus» (Il. B, 671-673), que Aristóteles, en su Retórica, pone como ejemplo insigne de amplificación: «Nam cum de aliquo multa dicuntur, necesse est etiam multoties dici; quare si multoties, multa qui que videntur» Art. Rhet., 10, l. III, cap. 12 med.). Como el Nereo del poeta Homero, así el Espíritu del profeta Isaías parece ser muchas cosas, pero es una nada más, mientras los siete espíritus que están ante el trono del Señor y saludan a las iglesias del Asia, en el sentido obvio y natural de la expresión textual y de los varios lugares paralelos, no parecen solamente muchas cosas, sino que lo son en realidad.

Hay, en efecto, gran diferencia, considerada la manera de expresión, entre ese único Espíritu del Señor, que es a la vez espíritu de sabiduría e inteligencia, etc., y esos siete espíritus del Apocalipsis, presentados no sólo como distintos entre sí, sino de Dios, pues ni aun siquiera están comprendidos en él, sino asistiendo delante del trono en que el Señor se asienta, más distantes aun de él que los cuatro misteriosos animales en que el trono se apoya y los 24 ancianos que forman su cortejo (Apc. 4, 4 ss.). Es verdad que una vez se dicen estar aposentados en la cabeza del Cordero, pero lo están como sus cuernos y sus ojos, a la manera de siete instrumentos iguales, con que ejecutar poderosa y sabiamente los designios de su bondad, con esa perfecta uniformidad orgánica y funcional, cual puede existir en los cuernos y en los ojos, mas no en el Espíritu septiforme como tal, pues lo que cabalmente caracteriza al Espíritu Santo es el ser uno y único en el ser y multiforme sólo en el obrar, es decir, en sus múltiples manifestaciones.

La aplicación de semejantes expresiones y figuras simbólicas al Espíritu Santo es, pues, improcedente por rebuscada y contrahecha, y en cambio es apropiadísima y natural al supuesto de los siete espíritus celestiales, personalmente distintos, y que como tales asisten delante del trono del Señor, a modo de siete lámparas dedicadas a su culto o como siete servidores prontos y dispuestos para recibir y ejecutar las varias órdenes divinas que del trono proceden bajo la figura de rayos, voces y truenos (Apc. 4, 5) y por ministerio de ellos repercuten en la tierra (Apc. 8, 2). Para comunicar con su propio Espí-

ritu, Dios no usa, ni puede usar, de tales intermedios, es decir, de esos decretos fulgurantes y tonantes.

Insisto una vez más en lo improcedente de tal explicación. Cuando el texto no se presentara tan reacio a la identificación de los siete espíritus apocalípticos con el Espíritu de los siete dones, está el desarrollo de la idea de los siete espíritus servidores por todo el Apocalipsis, en conformidad con una antigua tradición expresada en los Apócrifos (*Enokh, Esdras*) y reflejada ya en otras partes de la Biblia (*Tobias, etc.*) y en la misma historia. Alguien ha pensado ya seguramente en los siete eunucos de la corte de Asuero, servidores inmediatos del gran Rey (Est. 1, 10), y ha comparado con ellos y con los siete arcángeles a los siete diáconos de la primera institución que por tanto tiempo se conservó en ciertas iglesias. La analogía entre la corte terrestre y la celeste, entre la jerarquía eclesiástica y la angélica bien parece intencionada y no casual. Ya apuraremos después más la analogía; continuemos ahora apurando el fundamento.

Cada uno de estos siete grandes ejecutores de los divinos decretos tiene sumisos a sus órdenes todo un ejército de ángeles. Son las dichas Virtudes o fuerzas militantes, que por eso a los siete se les llama (*Enokh, cap. 20*) ἄγγελοι τῶν δυνάμεων, «angeli virtutum», los ángeles de las Virtudes, y de ahí les viene el nombre de ἀρχαί en abstracto o ἀρχάγγελοι en concreto, como ángeles príncipes, que tienen a sus órdenes inmediatas sendos ejércitos celestiales. Aunque, hablando con más propiedad, el nombre de ἀρχή «principado», más que abstracto sería colectivo, y así más que al arcángel aislado significaría al arcángel junto con su fuerza o Virtud respectiva, pues que un ángel príncipe con el ejército de ángeles a sus órdenes forma, naturalmente, un Principado.

