

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVIII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
1983

---

---

## SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>págs.</u>
P. LANGA, <i>Análisis agustiniano de «crescite et multiplicamini»</i> (Gen 1,28) .....	147
D. NATAL, <i>Pequeña antropología de los votos</i> .....	177
TEXTOS Y GLOSAS	
R. ALBARES, <i>III Seminario de Historia de la Filosofía Española</i> .....	235
L. RODRÍGUEZ, <i>Manuscritos de las obras de S. Agustín</i> .....	267
LIBROS .....	271

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVIII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
1983

## SUMARIO

ARTÍCULOS	págs.
P. LANGA, <i>Análisis agustiniano de «crescite et multiplicamini» (Gen 1,28)</i> .....	147
D. NATAL, <i>Pequeña antropología de los votos</i> .....	177
TEXTOS Y GLOSAS	
R. ALBARES, <i>III Seminario de Historia de la Filosofía Española</i> .....	235
L. RODRÍGUEZ, <i>Manuscritos de las obras de S. Agustín</i> .....	267
LIBROS .....	271

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo  
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez  
ADMINISTRADOR: Constantino Mielgo Fernández

CONSEJO DE REDACCIÓN:  
Isacio Rodríguez-Rodríguez  
Fernando Campo del Pozo  
Lope Cilleruelo  
Teófilo Aparicio López

#### REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79  
VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:  
España: 900 ptas.  
Extranjero: 11 dólares USA  
Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966  
ISSN 0425 - 340 X  
Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

# Análisis agustiniano de «crescite et multiplicamini» (Gen 1,28)

## II

### SAN AGUSTÍN

#### V. SAN AGUSTÍN ESTUDIA Y SUPERA ESTAS SENTENCIAS

1. *Proceso de la postura agustiniana.* La tarea prioritaria del joven converso de Casiciaco son las Sagradas Escrituras. Durante la catequesis prebautismal del obispo Ambrosio se le abren algunas puertas del AT, y luego él, después de reflexión profunda y laboriosa, no tardará en convencerse de que la autoridad sobre la cual descansa la fe es la Escritura. De modo que a la luz de las páginas inspiradas confía desde entonces el esclarecimiento de los problemas, pero sin el menor asomo de marginar cultura profana y retórica, que desde el principio estima compaginables con el dato revelado. A raíz del *Tolle lege* brotan sin hacerse esperar, eso sí, los problemas de armonía entre fe y razón que irá dejando no obstante resueltos conforme intensifique los saberes cultural y bíblico <sup>137</sup>.

De tan apasionado estudio dan fe sus obras en general, mayormente, claro, las de literatura bíblica, numerosas y variadas, y la evolución que su exégesis experimenta con el paso de los años: primero, alegórica; más tarde, literal; hasta que, por fin, triunfe la madurez de compaginar sin estridencias el método literal con el alegórico. El XV centenario de la muerte del Santo (1930) y el XVI de su nacimiento (1954) fueron fechas importantes para el estudio de este

---

137. Cf. *De pecc. mer. remis.* III, 3,6 (PL 44, 188, CSEL 60, 132); *De Gen. ad. litt.* I, 19,39 (PL 34, 261, CSEL 28/1,29); *Cont. Faust.* 11,5 (PL 42, 248s, CSEL 25/1, 320); *Epist.* 82,3 (PL 33, 276). La Biblia constituye para Agustín la regla a la que ha de ajustarse todo libro. Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1938, 507. 517. 528. 425-432.

concreto asunto <sup>138</sup>. La exégesis agustiniana pone de manifiesto que depende, entre otras, de las siguientes fuentes: escuelas filosóficas estoicas, exégesis espiritual y literal de las escuelas alejandrina y antioquena, controversia arriana y maniqueos <sup>139</sup>. Las veces que emprendió el análisis del Génesis y, si todavía se prefiere más concreto, los capítulos primeros a propósito de la creación del mundo y del hombre vienen a demostrar por dónde andaban sus preocupaciones escriturísticas, al principio por lo menos <sup>140</sup>. Valga para comprobarlo esta síntesis: 1) *De Genesi contra Manichaeos libri II* (a. 389), obra escrita con la intención de abatir los argumentos maniqueos, contrarios al Génesis, y en la que, dadas las dificultades de la interpretación literal, abunda la exégesis alegórica <sup>141</sup>; 2) *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (aa. 393/394), primer intento de interpretación literal <sup>142</sup>; 3) *De Genesi ad litteram libri XII*, de las más importantes obras agustinianas, que se extiende del 401 al 415, amplio tratado de antropología en sus libros VI, VII y X <sup>143</sup>; 4) *Confessionum*, en libros XII-XIII, escritos hacia el 400 <sup>144</sup>; y 5) *De civitate Dei*, libros XI-XII (aa. 418-419?), donde el autor, al abordar el drama de la historia, analiza junto a otros los temas de la creación, del pecado de los ángeles y del hombre, tratando de resolver así, con las luces de la razón y de la fe, el gran problema de los orígenes <sup>145</sup>.

Es comprensible imaginar comentado Gen 1,28 en la totalidad del citado lote o con muy raras excepciones. *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, empezado el 393 y abandonado poco después, llega sólo hasta Gen 1,26, y sería una. Tampoco es preciso que aquellos libros donde lo comente versen necesariamente sobre Escritura. Obras hay con bien distinto argumento, así el del matrimonio, en las que se detiene por menudo. Buen ejemplo, en consecuen-

138. Cf. J. RIES, *La Bible chez Augustin et les Manichéens*, REAug 7(1961) 231-243; 9(1963) 201-215; 10(1964) 125-143.309-329; 325, not. 50. A. TRAPÈ, *San Agustín*, en: BAC 422, 405-553, espec. 447-452.

139. Cf. H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse agustinienne*, REAug 7(1961) 105-125: 111; J. RIES, REAug 10(1964) 327-328.

140. El Génesis preocupó siempre a la patrística. Para comprobarlo en los Padres Apostólicos, cf. G. T. ARMSTRONG *Die Genesis in der alten Kirche. Die drei Kirchenväter* (BGBH 4), Tübingen 1962, espec. 15-122 y su bibl. Para el tema en San Agustín, cf. G. PELLAND, *Cinq Études d'Augustin sur le debut de la Genèse*, Paris 1972. Ver además la *Intr. gén.* del P. Agaësse y las *notas complementarias* del P. Solignac en REAug 48.49 y la crítica de ambos vols. en REAug 20(1974) 325-329. A. TRAPÈ, BAC 422, 488ss.

141. Cf. *Retract.* I, 10; *De Gen. ad. litt.* VIII, 2,5.

142. Cf. *Retract.* I, 18.

143. Cf. JOHN J. O'MEARA, *The Creation of Man in De Genesi ad litteram*, Villanova University Press, Villanova Pa. 1980, 33s.

144. Cf. A. TRAPÈ, BAC 422, 406.

145. Cf. A. TRAPÈ, BAC 422, 431. Ver sobre todo en pp. 447-452 abundante bibliografía de todos los libros aquí reseñados.

cia, podría ser *De bono coniugali*. A beneficio de claridad, de aquí un cuadro indicativo del cuándo y del dónde. Ulterior estudio pedirá el modo, que esa es otra cuestión:

<i>Año</i>	<i>Obra</i>	<i>Citas</i>
389	De Genesi contra Manichaeos libro II	I, 19, 30; I, 25, 43; II, 11, 15; 13, 19; 21, 32.
400	De catechizandis rudibus liber I	18, 19.
401	Confessionum libri XIII	XIII, 24, 37.
401	De bono coniugali liber I	2, 2
401-415	De Genesi ad litteram libri XII	III, 12, 13; 20, 21; 21, 33; 22, 34; IX, 3, 6; 5, 9; IX, 7, 12; 8, 13; 9, 14; 10, 18; 11, 19.
418-420	De civitate Dei libri XXII	XIV, 16-22.
420-421	De nuptiis et concupiscentia libri II	II, 22, 37.
421	Contra Iulianum libri VI	IV, 14, 69.
427-430	Retractationum libri II	I, 10, 2; I, 19, 5.

1.1. *Del De Genesi contra Manichaeos al De bono coniugali*. Los años que van desde la primera a la segunda obra del epígrafe constituyen la que cabría denominar como primera fase de la tarea agustiniana. Los dos libros de que consta *De Genesi contra Manichaeos* fueron escritos en Tagaste hacia el 389. Por dificultades de interpretación literal se impuso la exégesis alegórica. «Ante Dios y los hombres, de buena fe, sin pretensión de disputas, sin dudar nada acerca de la verdad, y sin perjuicio alguno de una exposición más diligente»<sup>146</sup> analiza el autor los primeros capítulos de la Biblia hasta la expulsión de nuestros primeros padres. Se propone aplastar con el dogma católico las calumnias de la jactancia maniquea<sup>147</sup>. *Retract.* I, 10 y *De Gen. ad litt.* VIII, 2, 5 detallan tiempo y porqués para seguro entendimiento de esta madrugadora producción literaria, la primera donde la exégesis agustiniana cobra cierto relieve y una finalidad definida. Sus páginas dibujan a un joven escritor, entusiasta y resuelto a medirse con los «viejos amigos» maniqueos, a quienes no perdonará, con la pluma o de palabra, el haberle entrampado durante los mejores años de juventud.

146. Cf. *De Gen. cont. Manich.* II, 29, 43 (PL 34, 220, BAC 168, 491).

147. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 1 (col. 173); II, 29, 43 (col. 220); *De Gen. ad litt.* VIII, 22, 5 (PL 34, 373, CSEL 28/1, 232). Ver espec. F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles). Étude historique et doctrinale*, t. I (Texte), II (notes), Paris 1978, I, 41-49. II, 39-45:39.

Predomina, está ya dicho, la exégesis alegórica <sup>148</sup>, con cuya metodología el autor interpreta el sentido de bestias, semillas y plantas <sup>149</sup>, el descanso sabático <sup>150</sup>, los días de la semana <sup>151</sup>, Adán y Eva fuera del edén <sup>152</sup> o prefigurando a Cristo y la Iglesia <sup>153</sup>. Asimismo desde el espiritual, maniqueos y herejes simbolizados en la serpiente <sup>154</sup>, y la caída de Adán, y el castigo que por dicha falta se le inflige <sup>155</sup>. «Lo que a nuestros primeros padres se dijo: *dominad a los peces del mar...*, —concluye— puede también rectamente entenderse en sentido espiritual» <sup>156</sup>.

No elude la doble creación. Se le alcanza que la grandeza del hombre radica en haber sido creado *a imagen de Dios*, como lo confirma el andar de pie y no según los animales. También se ocupa y preocupa del hombre *formado del limo*. Siempre a través del prisma espiritualista, desde un método alegórico que ni siquiera abandona al describir el paraíso, define al hombre *conjunto de cuerpo y alma* <sup>157</sup>. Respirando esta atmósfera, introduce la cuestión del hombre prelapsario y se pregunta si *crescite et multiplicamini* ha de ser entendido carnal o espiritualmente <sup>158</sup>, a lo que responde por el lado espiritual, bien que sin excluir, ni mucho menos, el otro, el de la carne <sup>159</sup>. Avanza expresiones co-

---

148. Cf. J. P. MAHER, *S. Augustine's defense of the Hexameron against the manicheans*, Villanova 1946; M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris 1944, 149-194; B. PRETE, *I principi esegetici di S. Agostino*, SapDom 8(1955) 552-594:556ss.; A. PINCHERLE, *La formazione teologica di sant'Agostino*, Roma 1947, 24ss. 47ss.; A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, 11-39; J. PEPIN, *Saint Augustin et fonction proreptique de l'allégorie*, RechAug I(1958) 243-286; otras obras de Pepin al respecto, cf. BAug 48, p. 72.

149. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 20, 31.

150. *Ibid.* I, 22, 33-34.

151. *Ibid.* I, 25, 43.

152. *Ibid.* II, 22, 33-34. Y antes, la fuente que riega la tierra (II, 5,6), y las delicias del edén (II, 9,12).

153. *Ibid.* II, 24, 37.

154. *Ibid.* II, 25, 38.

155. *Ibid.* II, 27, 41.

156. *Ibid.* I, 20, 31 (BAC 168, 401).

157. *Ibid.* I, 17, 27s; II, 10. J. P. MAHER, 34-45; Ch. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, AugM I (Paris 1954) 543-550; R. A. MARKUS, «Imago» and «Similitudo» in *Augustine*, REAug 10 (1964) 125-143; J-CHAIX-RUY, *La création du monde d'après Augustin*, REAug 11(1965) 85-88; H. SOMERS, *Image de Dieu*, 125; P. Solignac, BAug 48, pp. 680-695: not. 27-30.

158. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 19, 30 (col. 187). M. MÜLLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12/13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensbug 1954, 19ss.

159. Cf. Solignac, BAug 49, p. 519, not. 42/2: *Le développement et l'évolution des idées d'Augustin sur le mariage paradisiaque*; A. CASAMASSA, *Il pensiero di S. Agostino nel 396-397. I «Tractatores divinorum eloquiorum» di Retract. I, 32,1 e l'Ambrosiastro*, Roma 1919, 11; J. P. MAHER, 50-55.

mo *casta coniunctio masculi et feminae, spiritualis fetus* <sup>160</sup> y otras de parecido tono. Merece la pena que citemos el párrafo completo: «Con toda razón se pregunta, cómo debe ser entendida esta unión del varón y la mujer antes del pecado, y esta bendición por la que se dijo *creced y multiplicaos, engendrad y llenad la tierra*, ¿carnal o espiritualmente? Se nos puede permitir entenderla también espiritualmente, creyendo que se convirtió después del pecado en fecundidad carnal. La primera unión del varón y la mujer era, pues, casta y estaba acomodada por parte del varón para regir, por parte de la mujer para obedecer; y la concepción espiritual que tenían de las inteligibles y eternas alegrías llenaban la tierra, esto es, vivificaba el cuerpo y le dominaba; es decir, de tal modo le sometía a su dominio que no sufría por parte de él contrariedad ni molestia alguna; lo cual se ha de creer que aconteció así, porque aún no existían los hijos de este mundo antes de que pecasen los primeros padres: *porque los hijos de este mundo son los que engendran y son engendrados*, como lo dice el Señor cuando enseña que debe despreciarse esta carnal generación en comparación de la vida futura que se promete a los hombres» <sup>161</sup>. Lo de la copulación espiritual viene reiterado más adelante: *quorum copulatione spiritualis fetus terram impleat* <sup>162</sup> y a ello volverá con más textos. Acerca de la mujer, dirá que fue creada *in adiutorium viri* al objeto de que, copulando espiritualmente, engendrara ese feto espiritual de las buenas obras de divina alabanza. O también cuando escribe del *spirituale coniugium* <sup>163</sup> de Eva significando *afectus dilectionis* <sup>164</sup>, de las túnicas endosadas tras el pecado, del *relinquet homo patrem et matrem*, que si *per historiam* se cumplió en Adán, *per prophetiam* significa Cristo, quien dejó el cielo al salir del Padre (Jn 16,28) y la observancia vieja y carnal de la sinagoga con el fin de unirse a su esposa, es decir la Iglesia <sup>165</sup>. En resumen, que da la impresión leyendo estas páginas agustinianas de asistir a cualquier lectura alegórico-alejandrino, y más concretamente por apurar: de Orígenes. La interpretación espiritualizante-mística con la cual el gran Orígenes había comentado *crescite et multiplicamini* aletea sobre la que el recién convertido de Casiciaco formula en esta obra temprana. Así de alegórico escribía el Agustín de los años 388-389.

Análogas expresiones reproduce once años más tarde en *De catechizandis rudibus*, «un manual de instrucción catequética, rico de intuiciones pedagógi-

160. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 19, 30.

161. *Ibid.* I, 19, 30 (BAC 168, 399-401).

162. *Ibid.* II, 25,43.

163. *Ibid.* II, 13, 19.