4.—Luzbel, el arcángel, caído con su hueste

De tomar el número siete a la letra—y no hay en ello ningún inconveniente—, los arcángeles o príncipes celestiales serían solamente siete, mas en un principio debieron de ser ocho, antes que cayera de su puesto Luzbel con su rea hueste. Luzbel, Lucifer, Satán, Beelzebub, que con estos y otros nombres se le conoce en la tradición y en la Escritura, es en realidad un arcángel caído, que por eso cabalmente se le llama príncipe de los demonios en San Marcos y San Lucas (Mc. 3, 22; Lc. 11, 15; cf. Mat. 12, 27), el mismo a quien en

San Juan se le dice príncipe de este mundo (Jn. 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11 ; cf. Eph. 6, 12). Al rebelarse contra Dios arrastró consigo, al parecer, toda su hueste, es decir, que cayó el entero principado y aun algunos ángeles más de entre las Potestades, según indicios que iremos recogiendo.

La conclusión, en lo que tiene de sustancial, bien puede dársele por cierta, atendido el modo de hablar que tiene la Escritura. En el capítulo 12 del Apocalipsis se describe, en efecto, una lucha entre San Miguel y sus ángeles por un lado, y el Dragón y los suyos por otro: *Et factum est praelium magnum in celo: Michael et angeli ejus praeliabantur cum Dracone, et Draco pugnabat et angeli ejus* (Apc. 12, 7). La paridad de expresiones nos lleva a ver en el Dragón o Satán, lo mismo que en San Miguel, a un verdadero arcángel, cada uno con su ejército de ángeles, que serían sendas Virtudes a sus órdenes. En conformidad con esto, San Pablo pone entre los enemigos del hombre a las Virtudes: Nadie nos podrá separar, dice, de la caridad de Cristo, *neque angeli, neque principatus, neque virtutes* (Rom. 8, 38), las cuales, al contrario, serán aniquiladas algún día por el mismo Cristo, *cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem* (I Cor. 15, 24). En esta última autoridad, entre los Principados y las Virtudes se entreveran las Potestades, lo que nos induce a creer que con los ángeles del orden de las Virtudes, subordinados del arcángel Satán, cayeron también algunos del orden de las Potestades. Y en efecto, a las Potestades se las enumera también expresamente en otra parte entre los enemigos del hombre: *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus* (Eph. 6, 12).

Lo de príncipes, y potestades, y virtudes hostiles, etc., así en plural, es un modo de decir retórico u oratorio. La verdad es que no hay más que un príncipe o arcángel caído, que es el Diablo o Satán, príncipe de los demonios y de este mundo corrompido y corruptor, *qui totus in maligno positus est* (I Jn. 5, 19). A San Juan se le mostró bajo la figura de un dragón rojo, provisto de siete cabezas y diez cuernos, que es el organismo humano de que viene revestido y que él anima en calidad de *serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satan, qui seducit universum orbem* (Ap. 12, 9), hasta tanto que algún día sea ahorrado en el abismo con todos sus satélites, *ut non seducat amplius*

gentes (Apc. 20, 3), como pide constantemente la Iglesia a su perpetuo antagonista San Miguel.

Siendo uno el arcángel o ángel príncipe caído, uno será también su principado infernal (cf. Mat. 12, 25 s.), al cual pertenecerán de fijo los ángeles que no guardaron su principado celestial, según nos dice en términos San Judas: *Angelos vero qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni dei, vinculis aeternis sub caligine reservavit* (Jd., v. 6; cf. II Pet. 2, 4). La cosa parece evidente: Cayó el príncipe (*arcángel*) con su ejército (*Virtud*), esto es, uno de los ocho principados, y en consecuencia quedaron sólo siete en el cielo. A estos ángeles del Principado de Satán se unirían en la rebelión algunos más del orden de las Potestades, ya que las fuentes de la revelación acusan su presencia entre los espíritus enemigos del hombre.

Luzbel y los suyos, con su rebeldía, hicieron un rasgón en el tapiz oriental de la jerarquía celeste y con ello consiguieron descabalar el primitivo plan divino en el gobierno del mundo. Aceptó el Señor el reto y proveyó al orden del mundo con un segundo plan. Se le rebelaba uno de los ocho principados; le bastaban siete, y desde este momento el número septenario estará en la base de tantas instituciones humanas y divinas con que promover la salud de los humildes y la derrota del gran rebelde. La idea resulta fecundísima, pero no es esta la ocasión de esbozarla tan siquiera.

Sigamos nuestra marcha ascendente en la explicación de la celeste jerarquía.

5.—Los 24 grandes Señores. Muchedumbres angélicas

Sobre los siete arcángeles o ejecutores de los decretos del Señor, vió San Juan a 24 ancianos, que son sus consejeros natos, consejeros digo no en el sentido de que Dios tome de ellos consejo, *quis enim consiliarius ejus fuit?* (Is. 40, 13; Rom. 11, 34; cf. Sap. 9, 13), sino en el sentido de que comunica con ellos sus consejos adorables para que le alaben y glorifiquen por ellos, como se ve tantas veces en el Apocalipsis (Apc. 4, 4-10; 5, 8-14; 11, 16; 19, 24). A todo mi entender estos 24 ancianos no son hombres bienaventurados, como he opinado alguna vez, sino ángeles de una categoría superior, los *Domini* o grandes Señores (*Seniores*) de la sociedad angélica, como lo expre-

só San Juan al contestar a uno de ellos que le preguntaba quiénes eran y de dónde habían venido los Santos que veía con vestiduras blancas: *Domine mi, tu scis* (Apc. 7, 14), y de estos *Domini* tomaría nombre el orden de las Dominaciones, que San Juan no podía omitir de ningún modo en la descripción de la celeste curia.

Contra este modo de ver podría objetarse que los 24 se ponen a sí mismos entre los hombres redimidos cuando endechan así al Cordero divino: *Dignus es, Domine, accipere librum et aperire signacula ejus, quoniam occisus es, et redemisti nos Deo nostro in sanguine tuo ex omni tribu, et lingua et populo et natione; et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram* (Apc. 5, 9 s.). El texto, sin embargo, no es decisivo, si no es por la contraria, porque en el griego correcto sobra el primer «nos», y en lugar del segundo «nos» se pone «ipsos», para terminar en tercera persona «et regnabunt super terram». Si fueran hombres, no podrían menos de incluirse, por su incorporación a Cristo, entre los asesores, y correinantes del Redentor, a quien se ha dado el poder de juzgar y reinar, *quia Filius hominis est* (Jn. 5, 27); al no incluirse, se muestran ángeles. Y a la verdad, es harto más lógico y natural el pensar que San Juan no quiso dejar incompleta la descripción de la jararquía angélica que no él entreverar ahí en medio de ella a seres de otra naturaleza.

Ahora bien, suponiendo ahí a esos 24 ancianos o grandes Señores de la sociedad angélica, como se pone luego a los siete Príncipes o arcángeles, la descripción no deja nada que desear. Así como los siete Arcángeles comprenden bajo sí el orden de las Virtudes, así los 24 Señores comprenden bajo sí el orden de las Potestades, y tenemos perfectamente encuadradas las cinco categorías antes señaladas, a saber: los *Tronos* o cuatro misteriosos animales, los 24 *Domini* (*Señores*) con sendas legiones de ángeles (cf. Mat. 26, 53), llamadas *Potestades*, y los siete *Príncipes* o arcángeles con sendos ejércitos celestiales, llamados fuerzas o *Virtudes*; Potestades y Virtudes, que San Juan señala genéricamente en las multitudes de ángeles, que rodean el trono de Dios (Apc. 5, 11; 7, 11; cf. Dan. 7, 10, etc.).