164. *Ibid.* II, 14, 20.

165. *Ibid.* II, 24, 57; II, 11, 15; II, 21, 32.



cas (*Retract.* II,14)»<sup>166</sup>, escrito en torno al 400. De igual modo que por omnipotencia preside Dios las cosas, está en las criaturas, por la inteligencia que de ser imagen suya le viene el hombre domina a los animales. Vuelta, pues, al *ad imaginem* significando la supremacía del hombre en la creación<sup>167</sup>. El Santo escribe también que la mujer (*adiutorium feminam*) no es dada al hombre para torpe disfrute y carnal concupiscencia (*ad carnalem concupiscentiam*), ya que es gloria del varón como éste lo es de Dios, y debe resplandecer *in sanctitate atque pietate*<sup>168</sup>.

A la misma época poco más o menos corresponde el libro XIII de las Confesiones, donde el Obispo de Hipona, con ocasión del estudio del Génesis, plantea de nuevo la doble creación<sup>169</sup>. Del hombre imagen de Dios desliza el inconfundible platonismo de frases como éstas: «Porque el hombre, aunque ya espiritual y renovado por el conocimiento de Dios según la imagen del que le ha creado»<sup>170</sup>. O: «Yo diría que tú, nuestro Dios, que nos has creado a tu imagen..., quisiste otorgar propiamente este don de bendición al hombre, para que creciesen las aves sobre la tierra»<sup>171</sup>. Desarrolla luego la doctrina paulina de la división de los miembros de la Iglesia: espirituales y carnales, y por último desemboca a *crescite et multiplicamini*, pero de la mano de un texto menos claro que los anteriores, diluido dentro de la generalizada aplicación a plantas, animales y cosas: «Y así, si entendemos las mismas naturalezas de las cosas no en sentido alegórico, sino propio, conviene la sentencia *creced y multiplicaos* a todas las cosas que son engendradas de semillas; pero si las tratamos en sentido figurado —lo que creo que fue más bien lo que intentó la Escritura, que no en vano atribuye esta bendición a solas las generaciones de las aguas y del hombre—, hallaremos ciertamente multitudes, así en las criatura espirituales y corporales como en el cielo y la tierra; en las almas justas e inicuas, como en la luz y las tinieblas»<sup>172</sup>. Está claro, el ya Obispo de Hipona si-

166. Cf. A. TRAPÈ, BAC 422, 443.

167. Cf. *De cat. rud.* 18, 29 (PL 40, 332, CCh 46, 153).

168. Cf. *De cat. rud.* 18, 29; Solignac, BAUG 49, p. 520: not. 42.

169. Además de la not. 140, cf. A. R. DE PRADA, *La creación del mundo según S. Agustín intérprete del Génesis*, Madrid 1906; J. CHAIX-RUY, 85-88; P.A.C. Vega, not. 41-42 del lib. XIII, en: *S. Agustín, Las Confesiones*, BAC 11, Madrid 1979, 605; SOLIGNAC, BAUG 48, pp. 680-682: not. 27; *Le rapport de Gen 2,7 à Gen 1,26*; Id., BAUG 48, pp. 581ss.: not. 2-3; BAUG 14, p. 625: not. 29; P. A. TRAPÈ, *Intr.*, en: *S. Agostino, Le confessioni*, Città Nuova, Roma 1975, pp. LXXII-LXXVIIIss.

170. Cf. *Confess.* XIII, 23,33 (BAC 11, 583).

171. Cf. *Confess.* XIII, 24, 35. Ver también XIII, 22, 32.

172. Cf. *Confess.* XIII, 24, 37 (PL 32, 861, CSEL 33, 375): «Itaque si naturas ipsas rerum non allegorice, sed proprie cogitemus, ad omnia, quae de seminibus gignuntur, convenit verbum: *Crescite et multiplicamini*; si autem figurate posita ista tractemus —quod potius arbitror intendisse Scripturam, quae utique non supervacue solis aquantilium et hominum fetibus istam benedic-

gue aficionado a la interpretación espiritual, firme en su alegoría: «si entendemos... no en sentido alegórico... pero si las tratamos en sentido figurado (lo que creo que fue más bien lo que intentó la Escritura)».

Y llegamos por fin al 401, a *De bono coniugali liber I*, obra dedicada expresamente a la dignidad y bienes del matrimonio <sup>173</sup>, donde el autor se propone conjurar los dos grandes peligros del momento, que eran el maniqueísmo y el jovinianismo <sup>174</sup>, y en la que sería pretencioso descubrir ahora técnicas expositivas de manual o rigor de *Summa* <sup>175</sup> toda vez que la suya es, antes que nada, refutación respaldada con verdades filosófico-escriturísticas de aplicación pastoral viva <sup>176</sup>. Las dificultades y lentitudes de la conversión <sup>177</sup> indican que la almendra de la obra —el matrimonio en sí— fue desde un primer momento preocupación del Santo <sup>178</sup>. Volcarse a los requerimientos de la gracia, consagrarse a Dios implicaba sacrificios. Abrazar la continencia exigía saber a qué se renunciaba, o sea al matrimonio, y qué se elegía, esto es la difícil senda ascética del *Tolle lege* <sup>179</sup>. No es antifeminismo, pues, ni tufo maniqueo, ni liberarse por liberarse de las impacencias procreativas lo que del protagonista de Casiciaco los Soliloquios dejan traslucir. Reflejan más bien el valor de la continencia en cuanto atajo para alcanzar la sabiduría, estimación que, como parece comprensible, depende en no pequeña medida de la que se tenga del matrimonio <sup>180</sup>.

---

tionem attribuit— invenimus quidem multitudines et in creaturis spiritalibus atque corporalibus tanquam in caelo et terra et in animis iustis et iniquis tanquam in luce et tenebris» (BAC 11, 587).

173. Cf. P. LANGA, *La fórmula agustiniana «Proles, Fides, Sacramentum»*, RelCult 26 (1980) 357-388; Id., *Equilibrio agustiniano entre matrimonio y virginidad*, 106ss.

174. Cf. *Retract.* II, 22 (PL 32, 639, CSEL 36, 156); II, 25 (Col. 640, p. 161); *De nup. et conc.* II, 23, 38 (PL 44, 458, CSEL 42, 292); *De haer.* 82 (PL 42, 45, CCh 46, 337); 46 (col. 34, p. 312). Cf. M. D. CHENU, *Pour lire S. Augustin*, VS 24 (1930); H. RONDET, *Introduction a l'étude de la théologie du mariage*, Paris 1960, 29.

175. Cf. F.-J. THONNARD, *La morale conjugale*, 114s. *De bono coniugali* se articula de la siguiente manera: un libro, con 26 cc. y 35 nn. En él se aprecian claras dos partes: la primera (cc. 3-8), argumentada en forma de demostraciones, rebata a los maniqueos; la segunda (cc. 9-23), en forma de proposiciones, se ocupa de los jovinianistas. El resto se lo reparten la introducción y la conclusión. La segunda parte ofrece sólo la temática esencial (virginidad), cuyo desarrollo reserva para *De sancta virginitate*.

176. Cf. H.-I. MARROU, 380.545.

177. Cf. *Confess.* VIII, 3, 7s (col. 752, p. 175s); VIII, 6,13; VIII, 10,22; 11,26; 11,27; 12,30. K. E. BORRESEN, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris 1968, 24.

178. Recordando su fidelidad a la madre de Adeodato, él mismo subraya las diferencias entre el *coniugalis placiti modum* y el *pactum libidinosi amoris*. Cf. *Confess.* IV, 2,2 (col. 693, p. 64); *De bono coniug.* 5,5, (PL 40,376, CSEL 41,193).

179. Ya en Casiciaco, cuando ansía la sabiduría, se ocupa del puesto del matrimonio en un aspirante a sabio; y de temas de la mujer y de la procreación. Cf. *Solil.* I, 11,19 (PL 32, 879); I, 10,17; I, 14,25.

180. Cf. *Solil.* I, 10,17; *Confess.* VI, 12,21. A Grilli, *Il problema della vita contemplativa*

Que todo lo que las nupcias encierran empezó a preocuparle desde el principio lo pone de manifiesto su misma literatura. Espigando por la de los años juveniles de laico y sacerdote nota uno sin gran esfuerzo que a raíz de la fe bautismal empiezan a menudear *in crescendo* alusiones matrimoniales<sup>181</sup>. Por los escritos anteriores al 400 asoman ya textos bien significativos<sup>182</sup>, hasta que llega en el 401 *De bono coniugali*, donde el análisis matrimonial alcanza intencionalidad expositiva<sup>183</sup>. Dejábamos enunciado al iniciar el trabajo cómo San Agustín, penetrando por el pórtico de su obra como quien dice, plantea el asunto de Gen 1,28. Y se ha visto a través de las arriba mencionadas de qué modo, al desgajarse exegético de los primeros capítulos genesíacos, la cuestión le resulta familiar, como de haberla tenido que afrontar más de una vez<sup>184</sup>. En ésta, le piden atender a Gen 1,28 el tema matrimonial y la misma exégesis. Aventura otras posibles uniones asexuales<sup>185</sup>, pero la solución que da es pura evasiva a la que le debieron empujar más que lo innecesario de una explicación (*nec nunc opus est*), que en ese caso tal vez ni siquiera lo habría planteado, la propia dificultad en cuanto tal (*scrutemur*). Del tenor de las primeras palabras, y no digamos por el final del párrafo con el cual concluye el capítulo segundo, sale que su parecer acerca de la problemática de Gen 1,28 persistía inmaduro, de lo contrario no se explica del todo ese aire de vague-

---

nel mundo greco-romano, Milano 1953, 76ss.; A. ZUMKELLER, *Augustinus in der Diskussion unserer Zeit. Zur seiner Lehrer über Welt, Leib, Ehe und Jungfräulichkeit*, CUnum 27 (1969) 83-91; 28 (1970) 12-24; 17; N. BLÁZQUEZ, *Psicoética de la intimidad conyugal según san Agustín*, Augustinus 15 (1970) 113-149: 116-120.

181. Su conversación milanesa afectó a cinco aspectos: religioso, moral, social, filosófico y cultural. Por el moral renunciaba a todo proyecto de matrimonio. A partir del 385 asoman los síntomas jovinianistas. Desde la segunda mitad del 386 se opera en él la gran transformación de su conversión. Para los problemas que embargaron a San Agustín desde el 386 al 400, cf. H.-I. Marrrou, 166-168. Asimismo cf. la not. 159.

182. Sobre cuestiones divorcistas y de la mujer en cuanto ayuda del varón cf. *De Gen. cont. Manich.* II, 11, 15 (PL 34, 204); *De div. quaest.* 83, q. 83 (PL 40, 100); *De serm. D. in mont.* I, 14, 39 (PL 34, 1248, CCh 35, 41); *Cont. Adim.* 3,2 (PL 42, 132, CSEL 25/1, 119); *Cont. Faust.* 19,26 (PL 42, 364, CSEL 25/1, 527). Sobre los de marido y mujer cf. *De Gen. cont. Manich.* II, 13, 19; II, 14,20; II, 24,37; *De serm. D. in mont.* II, 20,70; *De contin.* 9,23; *De cat. rud.* 18,29 (PL 40,332, CCh 46, 153); *Cont. Faust.* 19,29; *Epist.* 31,6 (PL 33,121). Respecto al uso del matrimonio y la castidad conyugal cf. *De serm. D. in mont.* I, 15,41; I, 14,39; I, 16,48; *De contin.* 1,1; 12,27; *Cont. Faust.* 14,13. En punto al matrimonio, su bondad, institución, etc. cf. *Cont. Adim.* 3,1; 3,3; *Cont. Faust.* 15,7; 21,9.

183. Cf. *Retract.* II, 22 (PL 32, 639, CSEL 36, 156). H. Rondet, 47.

184. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 19,30 (PL 34,187): «...rectissime quaeritur quemadmodum accipienda sit coniunctio masculi et feminae ante peccatum»; I, 25,43; II, 7,8; II, 11,15. II, 14,20; II, 21,32; *De cat. rud.* 18,29.

185. Cf. *De bono coniug.* 1,1 (col. 373, p. 188): «Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana coniunctio».

dad, y entendemos que el remate conclusivo distaría bastante de un simple dejar las cosas como están <sup>186</sup>.

Una lectura seria y reflexiva del pasaje, sin embargo, permite sacar claras algunas conclusiones. Primera, que San Agustín es sabedor de que, acerca del hipotético *multiplicamini*, existen contrapuestas sentencias. Segunda, que renuncia a emitir un juicio concluyente en vista del estado de cosas, a todas luces oscuro, complejo y no corto de esclarecer. Tercera, que de reservarse para mejor ocasión en torno al juicio definitivo sobre una sentencia en concreto, lo mismo que de no ser explícito con los autores que las propugnan, ya individuados durante la primera parte, no es admisible concluir que las ignoraba. Cuarta, que tal vez por conocerlas bien prefiere comportarse por el 401 más cauto, sin la prisa de otras veces. Exégesis alegórica en la punta de la pluma, se había adelantado años atrás a estudiarlas con afán de soluciones, pero al impetu juvenil le faltaba la madurez teológica del obispo, la cual, así y todo, examinada al detalle, consiente que la imaginemos todavía no lo bastante profunda según los cánones de la exactitud y del rigor. Conocimiento, pues, sí. Madurez suficiente, la requerida por su habitual manera de pronunciarse en los juicios, no. Con todo y con esto, la descripción aducida sobre las tres sentencias es señal nada desdeñable de que por el 401 el Santo tenía ya este orden de cosas en un proceso de creatividad avanzada como para descender en *De bono coniugali* 2,2 a tantos pormenores. Veámoslos despacio.

La primera de las tres sentencias <sup>187</sup> defendía la multiplicación real, pero tocante a modalidad rechazaba de plano cualquier comercio de la carne (*sine coeundi complexu*). ¿Cabían siendo así otras formas reproductoras además de la sexual? ¿Habían pensado algunos Padres en procedimientos asexuales? La descripción agustiniana dice que sí. Por de pronto, cualquiera que dimanara del *ex munere omnipotentissimi Creatoris*. La tesis patristica de base era, sin duda, que para Dios nada es imposible. A título sólo de ejemplo, el propio San Agustín descende a tres modalidades en las que el sexo no cuenta: una, el caso de la primera pareja humana, creada directamente por Dios (*qui potuit etiam ipsos sine parentibus condere*); dos, el de la formación del cuerpo de Cristo en el seno de la Virgen (*qui potuit carnem Christi in utero virginali formare*); y tres, la propagación de las abejas (*qui potuit apibus prolem sine concubitu dare*). Ejemplos bíblicos el primero y el segundo; con resonancias in-

186. Cf. not. 6.

187. Cf. *De bono coniug.* 2,2 (col. 374, p. 188): «Sive ergo sine coeundi complexu alio aliquo modo, si non peccassent, habituri essent filios ex munere omnipotentissimi Creatoris, qui potuit etiam ipsos sine parentibus condere, qui potuit carnem Christi in utero virginali formare, et ut iam ipsis infidelibus loquar, qui potuit apibus prolem sine concubitu dare».

confundibles virgilianas, en cambio, el tercero <sup>188</sup>. De cualquier modo que se miren, caracterizados los tres por la excepcionalidad de una multiplicación sin concurso carnal.

La segunda que el Santo expone <sup>189</sup> propugnaba la multiplicación espiritualizante o mística o figurada. Un modo, en suma, de interpretar *multiplicamini* a través de alegorismos rabiosos, propio de alejandrinos extremistas, referido al crecimiento de la inteligencia y de las virtudes (*propectu mentis et copia virtutis intellegatur*). De generación sexual, por este camino, nada. Ni de corporeidad pesante y corruptible. Hasta los cuerpos habrían sido creados espirituales. El Obispo de Hipona había hecho suya esta sentencia, filoniano-origeniana como se puede ver, a raíz de la conversión, joven aún. El platonismo en ella es evidente y deja como satinadas las páginas todas del *De Genesi contra Manichaeos*, pero sería faltar a la honradez científica no añadir que el Santo la admitió como una posibilidad más. La expresión latina dista mucho del énfasis: *Licet enim nobis eam etiam spiritualiter accipere* <sup>190</sup>. Ya se encargará, ya, de limar bien sus aristas en *Retract.* I, 10, 2. Lo que no se puede discutir, desde luego, es el acusado alegorismo que rezuma la exégesis agustiniana, primeriza ella, de los años 388-389, causa por otro lado de que el autor escriba con términos como *copulatio spiritualis* <sup>191</sup> y similarés que delatan, a poco que uno comprenda, notorias reminiscencias neoplatónicas. Ya se sabe que el neoplatonismo guarda estrecho nexo con la exégesis alegórica y que los gustos agustinianos por dicha filosofía fueron en aquella temprana edad indisimulables <sup>192</sup>. Las huellas filoniano-origenianas son en esta exégesis del joven Agustín demasiado profundas para quedar inadvertidas.

188. El clasicismo acompañó a San Agustín hasta la tumba. El Santo, por lo demás, es tributario de los conocimientos científicos de su tiempo. Similar al paso citado, y también sobre las abejas virgilianas, cf. *De mor. Eccl. et manich.* II, 17, 63 (PL 32, 1372). Sin duda le impresionaron los versos de Virgilio en *Georg.* IV, 197-203. Recuerda también la asexualidad de las abejas en *De civ. Dei* XV, 27, 5 y *De Trin.* III, 8, 13.

189. Cf. *De bono coniug.* 2, 2 (col. 374, p. 188): «Sive ibi multa mystice ac figurate dicta sint aliterque sit intelligendum, quod scriptum est, *Implete terram et dominamini eius*, id est, ut plenitudine et perfectione vitae ac potestatis id fieret, ut ipsum quoque incrementum et multiplicatio, que dictum est, *Crescite, et multiplicamini*, propectu mentis et copia virtutis intellegatur, sicut in psalmo positum est. *Multiplicabis me in anima mea in virtutem*; nec data sit homini prolis ista successio, nisi posteaquam causa peccati futura erat in morte decessio».

190. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 19, 30.

191. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 25, 43. F. Decret, I, 41-49; II, 39-45.

192. Importa señalar que Agustín escribe *De Genesi contra Manichaeos* al principio de su retorno al África, y laico aún. Y por más que en ello no exista novedad (también habían escrito así Lactancio, Firmico Materno, Victorino, Diodoro de Tarso y el donatista Ticonio), demuestra, eso sí, el afán de joven converso por esclarecer y defender cuanto antes las Escrituras Sagradas, si quiera fuera entonces novicio en exégesis como ajustadamente anota F. Decret en: I, 45.

La tercera <sup>193</sup> se reduce a exponer el modo que rige en el género humano, es decir la reproducción sexual ordinaria, con la sensible excepción de la concupiscencia, para la modalidad reproductora aquí descrita totalmente impensable. Sin achaques seniles de ningún género, pues, los cuerpos se multiplicarían y crecerían, así lo proclama el texto latino, en clima de bienhadada condición usque *ad certum modum*. Se iría operando según esto un cambio gradual de lo perecedero a lo inmortal y perdurable, de la condición terrena al don de la espiritualidad por decirlo para entendernos <sup>194</sup>. Que a tenor de esta sentencia habría unión sexual incluso dentro de la hipótesis de una humanidad prelapsaria, por descontado, pero exenta de ardor libidinoso: *sine ullo inquieto ardore libidinis* <sup>195</sup>.

Las tres aparecen perfectamente expuestas, pero el autor evita intencionadamente pronunciarse sobre ninguna. Se limita a ser descriptivo y enunciativo, lo que supone no dar el paso adelante que requieren la resolución y la creatividad. Faltaba madurarlas para definirse por una, algunos años aún de paciente y amorosa dedicación a la tarea teológica, de estudio y análisis a la luz de las Escrituras Sagradas. Hasta aquí diríase que respecto del *multiplicamini* sólo hemos visto al repetidor de temas, al mero expositor de una patrística. En adelante comprobaremos denodados esfuerzos por hacer saltar el cerrojo; lo personal optará por el abandono de lo común y heredado de cierta y particular tradición al objeto de abrir horizontes nuevos; así hasta que la dificultad quede superada. Terminemos diciendo, en fin, a propósito del referido pasaje *de bono coniugali* 2,2, que, desde una incertidumbre como la que acabamos de conjeturar, es comprensible que el autor prefiera despacharse con el evasivo: *Harum sententiarum quae vera sit, vel si alia vel aliae possunt adhuc ex illis verbis exsculpi, quaerere ac disserere longum est* <sup>196</sup>. Interrumpamos aquí la marcha del análisis y desviémonos hacia un asunto colateral y hasta cierta estimación secundario, mas no exento de interés para el completo desarrollo de nuestro trabajo.

193. Cf. *De bono coniug.* 2,2 (col. 374, p. 188): «Sive corpus non spiritale illis hominibus, sed primo animale factum erat, ut obedientiae merito postea fieret spiritale ad immortalitatem capessendam non post mortem, quae invidia diaboli intravit in orbem terrarum et facta est poena peccati; sed per illam commutationem, quam significat Apostolus... Ita ergo possent etiam per concubitus talium corporum generationes subsistere, quae usque ad certum modum haberent incrementum nec vergerent tamen in senium aut usque in senium, nec tamen in mortem, donec illa benedictionis multiplicatione terra impleretur».

194. *Ibid.* 2,2, (col. 375, p. 190).

195. Cf. *De Gen. ad. litt.* IX, 3,6 (PL 34,395, CSEL 28/1, 272); III, 21,33 (col. 293, p. 88): «nulla corruptionis concupiscentia». Esta tercera sentencia o modalidad de la multiplicación real «etiam per concubitus» es la que San Agustín trabajará y defenderá frente a maniqueos y pelagianos.

196. Cf. *De bono coniug.* 3,2 (col. 375, p. 190).

1.2. *Conocimiento de estas sentencias.* Es la incógnita a despejar. Averiguado quiénes las protagonizan resta saber cómo San Agustín llegó a conocerlas. ¿Leyendo directamente a Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Basilio, Orígenes, Filón? ¿Fue el suyo, quizás, un contacto más bien indirecto u oblicuo? ¿Hasta dónde cabría extender aquí su capacidad erudita? Respondamos por partes.

a) *San Agustín, conocedor de los Padres Griegos.* Para esclarecer el título urge ventilar primero otra pregunta que entretuvo los últimos decenios a famosos agustinólogos<sup>197</sup>: ¿Qué dominio del griego llegó a tener Agustín? De tan afanosa búsqueda puede informarnos la siguiente síntesis: 1) Pese a declaraciones acerca de la poca o nula simpatía por la lengua griega San Agustín afirma haberse acercado a ella desde la niñez<sup>198</sup>, ya en Tagaste, ya en Madaura, donde la Eneida de Virgilio y nada menos que Homero ganaron su entusiasmo<sup>199</sup>. 2) Obras hay en las cuales o no utiliza el griego o es en proporción mínima, pero no rebasan la fecha del 400. Por lo que al griego bíblico concierne, los escritos exegéticos agustinianos evidencian algún progreso en el aprendizaje del idioma, débil al principio, más seguro y extenso del 400 al 415<sup>200</sup>. 3) Harto dificultoso resulta precisar, hoy por hoy, la magnitud de tal adelanto. Cada vez cunde más la generalizada anuencia de que el Hiponense, a medida que iba envejeciendo y problemas pastorales diversos —el arrianismo más que ninguno— reverdecían por el norte africano, fue dedicando al idioma de la Hélade horas y más horas. Le interesaba conocer en la escritura original el sentir antiarriano de algunos Padres orientales. Hay autores en esto más generosos que otros. Courcelle, por ejemplo, amplía más que Marrou este saber idiomático<sup>201</sup>. 4) Tan «assez large connaissance des Pères»<sup>202</sup>, además de figuras latinas como Ambrosio, Hilario, Tertuliano y Cipriano, inclu-

197. Cf. A.C. VEGA, *El helenismo de san Agustín. ¿Llegó san Agustín a dominar el griego?*, *RelCul* 2 (1928) 34-45; S. SALAVILLE, *Saint Augustin et l'Orient*, *Ang.* 8(1931) 2-25; I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la Pensée grecque*, Fribourg 1940; H.-I. MARROU, 631-637. Más bibl. en BAUG 48, pp. 69-74.

198. Cf. *Confess.* I, 13,20; 13,22 14,23.

199. Ya Batiffol atribuía estas declaraciones a la modestia del Santo: cf. *Le catholicisme de S. Augustin*, París 1920, 176. Ver, además, la gran obra de B. ALTANER, «*Kleine patristische Schriften*», *herausgegeben von Günter Glockmann* (TU 83), Berlin 1967, espec.: *Augustinus und die griechische Sprache*, 129-153. Cf. finalmente S. SALAVILLE, 2-6; MARROU, 632ss.

200. Cf. D. DE BRUYNE, *S. Augustin reviseur de la Bible*, *MiA* II (Roma 1931) 521-606; S. SALAVILLE, 6-8; MARROU, 632ss.; B. ALTANER, 131-133.

201. Cf. PIERRE COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, París 1948; Id., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París 1950, 133ss.; MARROU, 634-637.

202. Cf. MARROU, 637; H. SOMERS, *Imagen de Dieu*, 106.

ye con no despreciables dosis autores de literatura griega, así Gregorio de Nisa, Basilio, Juan Crisóstomo, Atanasio, Ireneo, Orígenes, hasta el propio Filón <sup>203</sup>.

b) *Conocimiento indirecto de los Padres Griegos. De Genesi contra Manichaeos* ha puesto de relieve que su autor era entonces tan alegórico comentando Gen 1,28 como pudo serlo el gran Orígenes. Por *De bono coniugali*, en cambio, asoma ya otra persona, pues Agustín se comporta meramente descriptivo y concededor si se quiere de las sentencias espiritualizantes, bien que inhibiéndose a la hora de emitir la conclusión de un juicio personal. Una y otra datan respectivamente del 388/389 y del 401. Nótese, además, que la sentencia suscrita en *De Genesi contra Manichaeos* I,19,30 y I,25,43, contrastada con la de Gregorio de Nisa, arroja diferencias, pues la preside un estilo origeniano, el de la multiplicación mística, del que Gregorio no participa. Pero en *De bono coniugali* el autor trae ya la otra sentencia griega de la hipotética generación asexual, común a escritores pastoralistas, todos los preocupados por la célebre tesis de la virginidad de Adán.

Parece poco probable por no decir imposible, vistas así las cosas, que San Agustín conociera directamente tales opiniones antes del 389. Lo que entonces expuso es verosímil imaginarlo aprendido de forma indirecta, mediante versiones latinas, leyendo autores a su alcance o tal vez por vía oral. Los motivos que acerca de la exégesis y del tema de la imagen aducen Solignac y Somers son muy útiles aquí <sup>204</sup>. Donde más se nota la dependencia agustiniana es en los primeros capítulos del Génesis. Por lo pronto, la exégesis constituye un estupendo indicio de la evolución que tanto el pensamiento cuanto la erudición agustinianos experimentaron a lo largo de aquellas fechas: a la par que progresó en el saber de la Escritura no descuidó la Tradición. El Agustín comentarista de los salmos, sólo una prueba, llega a nosotros con evidentes señales de Ambrosio, Hilario y, sobre todo, Jerónimo, fuertes deudores a su vez de la hermenéutica alejandrina. Orígenes llegó muy alegórico al joven Agustín por las vías ambrosiana y jeronimiana <sup>205</sup>.

La conversión no acabó, ni mucho menos, con las dificultades del retórico de Milán. Irresueltas, pues, y desde luego preocupantes persistieron un

203. Cf. H. SOMERS, 106; B. ALTANER, espec.: *Augustinus und die griechische Patristik*, 316-331; *Augustinus und Philo von Alexandrien*, 181-193; ver, además, pp. 224-252.260-268.269-276.277-285.302-311.

204. Cf. A. SOLIGNAC, BAUG 48, not. 15: *La doctrine augustiniennne de l'image et la tradition patristique*, 622-628; Id., BAUG 14, not. 25, pp. 606-612; M. PONTET, 584; H. SOMERS, 105-125.

205. Cf. SOMERS, 105s.; PONTET, 138, not. 128; 149-169.



tiempo, sobremanera las del materialismo maniqueo <sup>206</sup>. Fue decisivo a este respecto San Ambrosio, providencial profesor de Escritura desde la exedra, el encargado de borrar del neoconverso antropomorfismos residuales <sup>207</sup>. Hace algunos años concluía novedoso Pierre Courcelle que Agustín debió de quedar muy impresionado por la exposición ambrosiana del 4 de abril del 386, la cual, a lo que parece, versó en torno al *Hexamerón* <sup>209</sup>. Podríamos entonces resumir diciendo que Agustín conocía por el 389 la tradición alejandrina, pero sólo de la forma indicada <sup>210</sup>.

c) *¿Conocimiento directo de los padres Griegos?* No es fácil responder, por más que pormenorizados estudios de Altaner y aclaraciones que vienen en caso de Somers permitan apurar el análisis. Descartemos de entrada cualquier conocimiento directo hasta el año 389. Púedese conceder, sin embargo, que a partir de entonces hay ventanas abiertas a lo afirmativo, y por supuesto que desde el 401 las posibilidades a favor de Agustín cada vez son mayores. Conviene, asimismo, no perder de vista que *De Genesi ad litteram libri XII*, la gran obra donde no sólo replantea el argumento sino que resuelve el problema, debe ser datada, por lo menos en sus principios, por el año 401. Hay, en fin, en *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, del 393, pruebas de que el Santo utiliza como fuentes, junto a San Ambrosio, a otros autores <sup>211</sup>.

Y no es todo. Altaner aclaraba hace unos años que Agustín conocía ya, corriendo el 398 y siquiera fuere a través de traducción latina, el filoniano *Quaestiones et solutiones in Genesim*, y que por el 401 había posado los ojos en las homilias origenianas del Génesis, así como que cierta traducción de Eustasio le acercó, también por aquellas fechas, al *Hexamerón* de Basilio <sup>212</sup>.

206. Cf. V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, BAC maior 8, Madrid 1974, 15-22.

207. Cf. *Confess.* V, 13,23; 14,24; III, 5,9; VI, 34.4,6.5,7s; VI, 11,18; VII, 7,11; 20,26; 21,27; VIII, 12,29. J. PEPIN, 243ss.; V. CAPÁNAGA, 18ss.

208. Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, 133ss.; SOMERS, 107s.

209. Cf. G. MADEC, *Saint Ambroise et la Philosophie*, Paris 1974, 71ss.; SOMERS, 108s.; CAPÁNAGA, 18-19, not. 72.

210. Y que el principal instrumento de esta vía, a saber: *Hexam.* VI, 8,44 (PL 14,274) habría sido, según Somers, el más determinante de los textos ambrosianos de cara a la erradicación de los prejuicios materialistas del maniqueísmo. El propio Agustín refiere algunos de los trámites seguidos en el uso de las Sagradas escrituras (*Confess.* IX, 5,13; 6,14). Para los pasos dados durante la preparación bautismal, cf. COURCELLE, *Recherches*, 133ss.; A. TRAPÈ, *S. Agostino, Le Confessioni*, pp. XLiss., XLIX-LIV; SOLIGNAC, BAUG 48, not. 15/3, 27-29, pp. 625s, 680-90; SOMERS, 116s.

211. Basta cotejar *De Gen. ad litt. lib. imp.* 16 con el niseno *De creat. hom.* 2 y el crisostomiano *In Gen. serm.* 2,1. Cf. SOMERS, 120ss.

212. Cf. B. ALTANER, espec.: *Augustinus und Origenes*, 230s.; *Augustinus und Basilius der Grosse*, 269-276; asimismo, pp. 181s.; not. 2; 437-447; SOMERS, 107ss.; PONTET, 187s.