Como cada uno de los siete Príncipes con su respectiva fuerza o Virtud forma un *Principado*, así cada uno de los 24 Señores (*Domini*) con su respectiva Potestad forma una *Dominación* o Dominio. Aun se podría apurar más la constitución de la celeste jerarquía,

pero lo dicho basta para nuestro intento y creo que nadie me podrá negar que la construcción es positiva.

Como se desprende fácilmente de lo expuesto, lo que en la sociedad angélica forma bulto, lo que llamaríamos el cuerpo de la sociedad, son las Potestades y las Virtudes: 24 legiones de Potestades con siete ejércitos más de Virtudes es algo imponente y deslumbrador que divisaron los Videntes, como Miqueas, hijo de Jemla, cuando dice: *Vidi Dominum sedentem super solium suum et omnem exercitum caeli assistentem ei a dextris et a sinistris* (III Reg. 22, 19), y Daniel cuando describe: *Thronus ejus flammae ignis; rotae ejus ignis accensus. Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus. Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (Dan. 7, 9 s.; cf. Ps. 67, 18, al.).

Pues bien, a toda esa multitud innumerable de espíritus celestes se la puede significar compendiosamente por las dos categorías antedichas, es decir, los siete ejércitos de Virtudes (*millia millium ministrantium*) y las 24 legiones de Potestades (*decies millies centena millia assistentium*) y de esa manera la compendia San Pedro cuando dice de Cristo que subió al cielo, *subjectis sibi angelis et potestatibus et virtutibus* (I Pet. 3, 22), donde «angelis» tendría significación genérica, la cual se especifica luego por «potestatibus et virtutibus», compendio abreviado de la sociedad angélica.

San Juan, en cambio, como trata ante todo de darnos una idea de la organización misma de esa sociedad, aunque señala de paso las multitudes angélicas (Apc. 5, 11; etc.), nota particularmente los jefes, que forman la celeste jerarquía, esto es, los siete Príncipes y los 24 grandes Señores, de donde con la ayuda de otros datos fuera fácil señalar el orden de los Principados (*los Príncipes con sus Virtudes*) y el orden de las Dominaciones (*los Domini con sus Potestades*), y sobre todos, el que podríamos llamar orden divino (*los Tros sosteniendo al Señor*).

Tomamos aquí la palabra orden en un sentido estricto por la armonía natural de dos categorías celestes. Mas la palabra puede tomarse en un sentido lato y menos definido, como hemos hecho hasta aquí y haremos luego exponiendo la tradición judaica de los cuatro órdenes.

6.—*La Tradición judaica de los cuatro Ordenes. Conclusión*

Prescindiendo por un momento de este orden divino, nos quedamos sólo con cuatro órdenes o categorías: los Señores (*Presbyteri, Domini*) y las Potestades, por un lado, y los Príncipes (*Archangelii*), por otro. Y ésta parece ser la tradición que corría entre los judíos.