Induce a pensar todo esto, por consiguiente, que durante los años que enlazan 389 con 401 el Obispo de Hipona se afaná por conocer de cerca a los Padres Griegos, más de una vez rebasando quizás las simples traducciones. Altaner desecha, en cambio, que en el 401 hubiera conocido ya el *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa<sup>213</sup>. Abundan, como se ve, las conjeturas.

A partir del 401 el horizonte se ensancha y es más halagüeño. Pone de relieve Somers que en *De Genesi ad litteram*, por traer un caso esclarecedor, figuran expresiones como *nonnulli putant*, *nonnulli dicunt*, etcétera, que, bien apuradas, aluden a los protagonistas de estas sentencias. Sumando a esto la detallada exposición de las mismas que el Santo hace en *De bono coniugali* 2,2, podemos concluir algo más que el puro y simple saber indirecto. Para el caso de San Basilio, Solignac conviene en que las semejanzas son, de veras, grandes. Ellas junto a la inexistencia de una traducción latina del *In verba: Faciamus*, consentirían pensar —desliza tímido Solignac— que San Agustín debió de leer dicha obra tal vez directamente. Sin embargo el gran agustinólogo retrocede al punto precisando que los encontrados no son parecidos suficientemente literarios como para deducir influencia directa, y que las discrepancias apreciables pueden ser fruto de la libertad con que San Agustín usaba las fuentes<sup>214</sup>.

Concluyendo: el conocimiento indirecto existió. Y pudo ocurrir, o bien que Agustín lo supiera a través de la catequesis cuaresmal milanesa, o bien —y ello resulta asimismo verosímil— que durante su estadía en Milán Simpliciano le hubiera podido suministrar precisas y preciosas explicaciones inspiradas en escritores griegos cuyo contenido el Santo rememorará más tarde «de façon très exacte»<sup>215</sup>. Hasta puede que sea preferible aunar las dos hipótesis. Porque San Ambrosio y Simpliciano pudieron servir al joven converso de estímulo inicial, de conocimiento base, pero se hace difícil admitir que agotaran el repertorio. Las veces que emprende el comentario del Génesis, los pasos dados hacia la clarificación de *crescite et multiplicamini*, la misma descripción ofrecida en *De bono coniugali* 2,2, sin omitir las buenas notas aclaratorias de Altaner, Courcelle, Somers, Solignac, etcétera, favorecen un progresivo contacto que arrancararía, poco más o menos, del 390. Y que haya de limitarse a fechas que no excedan del 401 hace suponer que San Agustín, al describir tales sentencias en *De bono coniugali* 2,2, probablemente tenía de ellas algo más

213. Cf. B. ALTANER, espec.: *Augustinus und Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa*, 282-285.

214. Cf. B. ALTANER, espec.: *Augustinus Methode der Quellenbenützung*, 164-166; SOLIGNAC, BAUG 48, not. 15/3-4, pp. 625ss.

215. Cf. *De beata vita* I, 4; *Confess.* VI, 3, 3-4. Asimismo, SOLIGNAC, BAUG 48, 628.

que el concepto superficial, algo más que la noticia indirecta. Estamos lejos de afirmar el conocimiento directo. Una cosa no quita para la otra, en nuestra intención por lo menos. Si el título lo encierra un interrogante obedece, de un lado, a que la descripción que de tales sentencias existe en *De bono coniugali* 2,2, autoriza desprender un juicio bastante cabal de las mismas y, por otro, a causa de que las incertidumbres que perduran impiden, creemos, pronunciarse de manera rotunda.

1.3. *De Genesi ad litteram libri XII*. Destina el autor esta obra al comentario literal del Génesis, y en ella abundan las cuestiones más que las respuestas. Pretende completar la que poco después del 393 dejara inconclusa con el mismo título. Emprendida por el 401, y rematada hacia el 415. Debajo del arco cronológico que va de una a otra fecha hay que distribuir sus doce libros. La exposición acaba en Gen 3,24 y, además de reservar buen espacio a la doctrina de la creación simultánea y de las razones seminales <sup>216</sup>, reaparecen problemas antropológicos viejos, esbozados en *De Genesi contra Manichaeos* <sup>217</sup>. Los primeros textos de interés para nosotros despuntan por el libro tercero <sup>218</sup>, a través de cuyos capítulos el autor adelanta interrogativo el asunto de la generación, desciende al *crescite et multiplicamini* hasta que, de repente, parece como interrumpir el proceso del análisis, como prefiriendo aguardar el turno de la perícopa <sup>219</sup>. Aborda finalmente las palabras genesiacas, si bien algo premioso, con atisbos de querer cambiar la postura hasta entonces mantenida: «Pues aunque aquello que se dijo: *creced y multiplicaos y llenad la tierra*, parezca que no puede efectuarse a no ser por la unión carnal del varón y la mujer, en lo cual se trasluce un indicio de la mortalidad de los cuerpos; sin embargo, también puede decirse que pudo ejecutarse de otro modo en los cuerpos inmortales, de tal suerte que nacieran los hijos por sólo un afecto de piadosa caridad, sin concupiscencia alguna de corrupción carnal, y sin que sucedieran los hijos a los padres muertos, ni muriesen, hasta tanto se llenase la tierra de hombres inmortales, y así con este modo de nacer quedara establecido el justo y santo pueblo, cual creemos ha de ser después de la resurrección. Puede ciertamente exponerse otra sentencia sobre el modo de nacer» <sup>220</sup>.

216. Cf. *Retract.* II, 24.

217. Cf. *Retract.* II, 24; *De Gen. ad. litt.* XII, 1. Ch. Couturier, 544-550; SOLIGNAC, BAUG 48, 628-633.657-668.

218. Cf. *De Gen. ad. litt.* III, 12-13.20-21.

219. Cf. *De Gen. ad. litt.* III, 12,20.

220. *Ibid.* III, 21,33 (col. 293, p. 88): «Nam illud, quod dictum est, *Crescite et multiplicamini et implete terram*, quanquam nisi per concubitum maris et feminae fieri non posse videatur —unde hinc quoque mortalium corporum existit indicium— potest tamen dici alium modum esse

Texto bastante ambiguo, éste. De orientarlo hacia los anteriores, ya citados, a que pongamos rumbo hacia el libro noveno de esta misma obra, el resultado varía. Origina dicha ambigüedad lo difícil que se hace notar la diferencia entre unión *carnal* y *no carnal* o *caritativa*, de un lado, y, de otro, entre unión *carnal concupiscente* y *no concupiscente* o *motivada por amor* <sup>221</sup>. En el primer caso, la correlación con Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo es patente. Si atendemos el segundo, la semejanza va más por IX,3,6 <sup>222</sup>. Se lea como se quiera, el texto, insistimos, resulta complejo.

A medida que proseguimos libros adelante, la cosecha expositiva se agranda. El autor va desarrollando ideas al respecto, aquí y allí, de modo más o menos ordenado, con mayor o menor expresionismo, hasta desembocar al libro noveno. El cambio que en este libro se produce es radical. Primero, debido a los términos *varón-hembra*, la distinción entre el *fecit (ad spiritum pertinet)* y el *finxit (ad corpus)*, así como el convencimiento agustiniano de que Dios hizo también a la mujer a su imagen, y que el a imagen de Dios (*ad imaginem Dei*) abarca al *propter unitatem coniunctionis*, y es atribuible del mismo modo y por igual al espíritu y al cuerpo <sup>223</sup>. Luego, el caso de la bendición multiplicadora que Dios impartió a la pareja en el paraíso <sup>224</sup>. Más tarde, la tónica doble creación de primero el hombre y después el varón, que el Santo anula <sup>225</sup> para resolver, por fin, que el sexo no puede ser más que corporal <sup>226</sup>. Este modo de conducirse con insinuaciones, juicios abiertos, detalles en los que antes o después se apoya para formalizar el respectivo comentario le va empujando, conduciendo, pautando hasta dar, por propio peso lógico, en IX,3,5, lugar de análisis de la mujer en cuanto ayuda del varón (*adiutorium viri*). Textualmente dice así: «Mas si se pregunta para qué haya convenido hacerse esta ayuda, probablemente ninguna otra cosa encontramos, a no ser la generación de los hijos, así como la tierra es una ayuda para la semilla, puesto que de una y otra nacen las plantas. Efectivamente, esto se decía en la primera creación de los seres, *varón y mujer los hizo Dios y los bendijo diciendo: cre-*

---

potuisse in corporibus immortalibus, ut solo pietatis adfectu nulla corruptionis concupiscentia filii nascerentur, nec mortuis parentibus successuri nec ipsi morituri, donec terra immortalibus hominibus impleretur, ac sic instituto iusto et sancto populo, qualem post resurrectionem futurum credimus, nascendi etiam modus fieret: potest quidem dici et, quomodo dicatur, alia consideratio est». Cf. tr. españ. BAC 168, 711-713.

221. Cf. *Ibid.* IX, 1,3.

222. Cf. SOLIGNAC, BAug 49, 520ss.

223. Cf. *De Gen. ad. litt.* III, 22,34.

224. *Ibid.* VI, 2,3; 5,8.

225. *Ibid.* VI, 6,10.

226. *Ibid.* VI, 7,12.

*ced y multiplicaos y llenad la tierra y dominadla*. Este motivo de la creación y de la unidad del hombre y la mujer y la bendición, no desapareció después del pecado y castigo del hombre. Ella es la que en la actualidad conserva la tierra poblada de hombres que la dominan»<sup>227</sup>. El texto donde el Santo cambia radicalmente de forma de pensar está ya encima, así que antes de proseguir el análisis se impone abrir un nuevo paréntesis al objeto de ocuparnos esta vez de la:

1.4. *Cronología interna del libro IX*. En una obra que totaliza doce libros escritos a lo largo de catorce años es obligado fijar las fechas, máxime si, como acontece aquí, la distancia cronológica entre el primero y el último es grande y existen cambios sustanciales de parecer entre el principio y el final y, por si fuera poco, si «todo parece indicar que los primeros nueve fueron redactados en fecha muy cercana a la primera (*De Gen. litt. IX,7,12*)»<sup>228</sup>, es decir el 401. Por otra parte tenemos que la controversia pelagiana empieza justamente por estos mismos años. De hecho, la primera obra destinada por el Santo a refutar el nuevo mal —*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri III*— data del 412, y los pelagianos le facilitan a Agustín «la ocasión de profundizar en la teología de la redención, del pecado y de la gracia»<sup>229</sup>, con lo cual podemos imaginar también que, de haber escrito el *libro IX* del *De Genesi ad litteram libri XII* una vez iniciada la disputa, podría ésta haber condicionado el cambio en cuestión. Y en ese caso tendríamos que el nuevo modo de pensar del Obispo de Hipona fue de alguna manera *impuesto* por los adversarios, privándole así de originalidad. Porque ésta se da cuando el cambio es fruto de la propia madurez, del tesón puesto en el estudio, sea éste filosófico, sea de carácter teológico o bíblico-patristico. Lo que aquí se indaga, pues, lejos de constituir un mero paréntesis proporciona luz para mejor entender las conclusiones finales.

San Agustín inicia la obra en el año 401. Por el 412 escribe a Marcelino y le declara que tiene entre manos dos obras: *De Genesi ad litteram* y *De Trinitate*<sup>230</sup>. Por el 414 es Evodio quien recibe carta del Obispo de Hipona<sup>231</sup> en la que el Santo anuncia que ya tiene acabado, aunque no publicado, el *libro XII* del *De Genesi ad litteram*. Sabemos asimismo por nueva carta de Agustín a Evodio<sup>232</sup> que corriendo el 415 dicho libro continuaba sin publicarse. Debíó de salir ese mismo año. ¿Cuándo fechamos el *libro IX* según esto? Por ser de

227. *Ibid.* IX, 3,5 (BAC 168, 1013). Cf. SOLIGNAC, BAug 48, 459.681.

228. Cf. A. TRAPÈ, BAC 422, 449. V. GROSSI, 458: not. 2, pero no da razones.

229. Cf. A. TRAPÈ, BAC 422, 460.

230. Cf. *Epist.* 143,4.

231. Cf. *Epist.* 159,2.

232. Cf. *Epist.* 162,2.

los últimos habría que mandarlo hacia el 414, con lo que obtendríamos una fecha posterior a la controversia, cuyos principios los autores suelen datar por el 412, meses arriba meses abajo. Vamos a ver seguidamente, sin embargo, la inexactitud que encierra una solución así <sup>233</sup>.

Para que el libro quede libre de condicionamientos polémicos deberá ser anterior al 412. ¿Lo fue? ¿Es posible demostrarlo? Depende del alcance que tenga IX,7,12, texto en el que San Agustín, refiriéndose a *De bono coniugali*, puntualiza con estos términos: *quem nuper edidimus*. ¿Qué margen admite el adverbio *nuper*? Ésta es la cuestión. Porque si ocurre que *De bono coniugali*, escrito como se sabe en el 401, lo enjuicia el Santo desde este libro IX del *De Genesi ad litteram* y este libro hay que fecharlo entre el 412 o 414, el *nuper* ya no es *nuper*. Sería mucha distancia cronológica. Parece poco verosímil que San Agustín neutralice diez años con el adverbio temporal *nuper*. Aquí no para la cosa. Y es que en *De sancta virginitate* —posterior al *De bono coniugali* aunque del mismo año 401— su autor se refiere a la inmediata obra precedente, o sea *De bono coniugali*, con idéntica puntualización que arriba: *nuper edidimus*. ¿En qué quedamos? Antes la distancia era de diez años, y ahora de meses y tal vez ni eso, y no obstante, para una y para otra emplea el adverbio *nuper*. Complica las cosas el que San Agustín haya dejado escritos en los cuales el *nuper* abarca más de unos meses, incluso el año. ¿Qué solución cabe dar, entonces, aquí? Primero, la que permite deducir el propio San Agustín carteándose con Marcelino y Evodio, o sea que si en el año 412 ya tiene entre manos la obra y en el 414 el libro XII está terminado podemos imaginar escritos algunos antes del 412. En segundo lugar, que interpretando el *nuper* de IX,7,12 de forma restringida cabría retrotraer la fecha de composición del libro IX mucho más al principio, hacia el 401. El sentido que Forcellini da al *nuper* es de *tempore ante trienium* en Cicerón, que para César se convierte en *quatuor annos* <sup>234</sup>. Teniendo en cuenta, junto a la brillante formación latina de Agustín, la contextualidad empleada en el recorrido desde el libro tercero al noveno de esta obra, no andaríamos descaminados al datar el noveno entre los años 403-405. Por descontado que mucho antes de la controversia pelagiana, y ello sin prejuicio de que el dato cronológico sea susceptible de mayor exactitud a base de una travesía investigadora por el océano de la prosa agustiniana. El resultado sea como fuere es que podemos concluir que San Agustín cambia de modo de pensar no forzado por estrategias polémicas, cosa posible para

233. Cf. *Retract.* II, 22.23.24.33. G. BARDY, BAUG 12, 581s. 584.

234. Cf. voz *Nuper*, en: Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii, III, 415; P. AGAËSSE, *Int. génér.*, BAUG 48, 26-29.

otros argumentos y en otros escritos que ahora no viene al caso citar por supuesto, sino en virtud de un laborioso y concienzudo estudio del problema a la luz de las Escrituras y de la Tradición.

## 2. SUPERACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA POSTURA AGUSTINIANA

Quedábamos antes a las mismas puertas del *libro IX*, justo donde San Agustín rectifica el sentido de la interpretación hasta entonces dada al *multiplicamini*. Pero aplazábamos el entrar en el *quid* de semejante cambio. Vayamos ahora con ello. ¿En qué consistió la nueva orientación? ¿Cuáles fueron sus límites y alcances? Esto es lo que cumple analizar.