Efectivamente, en el Comentario arábigo al Cantar de los Cantares que escribió R. Yapheth abu Ali ibn Ali, de Bassora, doctor sapientísimo de los Caraitas, al v. 5, 15; *Crura ejus sicut columnae marmoris, fundatae super basibus ex auro purissimo*, etc., expone así la figura de las bases: «Per eas autem designantur angeli, quos Dominus mundorum ad inimicos Israël debellandos mittebat. Angelorum noveris quatuor esse ordines, qui et ipsi a domino nostro David (cui sit salus) commemorantur in Psalmo: *Benedic, anima mea, Domino* (Ps. 102), duos videlicet, qui descendunt in terram, in uno eodemque versu commemoravit: *Benedicite Domino, angeli ejus, potentes virtute*, etc. (v. 20); duos vero alios item in uno eodemque versu commemoravit his nimirum verbis: *Benedicite Domino, omnes exercitus ejus, ministri ejus*, etc. (v. 21). Ex his autem ambobus prioribus ordinibus alter alterum dignitate praestat; prior enim iis angelis constat, qui ad prophetas destinantur, ut eos alloquantur, sicut v. gr. angelus, qui sermone adiit Gedeonem, et Manue et caeteros, atque de his dixit: *Benedicite Domino, angeli ejus* (v. 20). Alter vero ordo ex iis conflatur, qui inimicos Israël impugnant, sicut *angelus Domini*, a quo Sennacherib interfectus est, et sicut *angeli Domini* ad bella ab Israël suscepta proficiscebantur, ita ut illorum hostes profligarentur, de quibus ille dixit: *potentes virtute, facientes verbum ejus* (v. 20). Ad alterum autem ordinem (el 3.º ascendiendo) pertinent angeli, qui *gloriae Domini* adsistunt; ii sunt turmae stantes, Imperatoris exercitibus haud absimiles, atque de illis dixit: *Benedicite Domino omnes exercitus ejus* (v. 21). Hic autem posterior ordo (el 4.º ascendiendo) ex familiaribus constat angelis de quibus ille dixit: *ministri ejus, qui faciunt voluntatem ejus* (v. 21). In hac igitur sectione (la del Cantar) duos commemoravit ordines, unum quidem ex primoribus inter sublimiores spiritus, alterum vero constantem ex inferioribus. Itaque per *cincinnos ejus pendulos* (Cant. 5, 11) *angeli ministri ejus qui faciunt voluntatem ejus*; et per

verba: *Crura ejus sicut columnae marmoreae angeli designantur potentes virtute*. Hos autem columnis composuit ob ipsorum constantiam; et prout vocantur *principes primores*, sicut scriptum est: *Et ecce Michaël unus de principibus primoribus venit in adjutorium meum* (Dan. 10, 13). et insuper quia illi victoriam reportant de maximis exercitibus et numquam in fugam vertuntur (Trad. de J. J. Bargés, París, 1884, pág. 119-20).

No obstante algunos pequeños desaciertos en la interpretación de ciertos datos, esta interesante página del sabio Karáita recoge tal vez más luz sobre la verdadera organización del mundo angélico que el entero libro *De caelesti jerarchia* del falso Areopagita. Lo importante de la exposición del Karáita está en ser, según todos los indicios, un documento de la tradición judaica sobre el número de los órdenes o categorías angélicas, la cual divisa solamente cuatro, salvo el orden de los Tronos, al que ni siquiera se hace ahí alusión ninguna. Y con esta salvedad coincide esta conclusión con la que nosotros hemos podido recoger de los textos bíblicos comparados entre sí.

Los datos positivos de la Revelación y de la tradición judaica están, pues, sustancialmente conformes acerca del número de las categorías angélicas. De tradición cristiana, aparte de la Escritura, no hay que hablar, pues no existe más que una pseudotradición fundada en las especulaciones filosóficas del Pseudoareopagita.

Si algo valen, pues, los datos alegados, y dando la mayor precisión a las palabras, diremos que en la jerarquía angélica hay que distinguir cinco categorías, repartidas en tres órdenes. Las categorías son *Throni, Domini, Potestates, Principes, Virtutes*. Los Tronos forman por sí un orden aparte, que toca en la Divinidad. Los *Domini* con las Potestades forman el orden de las Dominaciones, que es de ángeles asistentes o contemplativos, y los *Principes* con las Virtudes forman el orden de los Principados, que es de ángeles ministrantes o activos. Por algo a los siete Arcángeles o ángeles príncipes se les llama los ángeles de las Virtudes, y por este patrón a los 24 Señores (*Seniores, Presbyteri, Domini*) los concebimos aquí como los ángeles de las Potestades; Virtudes y Potestades, que forman el cuerpo de la sociedad angélica, mientras los siete Príncipes y los 24 Señores son sus jefes naturales. Los Tronos no tienen otro jefe que a Dios mismo, el cual es, naturalmente, el Señor de todos los ejércitos celestes y así se le designa a menudo en la Escritura.