2.1. *La mujer, ayuda en orden a la procreación*. Abriendo las páginas del *libro IX* llega uno enseguida a IX,3,5. El autor se demanda sobre la finalidad de la ayuda femenina, y responde que probablemente (*probabiliter*) para la procreación<sup>235</sup>. Análogo convencimiento mantiene dos capítulos después<sup>236</sup>, puede apreciarse cierta evasiva a pesar de todo. Se inclina de nuevo por la generación en IX,7,12, pues aunque no hubiera necesidad de contrarrestar los tremendos efectos de la muerte<sup>237</sup>, la pareja estaba dotada de genitales antes de la caída<sup>238</sup>, de donde cabe inferir que los protoparentes podrían haber engendrado, de quererlo, con anterioridad a dicha transgresión<sup>239</sup>, exentos, eso sí, de las actuales fuerzas libidinosas<sup>240</sup>.

2.2. *Unión carnal incluso en el paraíso*. Es respecto a este título y cuanto él expresa donde más y mejor se deja sentir el cambio experimentado en Agustín, lo mismo frente a los autores espiritualizantes en su doble vertiente, de multiplicación mística o figurada y de generación asexual, que de cara a las mismas opiniones agustinianas precedentes. El Agustín maduro de ahora, del 403-405, perfeccionando su estudio, supera al joven retórico laico, neoconverso y pronto joven monje del 389, inclusive al de los años sacerdotales y episcopales de las agonías del s. IV. Más aún, da el paso adelante que, por mantener-

235. Cf. not. 227.

236. *De Gen. ad. litt.* IX, 5,9.

237. *Ibid.* IX, 9,14.

238. *Ibid.* IX, 10,18.

239. *Ibid.* IX, 8,13; 11,19.

240. *Ibid.* IX, 11,19 (col. 400, p. 280): «et non eo modo procreatam, quo nunc procreantur homines, cum inest peccati lex in membris repugnans legi mentis, etiamsi per Dei gratiam virtute superatur». Cf. SOLIGNAC, BAug 49, 517-523; M. MÜLLER, 21ss.

se puramente descriptivo y enunciador, no se atreviera a dar en el 401, al exponer las sentencias en *De bono coniugali* 2,2. La fuerza expresiva de ahora lo dice todo: «Aunque la Sagrada Escritura relata que se unieron y engendraron después de haber sido expulsados del paraíso, sin embargo no veo qué razón pudiera prohibir que en el paraíso existieran las uniones santas y el tálamo puro, ayudando Dios en esto con su gracia y justicia y viviendo sometidos a Él en obediencia y santidad, para que sin desordenado ardor de la concupiscencia, y sin trabajo en el parir, engendraran hijos del semen de ellos»<sup>241</sup>.

Así que nada de nupcias fruto del pecado o aparecidas a causa suya, nada de matrimonio visto con recelo o a través de prejuicios, nada de incompatibilidad de las relaciones sexuales con la inocencia prelapsaria del edén: *non video, quid prohibere potuerit*<sup>242</sup>. La alusión a los autores espiritualizantes examinados en la parte primera de este trabajo es clara como claro es, también, el absoluto desacuerdo de ahora. Al cabo, los que no toleraban ni el sexo, ni actividad alguna sexual dentro del paraíso, quienes se las ingeniaban para entender el *multiplicamini* de modo místico, o asexualmente, era debido a que tampoco acertaban a distinguir una actividad sexual prelapsaria de la que en la actualidad se da sin recurrir, al hacerlo, a interpretaciones demasiado extremistas, peregrinas, desenfocadas del auténtico sentido de la realidad. El pasaje apenas citado demuestra de modo irrefutable que San Agustín da, al fin, con la fórmula. Porque admite, léase bien, la presencia sexual en el edén, y está asimismo a favor de la posibilidad de engendrar inclusive antes de la culpa, bien que sin libido, sin parto doloroso, exentos en resumen de las verdaderas secuelas del pecado que recapitula y representa este solo vocablo: concupiscencia<sup>243</sup>.

Nótese que navegamos por las aguas de una hipótesis: *de no haber pecado nuestros primeros padres*. Porque San Agustín se cuida mucho de matizar que hasta después de la caída no se dio la unión sexual. Y arguye para explicarlo con la presciencia divina, con algo que de buenas a primera se antoja la misma melodía de aquella explicación que Gregorio de Nisa daba acerca del sexo en el paraíso: previendo Dios con acto extratemporal, recordémoslo. Vista la cosa despacio cae uno en la cuenta, sin embargo, de que no es así, y de

241. *Ibid.* IX, 3,6 (col. 395, p. 271): «Quamquam enim iam emissi de paradiso convenisse et genuisse commemorantur, tamen non video, quid prohibere potuerit, ut essent eis etiam in paradiso honorabiles nuptiae et torus immaculatus: hoc Deo praestante fideliter iusteque viventibus, eique obedienter sancteque servantibus, ut sine ullo inquieto ardore libidinis, sine ullo labore ac dolore pariendi, fetus ex eorum semine gignerentur». Al escribir estas frases tuvo también en cuenta, sin duda, a los *adamianos*, quienes, en este argumento, propugnaban «quod nuptiae futurae non fuissent, si nemo peccasset» (*De haer.* 31).

242. *Ibid.* IX, 3,6.

243. *Ibid.* IX, 3,6; 9,14s; 10,18.



que toda semejanza o pretendida identidad es, esta vez, puro espejismo. Lo cierto es que a uno y otro los distancia algo muy sensible: a Gregorio de Nisa tal presciencia le ayuda para explicar la aparición del sexo, asunto que para el Obispo de Hipona está lejos de constituir problema. Por si no bastara con esto San Agustín acentúa, además, que la multiplicación sexual es, en sí misma, un bien, y que ésta pudo darse perfectamente antes del pecado —con independencia, por supuesto, de que se diera o no se diera—, y este punto sí que constituye un radical distanciamiento de la corriente espiritualizante anterior, cuyos resultados ya quedaron vistos por las conclusiones de la primera parte <sup>244</sup>. Que alguien objeta con que el Santo escribe que, en virtud de la presciencia divina, no se da generación carnal hasta después del pecado, bueno. Ello no quiere decir, ni mucho menos, que San Agustín juzgue el sexo como algo añadido ni tras el pecado ni a efectos del pecado, es decir, con ánimo tendencioso, lleno de prejuicios materialistas. Sí define San Agustín fruto del pecado a la concupiscencia, y en todas sus ramas por cierto, también la sexual por consiguiente, pero ésta es otra cuestión <sup>245</sup>. Esperamos que la cosa quedará por completo esclarecida con el siguiente apartado:

2.3. *Multiplicamini, un don de las nupcias*. Al decir que la generación es en sí misma un bien, San Agustín se enfrenta a las sentencias espiritualizantes anteriores, amén de a la doctrina del maniqueísmo y sistemas afines. Contra las primeras, porque no acertaban a compaginar reproducción sexual con estado de inocencia dentro del paraíso, en otras palabras no se les alcanzaba tal posibilidad sin entender al punto rota, marchita, la virginidad adánica. Contra los segundos, porque representaban un choque frontal y en toda regla contra la doctrina católica del matrimonio. Por metodología hemos insistido con este trabajo nuestro sólo en las primeras; de los segundos ya hemos escrito en otro lugar <sup>246</sup>. Niega también San Agustín que la multiplicación fuera instituida para cubrir, y sólo para cubrir, las bajas producidas por la muerte, que eso al fin y al cabo sería considerar las nupcias y cuanto encierran, en cierto modo, efecto del pecado. El Santo prefiere insistir una y otra vez en que Dios dispuso el hecho en cuanto tal de la generación para henchir la ciudad de Dios, lo que ya es muy distinto porque equivale nada menos que a enjuiciar el matrimonio y cuanto éste supone de forma positiva, como instrumento divino en

---

244. *Ibid.* IX, 4,8. Recuérdese el niseno *De niseno De hom. op.* 17. SOLIGNAC, BAUG 49, 523.

245. Cf. P. LANGA, San Agustín y el «personalismo» matrimonial, *RelCul* 24(1978) 181-197.

246. Cf. P. LANGA, *Equilibrio agustiniano*, 93ss.

manos del hombre. He aquí, pues, otro acusado distanciamiento de las sentencias anteriores <sup>247</sup>. Sería poco, con ser bastante, constatar el hecho de la rectificación agustiniana siendo así que disponemos de otros textos con fecha posterior a la del *De Genesi ad litteram libri XII* en los cuales el autor se reafirma en la postura nueva de ahora y, si se prefiere, la consolida y apura todavía más. Vale la pena comprobarlo.

Bastantes años después ratifica su postura en un párrafo largo del *libro XIV de la Ciudad de Dios*, correspondiente al 418-420, quizás 419 más bien, donde a la rotundidad del *De Genesi ad litteram IX,3,6* une mayor amplitud de texto y, si cabe, tonos más expresivos. Dice así: «Nosotros estamos plenamente seguros de que el crecer, multiplicarse y llenar la tierra según la bendición de Dios es un don del matrimonio que Dios constituyó desde el principio, antes del pecado del hombre, con la creación del hombre y la mujer, diferencia sexual que se funda, evidentemente, en la carne. En efecto, habiendo dicho la Escritura: *Varón y hembra los creó*, agregó a continuación: *Y los bendijo Dios y les dijo: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla*, etc. Ciertamente todo esto podría referirse sin inconveniente a un sentido intelectual; pero lo de «varón y hembra» no puede entenderse como cosa semejante en un solo hombre, como si en él una fuera la parte que manda y otra la que es mandada. Antes, como aparece con toda claridad en los cuerpos de diverso sexo, es un gran desatino rechazar que el varón y la hembra han sido creados para crecer engendrando hijos, multiplicarse y llenar la tierra. Es seguro, pues, que el varón y la hembra fueron constituidos desde el origen, como conocemos y vemos ahora a los hombres, en diversos sexos» <sup>248</sup>. Aunque lo sustancial va en latín a la nota, en la versión española hemos alargado la cita por entender que ayuda a completar el contexto.

Insiste por las mismas fechas con dos pasajes correspondientes en esta ocasión al *De nuptiis et concupiscentia libri II* <sup>249</sup>, algo difuso uno <sup>250</sup>, pero el otro con la ejemplar claridad que reflejan sus tres datos: 1) el carácter hipotético (*si peccatum non praecessisset*). 2) La realidad del sexo, aun antes de pe-

247. Cf. *De Gen. ad. litt.* IX, 3,6 (col. 395, p. 271): «non ut morientibus parentibus filii succederent». B.A. PEREIRA, *La doctrine du Mariage selon Saint Augustin*, Paris 1929, 1-5; P. LANGA, *La fórmula agustiniana «Proles, Fides, Sacramentum»*, 358ss.; Id., *Equilibrio agustiniano*, 107ss.

248. Cf. *De civ. Dei* XIV, 22 (PL 41, 429, CCh 48,444): «Nos autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculinum et feminam, qui sexus evidens utique in carne est»; XIV, 16 (col. 424, p. 438). J. MORÁN, *Sexualidad, humanización y pecado original. A propósito del lib. XIV De civitate Dei*, ArcTAug 1 (1966) 215-244; 222-236; A. Casamassa, 11.

249. Cf. A. TRAPÈ, BAC 422, 464.

250. Cf. *De nup. et conc.* II, 4,12.

car (*esset utriusque sexus commixtio*). 3) La forma de una generación a todas luces y sin ningún reparo sexual (*sine confusione commixtio*)<sup>251</sup>. Otro texto merecedor de figurar aquí es el que aparece en las *Revisiones*, y que tiene la importancia que le confiere el ser, como todas las páginas de esta obra de plenitud, redondo y definitivo. Al inventariar su abundantísima literatura con objeto de revisarla —de ahí el título de *Revisiones*, más propio de *Retracciones*— «sometiendo a un minucioso examen de conciencia toda su producción literaria» y recorriendo los libros «por orden cronológico para que el lector pudiera apreciar *cómo había progresado escribiendo (pról. 1)*»<sup>252</sup> nada tiene de extraño imaginarse a San Agustín abriendo *De Genesi contra Manichaeos* y, después de una cierta y prudencial lectura, tropezarse de pronto con los pasajes ya citados, es decir, con la sentencia espiritualizante-mística admitida en la juventud. Toma entonces la pluma y enmienda con un rotundo *omnino non adprobo*<sup>253</sup>, que viene a ser el eco de la misma repulsa vertida en *De civitate Dei* XIV, 22, allá por los 418-420. Si entonces había escrito *magnae absurditatis est reluctari*<sup>254</sup>, ahora —nos referimos al intervalo 426-427<sup>255</sup>— es *omnino non adprobo*<sup>256</sup> con que remata, culmina, un proceso sin duda fatigoso, pero también interesante y de capital interés para el curso posterior de la teología de la Iglesia católica. Antes de dar paso a la conclusión final merece añadir otra referencia más al lote de pruebas, si no por contenido, pues abunda en lo ya zanjado, sí en vistas a una clara alusión que por ella se trasluce. El texto es de hacia el 421, pertenece a una obra escrita como respuesta a los cuatro libros de Juliano, la más importante y de mayor extensión de la controversia pelagiana, y San Agustín en él alude con probabilidad al espiritualismo asexual y quienes lo defendieron, en este caso Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo seguros. A fin de no hacer larga la cita, transcribiremos lo fundamental, que dice así: «Intérpretes hay de la divina Escritura, y su opinión es digna de respeto, que piensan que nuestros primeros padres no necesitaron esta especie de alimentos y que en el edén no tuvieron otro placer, ni otro alimento, que los

251. Cf. *De nup. et conc.* II, 22,37 (PL 44,458, CSEL 42,291): «in paradiso autem si peccatum non praecessisset, non esset quidem sine utriusque sexus commixtione generatio, sed esset sine confusione commixtio»; II, 4,12. G. BARDY, BAUG 12, 590.

252. Cf. A. TRAPÈ, BAC 422, 421.

253. Cf. *Retract.* I, 10,2 (PL 32,599, CSEL 36,48): «Quod vero ibi legitur, benedictionem Domini, de qua dictum est: *Crescite et multiplicamini*, in carnalem fecunditatem post peccatum conversam esse credendam, si non potest alio modo dictum videri, nisi ut putentur illi homines non habituri fuisse filios homines, nisi peccassent, omnino non adprobo»; I, 19,5 (col. 615, p. 91).

254. Cf. *De civ. Dei* XIV, 22 (col. 429, p. 444). Tr. españ. en: BAC 172<sup>3</sup>, 122-123.

255. Cf. *Retract.* II, 51; *De doct. chr.* IV, 24,53. A TRAPÈ, BAC 422, 421.

256. Cf. *Retract.* I, 10,2.

alimentos y placeres de los corazones sabios. Yo sin embargo comparto la opinión de quienes entienden las palabras del Génesis: *Los hizo Dios varón y hembra y los bendijo Dios diciendo: Creced y multiplicaos y llenad la tierra en su sentido obvio y positivo según la diferencia de sexos*<sup>257</sup>. Le faltó sólo sustituir ese «Intérpretes hay de la divina Escritura». (*Quamvis nonnulli... divini eloquii tractatores*) por los nombres propios del Niseno y del Crisóstomo, si no más, porque las palabras son muy sugeridoras. Después viene el «y su opinión es digna de respeto» (*neque hi contemptibiles*), que no quiere decir sumarse a la opinión o abrazarla, porque una cosa es respetar la opinión de los demás y otra compartirla, y San Agustín discrepa abiertamente dos renglones más abajo después de haber manifestado al principio su total respeto al pensar ajeno. Que, traducido al campo del teólogo, constituye un espléndido ejemplo de convivencia y compostura entre colegas, eso tan difícil pero al mismo tiempo tan necesario en la tarea teológica, ya que hasta la que se precie de más vanguardista y dinámica ha de perseguir lo constructivo y ser creadora en vez de perderse en la rivalidad hostil, más bien destructiva. Conviene por último reparar en ese «Yo sin embargo comparto la opinión de quienes entienden las palabras del Génesis... según la diferencia de sexos» (*Sed ego cum eis sentio, qui... secundum sexum corporalem atque conspicuum intelligunt dictum*). Que algunos entendían esas palabras en el genuino sentido literal lo dice la frase apenas transcrita, pero ello no resta mérito a San Agustín con todo cuanto representa su larga labor aquí, de especial modo su romper con una famosa corriente patristica griega por la que había estado de joven.