7.—*Comparación de la jerarquía eclesiástica con la angélica*

Con esto podemos ya comparar, mejor que el propio Aeropagita, a la jerarquía eclesiástica con la angélica. En realidad, el Señor calcó sobre la jerarquía celeste la que instituyó para su Iglesia militante (1). Y ¿qué modelo mejor ni más perfecto podía haber escogido? A los siete Arcángeles se quiso correspondieran los siete diáconos de la primera institución, a modo de siete grandes servidores o ministros, por el estilo de los que estaban en uso en la corte de Persia y tal vez en otras partes. A los 24 Ancianos (*Presbyteri, Seniores, Domini*) corresponden los Padres de uno y otro pueblo de Dios, que se han entre sí como la figura y lo figurado, es decir, los 12 Patriarcas del pueblo de Israel y los 12 Apóstoles del pueblo cristiano, que por eso la Jerusalén celeste aterrizada dicese que tiene 12 puertas con los nombres de las 12 tribus (Apc. 21, 12) y 12 fundamentos con los nombres de los 12 Apóstoles (Apc. 21, 14).

Pues ya, bajo el signo de los Apóstoles vienen significados sus sucesores los obispos, que son los verdaderos *Domini, Seniores* o *Presbyteri* de la Iglesia, con su desdoblamiento orgánico y funcional, los simples sacerdotes, los cuales se han a los obispos como las Potestades a los *Presbyteri* apocalípticos. Son su brazo derecho; su ejército sagrado. A un ejército semejante estaban llamados a presidir los diáconos en ese otro desdoblamiento de poderes y funciones, hecho con los órdenes inferiores en una escala indefinida. Quedan aparte los Tronos o el trono del Señor, sostenido por los cuatro misteriosos animales, a los cuales no parece corresponder nada concreto en la jerarquía eclesiástica, y es que con los Tronos celestiales tiene relación de analogía la Iglesia toda esparcida por los cuatro puntos cardinales, la cual, semejante a la columna del desierto, lleva al Señor y le pasea por el mundo, mientras la humanidad peregrina hacia la patria, pudiéndose decir de la Iglesia la frase que el Eclesiástico pone en boca de la Sabiduría: *Et thronus meus in columna nubis* (Eccli. 24, 7).

Y con esto mi trabajo se avía hacia su fin, como presienten ya mis benévolos oyentes. Falta, sin embargo, entre otras cosas una que no puedo menos de tocar y es la cuestión de la individuación angélica.

(1) Este modo de ver es muy antiguo en la Iglesia, pues hállase ya expreso en un texto de Clemente Alejandrino (*Strom.* VI, 13, 107, 2), que puede verse en MG tomo IX, col. 328, o en el *Enchir. Patrist.* de Rouët, n. 427.

8.—*La Individuación angélica. Fin*

La perspectiva que la Escritura nos da de la organización de esa sociedad celeste, no parece favorecer a la teoría, que sostiene no haber entre los ángeles singulares otra diferencia que la específica. Que los cuatro misteriosos animales sean de otra especie que los 24 grandes Señores, y éstos de otra que los siete Príncipes, y las Potestades de otra diferente y superior a la de las Virtudes, y, aun tal vez, que los jefes sean de naturaleza superior a la de sus subordinados, es cosa que no parece entrañar inconveniente serio; mas que los individuos mismos de cada una de esas categorías, tan bien definidas y caracterizadas y cada una de contextura uniforme al parecer, difieran todos específicamente unos de otros, es cosa que no parece cuadrar bien con el modo en que los presenta la Escritura. ¿Qué manera de sociedad puede ser esa donde todos los individuos que la forman son de naturaleza diferente?, y ¿qué distinción de grupos puede darse donde la diferencia individual de los componentes se confunde sin más con la específica? Si las especies se han entre sí como los números, en lugar de esos grupos tan bien definidos y abruptamente diferentes, no tendríamos en la sociedad angélica más que una serie lineal de espíritus cada vez más perfectos, no el tapiz oriental a que antes aludíamos.

Bien veo que el admitir en los ángeles diferencias individuales dentro de una misma especie, entraña la presencia en ellos de dos principios diferentes, uno de universación, que es ciertamente la forma, y otro de individuación, que diz no aparece por ninguna parte, pues el principio de individuación es la materia de que los ángeles carecen.—Es cierto que la materia individúa a las formas, pero sólo a las formas que en ella se reciben, y en consecuencia, esa individuación no se efectúa sin que la forma sea recibida en la materia, es decir, sin que la forma comunique a la materia no sólo su ser específico, su esencia, sino el acto mismo de existir, la existencia, el *esse* simplemente, y así la materia no sería principio de individuación, sino en virtud del *esse* actual, que es a la vez acto común de la materia y de la forma. Suprimid la materia y os quedaréis con la forma y el *esse*, o más sencillamente con la esencia y la existencia, aquélla principio de universación y ésta de individuación. Es el caso de los ángeles. La doctrina tomista de la distinción real entre esencia y existencia no haría más que facilitar nuestra teoría.

La verdad es que la existencia real, y sólo la existencia, lleva consigo la última determinación del ser. Nada hay determinado con su última determinación que no sea actualmente existente, y todo lo existente en cuanto tal es perfectamente determinado y singular. Diviso a lo lejos un grupo que camina y digo: allí se ven *algunos* hombres. ¿Pero es verdad que son *algunos*? Es verdad, mas no toda la verdad. La verdad entera es que son tres o cuatro o los que sean, en número determinado y definido, ni uno más ni uno menos. Eso pide y exige la realidad concreta de lo existente actual; que no sólo las esencias, sino también las existencias se han como los números, en su orden. Lo de que sean *algunos*, así indefinidamente, no responde con toda exactitud a la realidad concreta, sino a la imperfección de mi conocimiento. La realidad es siempre definida con su última determinación singular. Y es que la definitud perfecta es una propiedad transcendental de la existencia y sólo de la existencia. Lo que es de algún modo indeterminado e indefinido, o existe sólo en potencia, o en nuestro modo imperfecto de ver y apreciar las cosas.

¿Qué tiene que oponer la sana Filosofía a la conclusión de que la existencia actual, y sólo la existencia, es en último análisis el principio de individuación de los seres?—Que el individuo Sócrates está en la línea de la esencia y no de la existencia.—Y ¿cómo se prueba eso? ¿Basta acaso con decir que lo puedo concebir sin que exista? También puedo concebir lo existente sin que exista, y sin embargo siempre será verdad que de la definición de lo existente como tal no se puede excluir la existencia. Será la existencia en acto, será la existencia en potencia, será la existencia en pensamiento, pero siempre estará incluida la existencia en la perfecta definición de lo existente y lo mismo digo de lo individual. A un Sócrates posible basta a individualarle una existencia posible, y a un Sócrates pensado, una existencia pensada; mas no puedo pensarlo ni definirlo individualmente sin pensar en su existencia e incluirla en la definición. Y luego, si por ventura existe, será la existencia actual la que de hecho le individúe. Si algo, pues, se presenta sin su última determinación singular, o está en potencia o en pensamiento; mas no todo lo que está en potencia o en pensamiento es necesariamente indeterminado siempre que en su definición se incluya la existencia. La existencia sería, pues, el principio de individuación en los ángeles dentro de una misma esencia, la cual es a su vez el principio de universalización.

Que estoy diciendo enormidades metafísicas. Tal vez, pues de