## VI. CONCLUSIÓN FINAL

El tema bíblico-patristico que late debajo de Gen 1,28 desborda lo estrictamente matrimonial para interesar esferas más amplias de teología como pueden ser, entre otras, la exégesis, la antropología, los sacramentos, la espiritualidad, el fenómeno de la helenización cristiana y hasta el proceso de formu-

---

257. Cf. *Cont. Iul.* IV, 14,69 (PL 44,772): «Quamvis nonnulli, neque hi contemptibiles, divini eloquii tractatores, nullo huiusmodi victu eos indignisse potius opinentur, ut ea sola in paradiso voluptas vel alimonia existimetur fuisse, qua delectantur et aluntur corda sapientium. Sed ego cum eis sentio, qui sicut illud quod dictum est, *Masculum et feminam, fecit eos, et benedixit illos Deus, dicens, Crescite et multiplicamini, et implete terram, secundum sexum corporalem atque conspicuum intelligunt dictum*». G. BARDY, *BAug* 35, 539-543; SOLIGNAC, *BAug* 49, 516-530; A. TRAPÈ, *Intr. generale*, en: *Sant'Agostino, Matrimonio e Verginità. La dignità dello stato vedovile. I connubi adulterini. La continenza. Le nozze e la concupiscenza*. Città Nuova Editrice, Opere di Sant'Agostino VII/1, Roma 1978, p. XXIII.

lación del dogma. Comprobarlo en personalidad tan rica y polivalente como la del Obispo de Hipona, siquiera sea desde el limitado reducto de las nupcias, ha requerido emplazar el argumento dentro de un entorno patrístico y cultural de vastas proporciones cuyo resultado es este análisis a veces no exento de dificultad y con frecuencia menesteroso de paciente lectura y meditada reflexión.

El itinerario desde los madrugadores planteamientos de Filón y sus raíces filosófico-culturales hasta la definitiva postura agustiniana es largo. Durante el recorrido discurre, además, uniforme hasta la pronunciada inflexión o curva que las aportaciones de San Agustín imprimen, contribuyendo de ese modo al progreso de una teología particular, pero que al fin y al cabo, repitémoslo, tanto tiene que ver con el estudio positivo y valiente de la teología general. La solución dada y el proceso seguido hasta darla, arrojan un favorable balance de creatividad teológica en método y problemática. Doble progreso, pues, para la teología del matrimonio y, en última instancia, para toda la teología. No otra cosa nos propusimos demostrar con las páginas que cerramos ahora pretendiendo agrandar conclusivamente su panorámica, a base de subir de la parte al todo. Por supuesto que el orden puede ser inverso, pero esta vez procedemos en atención a lo que creemos que el curso de estas páginas pide.

Creatividad entonces por lo que se refiere a esta problemática del matrimonio, no por reducida en sí misma carente de amplitud de horizontes y por consiguiente relacionada, se quiera o no, con el espectro polifacético de la teología en general. Creatividad asimismo en cuanto al método. Porque el estudiando papel que San Agustín protagoniza, conforme se ha podido comprobar por la segunda parte de esta larga singladura, pone de manifiesto el duro esfuerzo que supone la reflexión personal, donde lo primero que se requiere es aprender a pensar con independencia y hondura, con tenacidad, sin desmayo. San Agustín no inventó esta problemática, se la encontró formando patrimonio de una patrística y la empezó a estudiar por su cuenta. Tropezó al principio creyéndola viable desde los presupuestos dados, andando el tiempo mantuvo cauta reserva en tanto aclaraciones ulteriores no ayudarán a salir de la duda, más tarde fue madurando pros y contras a base de escudriñar las cosas abstrusas, en él tan característico, y superar viejas posiciones, hasta que la radiante luz de la solución coronó el empeño. Los instrumentos de apoyo utilizados a lo largo de este laborioso análisis fueron siempre la Escritura, la Tradición y la filosofía.

Las conclusiones patrísticas de la primera parte dejaban entrever qué clase de teología cabía imaginar desde estudios influenciados de platonismo, encratismo y gnosticismo, hartos recurrentes en la exégesis alegórica de los alejandrinos aunque sin descuidar, por otro lado, la mentalidad religiosa de no pocos antioqueños. Del estado de cosas que San Agustín encuentra al saltar a

escena eclesíastica, joven converso aún, a como quedan después de su valiosísimo trabajo de pastor y teólogo, en resumen de maestro en la fe a la hora de su muerte va gran trecho. Desde los primeros contactos con el problema <sup>258</sup>, hasta los retoques finales <sup>259</sup>, los de la solución y posterior consolidación de la nueva postura <sup>260</sup> hay cubierto un considerable número de objetivos cuyo solo recuento alargaría demasiado esta conclusión.

Por mor de la brevedad y a título de síntesis, sirvan estas someras notas: a) También Dios crea a la mujer, y se la entrega al hombre como ayuda en orden a las tareas procreadoras y no para torpe y carnal disfrute. En la hipótesis de situación prelapsaria indefinida, el proceso genésico hubiera sido el actualmente vigente, es decir sexual, excepto la concupiscencia. Y es que matrimonio y sexualidad son buenos, creados por Dios. b) Trabajos, dolores de parto, voracidad destructiva del mal en el mundo, en suma la concupiscencia son efectos de la caída original, pero de ninguna manera —y ni siquiera imaginarlo es tolerable— el matrimonio y la reproducción sexual. Ni la corporeidad. Más bien hay que ver en ello dones preciosos de Dios. c) Espiritualismo a ultranza, gnosticismo, maniqueísmo, encratismo y cuantas corrientes religiosas o de pensamiento acaban extremistas frente a la materia o la carne resultan perjudiciales al matrimonio. El Obispo de Hipona desenmascaró y refutó semejantes peligros con la tesis angular del bien de las nupcias, subdividida en tres puntos nodulares, a saber: 1) el obvio sentido de *varón y hembra (masculus et femina)*, con su dimensión procreadora y su finalidad matrimonial; 2) Cristo, que habla del Génesis y robustece mediante su presencia en Caná la trascendencia del vínculo de los cónyuges; 3) pretender negar lo primero o propugnar que el pecado de Adán acarreó como necesario efecto suyo, o inevitable consecuencia, es lo mismo, la realidad del matrimonio al objeto de canalizar así el ímpetu arrollador del sexo es grandísimo absurdo y doctrina desatinada.

Pero el espiritualismo y su inmediato surtidor el maniqueísmo no sólo perjudicaron al matrimonio. También sufrió menoscabo por ellos la anchura de miras necesaria a toda independencia y libertad de exégesis. El progreso agustiniano en lo que dice a este particular aspecto del *multiplicamini* consiste, para ser explícito, en haber superado una valoración patrística negativa rompiendo sus esquemas de matrimonio, a los que tanto ayudaba la exégesis y a fin de cuentas la misma mentalidad de ciertos Padres, griegos en gran parte.

---

258. Cf. *De Gen. cont. Manich.* I, 19,30. R. CANTALAMESSA, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, SPM 423-460.

259. Cf. *Retract.* I, 10,2.

260. Cf. *De Gen. ad. litt.* IX, 3,6. R. CANTALAMESSA, 436ss.

Un modo, éste, lastrado y alicorto de ver, pensar y vivir el dato revelado. Hoy es posible que las sentencias analizadas —algunos puntos con seguridad— nos hagan reír, sobre todo si partimos de los enfoques actuales, que sería un error.

Examinadas las cosas con la amplitud de perspectiva propia del contexto, en otras palabras vista la verdadera dimensión teológica y exegética del problema hijo del s. IV, no del XX, atentos dentro de este ámbito cronológico a que los tiempos patrísticos aquellos son difíciles de entender si prescindimos para su análisis de la Escritura, la Tradición, y hasta de lo que para una y otra representan las filosofías y culturas anteriores o contemporáneas, comprendemos entonces mucho mejor que cada época tiene su genuino modo de vivir la teología y que, puestos en el escalafón histórico, la de los primeros siglos fue para no pocas cuestiones decisiva y determinante. Asunto de interdisciplinariedad teológica, que decimos hoy.

La problemática matrimonial revistió en los Padres de la Iglesia dificultades de interpretación no pequeñas. La suya era una teología del matrimonio corta de horizontes de puro estar influenciada de filosofías y corrientes de pensamiento adversas al mundo, la materia, la carne y las nupcias. Esta clase de influjos alcanzó a otras ramas de aquella incipiente teología, la exégesis misma por descender al detalle. En la soteriología de los Padres Latinos, por ejemplo, registramos la gran labor de Ireneo y Tertuliano, enfrentados a la tesis gnóstica, de los valentinianos mayormente, que propugnaba la radical incapacidad de la carne para ser salvada. Todo el afán de ambos autores consistió en refutarla con su argumento de la Encarnación del Verbo, que asumió la carne para salvar a la carne. Es decir, la tesis de la *salus carnis* que Tertuliano llama *cardo quaestionis*,

Tal vez en lo que al argumento aquí estudiado concierne —el matrimonio visto a través de posturas espiritualizantes— el gnosticismo no influyera lo que los condicionamientos platónicos y encratitas, si bien esto es ya cuestión de intensidad, o magnitud, o alcance a estudiar en cualquier caso desde otros planteamientos y con otras finalidades. Aquí lo que debe quedar claro es que el cúmulo de raíces al principio descritas repercute de manera indiscutible en la depreciación matrimonial y sexual, y que tales prejuicios gravan sobre los argumentos espiritualizantes a través de la exégesis en esta ocasión de Gen 1,28. Así las cosas, empieza a cobrar luz el paso gigante que San Agustín da al resolver primero su problema, el cual, como es lógico intuir, no era otro que el de los demás.

Lo suyo le costó, pero derrochando genialidad y entusiasmo, a fuerza de oración y estudio logró desembarazarse del falso irenismo de las interpretaciones espiritualistas del *multiplicamini* para pisar tierra firme y encarar dicho *multiplicamini* desde la realidad humana, como bendición divina y por consi-

guiente cosa buena, en modo alguno consecuencia de la distorsión originada por un pecado original. Y, por ello mismo, de modo tendencioso, está claro. Demasiadas veces se ha juzgado al Santo desde la moral, y muy poco desde la dogmática. Además se confunde a veces con torpe superficialidad su visión de la concupiscencia sexual o concupiscencia desordenada con los juicios emitidos sobre el matrimonio, cuando resulta que son cosas muy distintas. Del matrimonio defiende hasta la saciedad que es un bien, de la concupiscencia desordenada dirá, por el contrario, que es un mal moral —no un pecado como a veces se escribe— heredado del pecado original y con ramificaciones múltiples, si bien es cierto que a su entender donde mayormente incide es en la sexualidad. Este gran abanico de matizaciones es otra de las cosas que a menudo se olvidan al estudiar a San Agustín <sup>261</sup>. Es hora de fijarse en los principios teológico-dogmáticos y acabar con las afirmaciones tópicas propias de ciertas tesis de moral faltas de esta vertiente exegético-dogmática que tanto ayuda a clarificar posiciones. No es cuestión de perderse en detalles mínimos cuando la grandeza del cuadro es tan multiforme y sugeridora.

La metodología teológica es otro de los aspectos a considerar. Los Padres de la Iglesia fueron maestros y promotores del progreso dogmático de la teología. Esto no tiene vuelta de hoja por lo que atañe a las controversias trinitarias, cristológicas y antropológicas. El *De Trinitate* de San Agustín, por traer una de sus más importantes obras, constituye el punto de llegada y al mismo tiempo de partida de la patrística <sup>262</sup>. Siempre exigente consigo mismo, atento una y otra vez a la *regula fidei*, con la experiencia de las cosas divinas <sup>263</sup>, apasionado en todo momento por Cristo y por la Iglesia llegará al seguro puerto de las soluciones, pero las más de las veces no sin bregar antes largo y duro. El argumento de estas páginas es buena prueba de ello. Muchas de sus genialidades tardarán poco en aceptarse y acabarán imponiéndose ya por su propio peso, ya debido en todo caso a la personalidad del autor. Por lo que toca al *multiplicamini*, sin embargo, la suerte no es igual y hasta se explica que dicha aportación ni siquiera hoy sea valorada en todo lo que vale y representa dado que, bien a pesar de la gran dosis de clarividencia que el análisis encierra, todavía después de la muerte de San Agustín, y a no pequeña distancia por cierto, habrá quienes sigan manteniendo la postura espiritualista de la corriente de Padres ya conocidos <sup>264</sup>.

261. Cf. P. LANGA, *San Agustín y el «personalismo» matrimonial*, 196-197; Id., *Equilibrio agustiniano*, 107ss.

262. Cf. A. TRAPÈ, *I Padri e lo studio della teologia*, en: AA.VV., *Lo Studio dei Padri della Chiesa Oggi*. Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1977, 36-55: 45ss.

263. Cf. *De civ. Dei*. X, 23; A. TRAPÈ, *I Padri*, 47.

264. Todavía San Juan Damasceno insistirá en las tesis propias de Gregorio de Nisa y Juan



Buena ocasión es ésta, en fin, para señalar tres admirables lecciones, propias del comportamiento ideal de todo buen teólogo, en quien también cabe la equivocación, y quién lo duda, pues a fin de cuentas lo peor no es equivocarse sino monopolizar la verdad y persistir desde el propio error en que los equivocados son los otros. Admitiendo la viabilidad de la sentencia mística, San Agustín se adhirió de joven a lo que más tarde él mismo calificaría de gran desatino. Conforme fue cayendo en la cuenta de ello, dio también los pasos oportunos para remediarlo. Unida a esta primera lección viene la segunda, la de abstenerse de emitir juicios rotundos cuando la cosa no está clara. Éste fue el comportamiento en *De bono coniugali* 2,2. La tercera es que la Sagrada Escritura, la Tradición, y las filosofías y culturas de cada época, estudiadas amorosamente desde Dios y en pro de los hombres, son los requisitos para que el paso novedoso y fecundo, exigible, propio del teólogo, se produzca.

Creatividad, pues, en el método y creatividad desde la problemática. Ambas cosas se dieron en San Agustín. De la problemática aquí estudiada es obligado partir si se quiere comprender al Santo cuando polemiza en cuestiones de matrimonio contra maniqueos y pelagianos. Y de su ejemplaridad metodológica para dar con un caso luminoso de cómo, dónde y cuándo se hace o se puede hacer teología.

PEDRO LANGA

---

Crisóstomo: cf. *Expositio fidei* II, XXX (PG 94, 975BC). Y en *De divisione naturae* II, 6 (PL 122, 532B-533A) Juan Scoto Eriugena escribe que «de no haber pecado el primer hombre, su naturaleza no hubiera contraído la diferenciación sexual». Sto. Tomás de Aquino, por el contrario, seguirá la nueva trayectoria abierta por el Obispo de Hipona. Cf. F. BOURASSA, *Excellence de la virginité. Arguments patristiques*, ScEcc 5(1953) 29-41; Id., *La virginité dans l'état d'innocence*, ScEcc 6(1954) 249-257; Paola Pisi, 116-119.

## Pequeña Antropología de los votos

No se intenta aquí construir un gran tratado sobre los votos religiosos sino de subrayar algunos aspectos y dar ciertas sugerencias que pueden resultar en nuestros días especialmente significativas y relevantes para la vivencia de las personas llamadas a la vida religiosa, en un nivel bastante sencillo. Se trata más o menos de lo que se ha dado en llamar *valores humanos de la vida religiosa* y en su caso de los votos religiosos. Por tanto no se examinarán con especial detención los planteamientos teológicos de autores tan conocidos y leídos en estos temas como K. Rahner, E. Schillebeeckx, L. Boff, A. Turrado, J. M. R. Tillard, S. M.<sup>a</sup> Alonso, etc.

Conviene observar, de entrada, que aquí valores humanos se entiende de una forma pacífica, puesto que para quien piense que el cristianismo es, de por sí, algo inhumano, no aceptará que los consejos evangélicos o votos religiosos tengan valor humano alguno concreto, por el que, según los creyentes, el hombre se hace más verdaderamente hombre cuando elige y practica este camino. Tampoco se trata de crear separaciones entre lo humano y lo divino puesto que son siempre una unidad indivisible como lo es Cristo mismo. Al subrayar un aspecto se quiere sencillamente llamar la atención sobre él y no de olvidar otras dimensiones sin las cuales el rostro humano de la vida religiosa carecería de sentido y además resultaría literalmente imposible.

El hecho de centrarse en los votos religiosos quiere decir que se les da una importancia muy especial y que si bien se sabe que la profesión religiosa es la entrega fundamental, ésta debe concretarse para llegar a su plenitud en una realización determinada porque de lo contrario se permanecería en un plano puramente intencional y teórico de modo que esa realidad tan sublime de la consagración religiosa podría quedarse en un puro vacío. Bien es cierto que hay una justificación actualmente para insistir más en la consagración religiosa que en la forma concreta de los votos ya que quizá en otra época, no muy lejana, la excesiva acentuación de las consecuencias concretas de los votos pudo introducir cierta desvirtuación en la importancia de la consagración religio-

sa como posición vital fundamental. Pero es preciso huir de la pendulación constante de un extremo a otro con el fin de llegar a una integración entre lo exterior y lo interior, lo general y lo particular, lo universal y lo concreto, lo corporal y lo espiritual, la consagración fundamental y su realización práctica diaria. De lo contrario se puede caer en una división permanente o herejía continua, como decían los antiguos. La unidad substancial, bien entendida, tiene unos valores muy profundos frente a las contraposiciones fáciles e inerciales. Además no se olvide que, en pura lógica, los contrarios pueden ser falsos a la vez.

Todo lo dicho quiere afirmar que es necesario devolver a los votos religiosos su valor concreto como expresión, aquí y ahora, de la consagración religiosa, en los casos que ese valor se haya como desvirtuado, pues estos valores afectan muy profundamente a la dimensión humana, y no sólo religiosa, de la persona.

Un primer problema es que en una sociedad determinada lo que el cristianismo llama valores o valores humanos, puede que ella no los considere como tales porque piensa que esos valores no lo son. El cristiano se plantea constantemente este problema en relación con su fe y sus experiencias básicas como creyente y como hombre. Basta leer las Bienaventuranzas para darse cuenta que el cuadro de valores que presenta el cristianismo no siempre serán bien recibidos en determinados medios sociales. Unos sencillos ejemplos nos pondrán sobre aviso: «Bienaventurados los misericordiosos», en una sociedad justiciera, que ensalza la competencia y el dominio. O «Bienaventurados los pacíficos» en un mundo constantemente armado. Y nada digamos en temas como «Bienaventurados los limpios de corazón», etc.

Dado que la mentalidad evangélica y la sociológica no siempre coinciden en su escala de valores e incluso muchas veces se oponen, los cristianos pronto tuvieron que comenzar a contar la historia del grano de trigo que cae en la tierra y muere pero luego da mucho fruto. Es decir, que la efectividad cristiana no es lo mismo que la efectividad social. Puede, por tanto, que ciertos valores humanos del Evangelio, y por consiguiente de la vida religiosa, no sólo no resulten *plausibles* ni aceptables para una sociedad determinada sino que incluso puede que para ella esos llamados valores sean objetos de burla. Ahora bien, esto no quiere decir que tales valores no lo sean en sí mismos. El sociólogo de la religión Peter Berger <sup>1</sup> ha estudiado el tema y llega a la conclusión de que la plausibilidad indica solamente la aceptación práctica que tiene un determinado valor o actividad en una sociedad concreta, pero eso no decide sin más la

---

1. BERGER, P., *Rumor de ángeles*. Trad. castellana de Herder, Barcelona 1975, 40 y 22-23.

valía misma de esa realidad, e incluso es frecuente que un valor importante no sea aceptado en una sociedad o lo sea solamente por muy pocas personas, ya que ordinariamente lo que vale cuesta y no siempre el esfuerzo es un deseo comunitario. Además como nos recuerda el etólogo K. Lórenz, en los pecados capitales de la humanidad, a veces la sociedad entra por caminos que a la larga serán mortales para ella. Cuando Husserl habla de la función del pensador en la humanidad dice que su misión es recordar a los hombres el camino de la razón. Y que esta tarea es tanto más urgente cuanto que la humanidad, en un momento determinado, está en peligro de perder su razón fundamental, su propia razón <sup>2</sup>. Ya se entiende que cuanto más irracional se haya vuelto la situación humana y más desalmada su marcha vital, más obligatoria y urgente se vuelve la tarea del pensador, a la vez que será también más heroica e inexcusable. Que la humanidad puede entrar por esos caminos, fácilmente lo podemos comprobar por la historia de un lado y de otro. Entonces la resistencia a la destrucción se hace más necesaria que nunca a menos que el calificativo «humano» se reduzca para el hombre a un cinismo ridículo y vergonzoso <sup>3</sup>.

Eso que nos dice el gran fundador de la Fenomenología, se aplica debidamente a la religión y a la función de la vida religiosa en la humanidad actual. Así la poca aceptación de la experiencia religiosa en nuestros tiempos, solamente indica la mayor necesidad y urgencia de sus valores y testimonio. Nadie por ser ciego anula el mundo del arte y la belleza. Por el contrario solamente añade un tinte de tristeza infinita a la ceguera, si de algún modo ha sido culpable o evitable. Como dice la copla:

«Dale limosna mujer,  
que no hay en el mundo nada  
como la pena de ser  
ciego en Granada».

La suprema importancia del valor religioso hace que cuando éste queda olvidado se vuelva más necesario su recuerdo y testimonio. Como decía el maestro Ortega: El agnóstico es el que no quiere saber de ciertas cosas, precisamente las únicas que interesan: «Y en efecto, agnóstico significa 'el que no quiere saber de ciertas cosas'... precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas» <sup>4</sup>. El agnosticismo no es simplemente lo que le ocurre al hombre sin que él haga precisamente nada; por el contrario: «El hombre ag-

2. FUNKE, G., Conferencias de Alcalá de Henares sobre filosofía alemana. De próxima aparición.

3. GLUCKSMANN, A., *La cocinera y el devorador de hombres*. Anagrama, Barcelona 1975.

4. ORTEGA Y GASSET, J., «Dios a la vista», *El espectador* VI. O.C. II, Revista de Occidente, Madrid 1946, 486.

nóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato»<sup>5</sup>. Nadie es increyente porque sí, todo ídolo nace de una fe trasformada, y la idolatría de la experiencia y de lo inmediato son demasiado conocidas ahora. De ahí que, como nos dicen los sociólogos de la irreligión, haya agnósticos del catolicismo, agnósticos del luteranismo, de esta tendencia y de la de más allá. También el agnóstico que se presenta siempre como neutral, lo es contra algo que ama preciosamente; pero se encuentra ocupado por sí mismo y no propiamente preocupado. Se esconde aquí también una postura dogmática encubierta según se ha mostrado repetidamente<sup>6</sup>. Husserl y Feyerabend han advertido repetidamente que la experiencia inmediata no es ningún punto de partida sino «la cuestión metódica cardinal»<sup>7</sup>. Y es bien sabido que actualmente se toma esa experiencia como una Biblia... Pero ya advirtieron tanto Marcel como Althusser que bien pudiera ser que lo más inmediato no fuera lo más real.

#### VALORES MÁS GENERALES

Lo religioso es también, como decía Ortega, donde el yo empírico pregunta al yo ideal; donde la persona no va solamente a lo primero que llega o se presenta, por eso la vida religiosa es sobre todo «lo único necesario», el tesoro escondido que sólo con la vida se puede comprar. Y puesto que el creyente es funcionario de lo olvidado y lo marginado habrá que admitir que lo Otro, lo distinto, lo no aceptado porque no hace publicidad de sí mismo para demostrarse, tiene su propio gran valor y razón de ser aunque no tenga por costumbre emplear la razón de la fuerza para imponerse<sup>8</sup>. Ahora bien, no se trata de confundir lo Otro, a Dios, con los propios intereses porque así se ha quitado siempre la fe. La mascarada religiosa ha vuelto irrecognoscible a Cristo, según pintara Rouault, y han hecho de él un clown de feria según la parábola de Kierkegaard contada repetidamente por H. Cox y Ratzinger.

Para salir de esta confusión cada época tiene sus buenos valores en consonancia con su tiempo e historia que los cristianos harán bien en apoyar y subrayar. En nuestra época la consagración religiosa es una prueba de *decisión* y

5. ORTEGA Y GASSET, J., *Ibidem*, 487.

6. Puede verse NOVAK, M., *Belief and Unbelief*. Trad. francesa de J. Cambert y D. Piveteau. París 1969, y HARRIS, E. E., *Nature, Mind and Modern Science*. G. Allen and Unwin, London 1968<sup>2a</sup>.

7. HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. castellana de edit. Nova, Buenos Aires 1962, 30.

8. FOUCAULT, M., ha visto muy bien que Dios es algo totalmente diferente de este mundo y que si se le confunde con él se ha terminado también con Él. Así lo dice en diversos pasajes de *Las palabras y las cosas* como en *La Arqueología del saber*, según indicaremos más adelante.

*libertad*, de romper el miedo aterrador a limitarse y definirse, un primer paso que muestra y demuestra que la persona no está encerrada en sí misma ni ocupada por sus propios intereses. No se encuentra obsesionada por lo suyo, por el temor a perderlo, ni cegada por su interés, y por tanto se presenta como disponible en favor de los demás y de la propia humanidad. Si aceptamos que la libertad, según la definiera X. Zubiri, es la capacidad de disponibilidad que el hombre tiene de sí mismo <sup>9</sup>, se habrá de reconocer que el religioso es un hombre libre y se demuestra libre por esencia, ya que su libertad y su disponibilidad se identifican totalmente. Así se convierte en una fuente fecundante en los campos del mundo, del Señor, y deja de ser un río caprichoso, sin cauce, siempre indeciso y destructor.

Desde el principio el cristianismo entendió así el compromiso radical cristiano de modo que se pone en boca de Jesús una afirmación como ésta: «Nadie me quita la vida sino que yo la entrego libremente, tengo poder para entregarla y poder para recuperarla» (Jn X,18). Es necesario que el religioso asuma esta libertad, descubierta personalmente, en una entrega definitiva porque en otro caso sería fermento de una comunidad bajo el signo, sobre todo, de la obligación más que de la convocación divina.

Cuando no se está claramente dispuesto a pagar libremente el precio de la comunidad de amor vocacional, se genera un clima en el que la aceptación de las consecuencias concretas de la vocación religiosa aparecen como venidas de otro mundo, de afuera, extraño al creyente, y entonces lo diabólico se muestra en la ruptura de la reconciliación, la autoridad y la jerarquía de cualquier tipo aparece como odiosa, y así se socava la armonía y el orden mínimo, necesario en cualquier grupo o comunidad de fe, vida y trabajo. Cuando se carece de valor y coraje moral, de la sencilla capacidad para aceptar las obligaciones, libremente y sin grandes problemas, se puede dudar de la madurez humana elemental para fundamentar compromisos humanos básicos y sus coherencias apropiadas sin las cuales la vocación religiosa se queda en palabras vanas. Si la persona, de entrada, no se siente libre sino siempre obligado, humillado y ofendido, la experiencia fundamental de la libertad de los hijos de Dios falla, mejor dicho no se ha hecho vida, y se permanece bajo las presiones y los temores de un mundo inferior no clarificado por la experiencia del encuentro personal con Cristo que libera y salva de todo: del pecado, de la muerte, pero también de la necesidad excesiva de seguridad, del miedo a lo desconocido y a darse a los demás, y de la incertidumbre del futuro que en cierto grado es ine-

---

9. La definición de Zubiri la cita FLÓREZ, R., *Libertad y liberación*. Univ. de Valladolid 1975, 61.

vitabile y se diría que necesaria porque el hombre nunca conoce todo plenamente ni juega nunca con todas las cartas de su vida en la mano. Y además porque en la lógica del creyente es fundamental un margen amplio que sólo se puede cubrir si puede decir con firmeza «yo sé de quién me he fiado».

Por tanto la vida religiosa debe resultar liberadora y quien sigue este camino, dentro de las debilidades humanas normales, debe tener capacidad de resistencia para hacer frente a las presiones tanto exteriores como interiores, para no vivir de segunda mano sino de la experiencia personal de la fe. Sin esta posibilidad realizada fundamentalmente no se puede conducir la vida con normalidad y la convivencia religiosa resulta un complicadísimo engorro. Se vive fácilmente al aire de la crítica y de la charlatanería de la caverna propia o ajena, como puro objeto de disciplina.

La persona que no se sabe y demuestra en todo momento libre, según su edad y condición, frente al mundo de la utilidad y las conveniencias, de la comodidad y los intereses, y en última instancia frente a sí mismo, no puede hacer realmente un compromiso de vida religiosa serio; carece de personalidad propia, no tiene existencia libre, está ocupado únicamente de sí mismo y no puede devenir, por tanto, un hombre libre para los demás como dijera Bonhoeffer de Jesús, carece de dignidad y está a la venta.

Antes de aceptar compromisos tan serios como la vida religiosa, la persona debe establecer su propia identidad <sup>10</sup>, ya que por el momento carece de yo personal y solamente tiene un 'mío', es decir no tiene un nombre propio, no tiene rostro propio, sino únicamente un pronombre y no un nombre, y además sólo posesivo. Carece de experiencia de amor oblativo, por lo cual una oblación a Dios o otra persona en vgr. amistad o matrimonio, en estas condiciones, es literalmente un contrasentido, o mejor dicho, un sinsentido. En estas condiciones no se puede dar a Dios porque sencillamente no puede darse ni dar, y como esto puede ocurrir más allá de la primera juventud, es necesario todo un proceso de reelección y conversión en el nivel más profundo que le dio siempre el cristianismo al término, es decir, cambiar de marcha y dirección para transformar la *voluptas* elemental en voluntad auténtica (S. Agustín) de valor o lo que es lo mismo de libertad.

Es por este camino cómo «*La voluntad de valor es un propósito activo de excelencia...* Por este camino el hombre afirma su «intimidad infinita y libre... y llega a confirmar su alma, es decir: asentar su no instrumentalidad, su superación del orden utilitario de las cosas, la fuerza autónoma e incorrup-

---

10. ERIKSON, E. H., *Identity and the Life Cycle*. Norton, New York 1979, y ERIKSON, E., *Identity: Youth and Crisis*. Norton, New York 1968.

tible que le anima, en una palabra, revelar su inmortalidad»<sup>11</sup>. En esta dirección se supera también el espíritu alicorto y miope del positivismo, de ir siempre a lo positivo caiga quien caiga. Por eso la posición ética que genera la vida religiosa es lo contrario del espíritu des-almado de nuestro tiempo, de la brutalidad que con apariencia de libertad infinita es la realización de la esclavitud suprema con apariencia libertaria y liberal; pero sus grandes pasiones son en realidad los deseos violentos y la *rapacidad*<sup>12</sup>.

La vida religiosa intenta por el contrario crear un mundo de *reconciliación, solidaridad y convivencia*, un espacio muy distinto del de la rapacidad y la lucha a muerte envidiosa. De ahí que toda profesión religiosa contiene, en sí misma, un compromiso social y político porque quiere ser una alternativa de convivencia y en último término de ciudadanía, en su sentido más noble. Es un nuevo modo de plantearse y una forma distinta de ponerse ante la vida. Una presencia ética y un ámbito de humanidad que dibuja los primeros trazos de un Hombre Nuevo, desde el principio. Este Hombre Nuevo es la expresión de la revolución de la conversión a la esperanza por la fuerza del Espíritu que resucita a los muertos<sup>13</sup>.

Características fundamentales de este *Hombre Nuevo* son: el cuidado de la intimidad, es decir, la preocupación y dedicación a lo más auténtico del hombre que resulta ser su dimensión de vecindad, projiudad, y proximidad a Dios donde la soledad deviene solidaridad<sup>14</sup>. La nueva filosofía nos transmite perfectamente esta herencia agustiniana. M. Clavel cita la expresión de S. Agustín: «Dios es más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad...». Y Henri-Levy utiliza las mismas palabras del santo, literalmente, aunque lo cita de un modo general en otro momento: «Todo buen solitario es solidario». La intimidad y la solidaridad son las dos fuentes escondidas de la reconstrucción actual del hombre.

Ciertamente la alternativa cristiana es un Hombre Nuevo, el nacido de

11. SAVATER, F., *Invitación a la ética*. Anagrama, Barcelona 1982, 55 y 56.

12. HESCHEL, A. J., *Who is Man*. Stanford University Press. Stanford 1965, 26 y 27. La cita de Heschel que es mucho más amplia no tiene desperdicio: «The specific ends of life are sex and money. The passions are lust and rapacity. So the human comedy is an outrageous medley of lechery, alcoholism, homosexuality, blasphemy, greed, brutality, hatred, obscenity. It is not a tragedy because it has not the dignity of a tragedy».

13. CLAVEL, M., *Dieu est Dieu, nom de Dieu!* Grasset, Paris 1976, 171: «Yo llamo 'Hombre' a aquel que más allá del pecado, es recreado como tal por la agonía, la muerte y la resurrección radiante de Cristo, hombre absoluto; he aquí entonces, el hombre, individuo por fin perfectamente singular y universal, naciendo y existiendo, por el drama absoluto e histórico de esta Revelación cristiana».

14. Frase de procedencia agustiniana citada por el nuevo filósofo B. Henri-Levy en su escrito *El testamento de Dios*, como un presupuesto fundamental de la Nueva Humanidad.



Dios, según la vida de Cristo. Cuando Agustín se convierte también descubre su Hombre Nuevo, «revestíos del Hombre Nuevo», porque el viejo, y lo viejo, ha pasado. Por tanto la vida religiosa aspira a algo nuevo y distinto, y tan moderno que coincide con muchos de los rasgos básicos de la alternativa para el hombre propuesta por los pensadores más importantes de nuestro tiempo.

Ese modo de entender la vida, supera infinitamente el estilo corriente de defensa de lo propio, de la avidez de los intereses privados y particulares puntos de vista, y de la posición o deseo de salir adelante con la propia vida por encima de todos y de todo. Sólo así se supera el complejo de Joseph, del príncipe reinante que al fin va a tener que dejar su corona, y se planteará unos dramas terribles sobre el mal porque no puede aceptar que un día cualquiera sea destronado. La alternativa aquí está en aprender a 'compartir descendiendo' y no por un afán revanchista de 'abajo todo el que suba' sino porque hay plena conciencia de que el triunfo, el éxito a toda costa, es un engaño más del 'nuevo mester de progresía' <sup>15</sup> y hunde sus raíces en el viejo sistema.

La vida religiosa quiere ser un nuevo campo de humanidad donde las reglas de juego intentan ser, por principio, muy distintas de las que frecuentemente uno se encuentra por nuestro mundo. Y es necesario ir más allá del compromiso general y elemental para que pueda llegar a ser alternativa de reconciliación, de reconocimiento humano mutuo, de perdón y de fiesta por la fraternidad y la alegría de la amistad. En todo caso vale la pena pagar un precio alto por tales objetivos, y parar el tiempo aun a riesgo de perder mucho, para perseguir este ideal absoluto de nueva humanidad.

La vida religiosa despierta un horizonte de *fidelidad* en un mundo en el que la infidelidad parece incluso una valentía y a veces hasta un deporte. Durante muchos siglos se ha llamado a los cristianos 'los fieles', si ahora esto parece que ya no suena tan bien, por algo será. Quizá se ha olvidado bastante el valor de esa fidelidad o se ha comprado demasiado barata. Ahora bien, quien no es fiel no es persona, no cumple su palabra, no es de fiar, no es un hombre como tiene que ser un hombre. Es una veleta que se la lleva el viento. Y está donde está por estar, porque otros vientos más fuertes no le han sido favorables. Es como la paja que lleva el viento, dice el Evangelio. Y S. Agustín recalca: si no se han ido aún es porque no le han soplado aires favorables.

Y no obstante ser fiel a la palabra dada es aún hoy día, y a pesar de todo, muy estimado por los hombres. El Concilio Vaticano II cita la fidelidad a la palabra dada <sup>16</sup> como uno de los valores que avalan al ministro de Cristo entre

---

15. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*. El cristianismo como lúcida ingenuidad. Sal Terrae, Santander 1982, 44.

16. C. VATICANO II, *Optatam totius*, 11.

los hombres. Pero ¿cómo puede una civilización encarecer con autenticidad la fidelidad a la palabra dada cuando se glorifican las conductas inconstantes, tornadizas y hasta arbitrarias?

Un hombre fiel es leal para ver la propia vocación por encima de sus particulares intereses. Ello exige mucha honradez, serenidad, objetividad, madurez a toda prueba. Quien no es fiel no es hombre maduro, ni es coherente ni es persona, no permace en los tiempos de incertidumbre <sup>17</sup>. Y está simplemente a la que viene, de él puede decirse que no es el hombre cuya vocación es, como nos dijo S. Weil, caminar sobre las tempestades. La fidelidad es la última consecuencia de una entrega sencilla, concreta, sin enredos teóricos, o prácticos, o teórico prácticos que ocultan las disculpas de la propia inercia e idolatría. La fidelidad lleva a mantener y acrecentar el respeto y el aprecio por las cosas buenas y el bien aun en la adversidad. El que no ama el bien por encima de todo pronto se entregará a las ventajas del momento. No es fiel, está siempre en venta. La fidelidad no es compatible con el oportunismo.

La fidelidad es el sello de la amistad y del amor. Quien no es fiel no permanece para siempre, como la amistad verdadera subsiste eternamente, porque las aguas torrenciales no pudieron apagar el amor ni anegarlo los ríos <sup>18</sup>. Ser fiel es serlo con y por encima de lo más querido, y a pesar de todo, en la alegría y en la tristeza, en la salud y en la enfermedad. La fidelidad se afianza en tiempos de inseguridad y así se crece en la amistad y la esperanza.

Ser fiel es ser libre, la fidelidad es la libertad, y nuestras infidelidades son nuestras esclavitudes. El que es fiel dice un sí grande como un hombre entero a la vida, y en el caso del creyente ese sí a la vida es un sí a Dios, sin adjetivos ni adverbios. Ser fiel es guardar y mimar lo prometido. El religioso quiere ser fiel en plenitud con toda libertad porque la fidelidad a medias es la libertad a medias. Ya decía Sta. Teresa que 'de cumplir a cumplir va mucho'. Ser fiel es no encerrarse en la caverna de los propios intereses y positivamente lleva a convivir la libertad en la amistad.

La vida religiosa conduce también a un mundo de *esperanza*, donde más allá de la debilidad humana se encuentra la fuerza de Dios. Así se descubre un Hombre Nuevo que de la debilidad pasa poco a poco a la fortaleza, del temor a la alegría, de la tristeza a la confianza. Desde la inseguridad se camina hacia una serenidad inteligente. Solamente los grandes pacientes fueron grandes liberadores. De Moisés se dice que «era el hombre de más aguante del mundo».

---

17. AYL, V., *Compromiso y fidelidad para tiempos de incertidumbre*. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1977.

18. *Cantar de los Cantares*, VIII, 7. GOLLWITZER, H., *Das hohe Lied der Liebe*. Koesel, Muenchen 1978.

Así como Dios no se cansa, nos invita a no cansarnos. Y así el hombre débil se anima porque como muchos hombres y mujeres de todo tiempo y condición pudieron superar su infidelidad y sus esclavitudes, también en nuestros tiempos será posible la eterna primavera de la nueva humanidad. S. Agustín se hizo también esta pregunta en la llegada de su conversión y la respuesta es: He escrito este libro de las *Confesiones* para que «nadie diga no puedo»<sup>19</sup>.

La esperanza hace que la natural inseguridad de la vida humana se transforme paso a paso en firmeza y finalmente en confianza porque «el amor es más fuerte que la muerte» y la vida más grande que la destrucción. Ante un mundo desesperanzado el religioso es mensajero de esperanza y testigo de la esperanza con la que el Hombre Nuevo comienza a dibujarse al alba de la oración. Podemos porque creemos. Como la flor de loto nace del cenagal así la Nueva Humanidad brota en medio de la miseria y de la corrupción que todos los días el hombre encuentra a su paso y aun dentro de sí mismo. Ésta es precisamente unas de las razones de la fascinación que todavía ejerce el camino agustiniano. Como Agustín se rehízo y llegó a ser Hombre Nuevo, todo el que quiera de veras puede conseguir lo mismo. Sin esta esperanza que va de la muerte a la vida, del pecado a la gracia, de la fatiga y el cansancio al reposo y el sosiego, la comunidad religiosa no sería posible.

La vida religiosa crea también una oportunidad de descubrimiento del hombre en toda su *profundidad*. Ofrece la posibilidad de una intimidad infinita que se trasciende hasta la intimidad de Dios en su comunión Trinitaria. La conocida consigna agustiniana «No vayas fuera de ti sino vuélvete a ti mismo porque en el interior del hombre habita la verdad», es la verdad que no es de uno ni de dos sino la verdad definitiva de Dios, esa que nos hará libres según dice S. Juan. Y también nos unirá.

No hay mayor ignorancia que desconocerse a sí mismo. Cuando esto ocurre puede que vendamos, cambiemos o perdamos nuestros mejores tesoros sin apenas darnos cuenta, como lo más natural. La vida religiosa lleva a fijarse en lo que realmente importa, en lo 'único necesario' entre las múltiples opciones y ocasiones de la vida, más allá del éxito o del fracaso.

La vida religiosa crea y es un *misterio de comunidad*. Cristo, dice Bonhoeffer, disuelve nuestras falsas unidades. La comunidad que decepciona mucho es la que se ha entendido muy falsamente. Por eso, como observa el mismo Bonhoeffer: el que no sabe vivir solo, debe guardarse de la comunidad y el que no sabe vivir en comunidad, guárdese de vivir solo<sup>20</sup>. La comunidad no es

---

19. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 3,4.

20. BONHOEFFER, D., *Vida en comunidad*. Trad. castellana de Sígueme, Salamanca 1982, 60.

sin más ni más, hay que hacerla; como la comunión se recibe y comparte y se actúa. La comunidad religiosa es algo muy distinto de un centro de relaciones sociales de compensación. Si la comunidad olvida lo primero y principal, su sentido y su causa, su mística que es la del cuerpo de Cristo, se convertirá en un lugar demoníaco y destructivo con la mayor naturalidad del mundo.

La comunidad sólo puede nacer de la comunión y ésta en el cristianismo surge de la Eucaristía. Desde ahí se multiplica también la confianza porque sabemos que el Espíritu actúa en todos y podemos estar seguros que nunca el engaño puede ser excesivo, ni total, porque Dios es 'siempre mayor' como decían los clásicos. Ahora bien, conviene recordar que dar confianza no es lo mismo que dar incienso sino compartir el camino de cada día con sus trabajos y sudores junto con Dios que trabaja en todos siempre. Así la confianza tampoco será credulidad vana o ilusionismo alejado del esfuerzo sino una fe que puede llevar a desenmascarar dolorosamente la falsedad acostumbrada. Es el espíritu del Buen Pastor en oposición al cinismo y al casinismo que nunca se cuida del hermano, el que impulsa hacia la comunidad plena que Dios ofrece a los que le tienen por origen y meta de su amistad hasta encarnar de nuevo al Buen Pastor, deliciosamente delicado y cuidadoso con el hombre. Es el buen samaritano. Por eso la comunidad crece en el desarrollo de las tareas diarias con toda su pesadez y dificultad, cuando el sentido del Espíritu inunda esos trabajos y crea realmente voluntad de comunidad.

La comunidad anima una *nueva sensibilidad* frente a la apatía y la insensibilidad que tanto caracterizan a nuestro mundo <sup>21</sup>. Cuando la comunidad ha caído en el escepticismo es con frecuencia porque la desvalorización de una sociedad productiva pero consumitiva ha neutralizado la fuerza de los ideales originarios. Ello debe ser una llamada a la renovación constante y profunda más allá de la neutralización creada por las mayorías en flor <sup>22</sup> y las vicisitudes de los tiempos. Esto quiere decir que se cuelan como evangelio aquello que es una simple moda de un tiempo, presentado como muy valioso. Aquí el esfuerzo, el estudio y el discernimiento deben ser constantes puesto que generalmente el ambiente no suele favorecer de por sí la mentalidad evangélica.

Tampoco se puede adoptar simplemente una postura defensiva porque en este caso las personas se empobrecen enormemente al hacerse como ajenas a su mundo y cerrarse su vida poco a poco al replegarse sobre sí mismas. Ésta es una forma poco normal de enfrentar la situación pero no por eso es infrecuente <sup>23</sup>. No se pueden resolver los problemas de una forma elemental,

---

21. SOELLE, D., *Sympathie*. Theologische-politische Traktate. Kreuz, Stuttgart 1978, 32.

22. BAUDRILLARD, J., *A la sombra de las mayorías en flor*. Trad. castellana Kairós, Barcelona 1978, 14 y 32.

23. BELLET, M., *Vocación y libertad*. Trad. castellana de Fax, Madrid 1966, 203 y ss.

no hay Gracia barata, como ha insistido Bonhoeffer <sup>24</sup>. Sin una dedicación, una meditación y un estudio profundo que supone un trabajo constante, las dificultades se solucionan solamente de un modo precario. Y de ahí nacen después los miedos no reconocidos, los temores subterráneos o el espíritu de riesgo incoherente pues ya se sabe que una forma falsa de librarse de los grandes temores es hacerse los valientes. Se trata de un talante bien conocido y difundido especialmente en los medios juveniles de nuestros días hasta el punto de embarcarse en el aventurerismo con una cierta aureola espiritualista y un peligro temerario pero no debe olvidarse que 'vivir peligrosamente' fue una consigna extremista y no precisamente progresista.

La vida religiosa necesita hoy recuperar con urgencia una metodología apropiada de acuerdo con la mejor experiencia del pasado y del presente porque no basta simplemente un sentimentalismo más o menos alegre o un idealismo de buenas intenciones que no toman tierra nunca. Hay que analizar los problemas, tratarlos y, en lo posible, resolverlos. La buena intención aunque no sobra, tampoco basta. La *meditación y el estudio* son el camino ineludible de una experiencia religiosa normalizada y de un crecimiento espiritual y vocacional discernido, sereno y realista. Quien no estudia ni ora con esfuerzo, no ama, no le importa, no se prepara seriamente, y luego no puede ayudar de verdad en los momentos difíciles. El ideal se vuelve así pura quimera. La vocación por este camino queda neutralizada, no llega a nada concreto, es una vocación subdesarrollada y constantemente frustrada. Sin esa preparación los desaciertos y fallos ni se ven, y las inculpaciones e injurias sobre la Iglesia crecen a montones. No basta tener buena intención, hay que estar, dentro de la humana posibilidad, a la altura de las circunstancias, por lo menos.

Sin el cultivo intenso de la *oración y el estudio*, aparte de que lleguen a fallar los fundamentos que es lo más probable, no se sabe ni en principio por dónde se anda uno. La vocación se vuelve minusválida, ineficaz, y la amargura de la inutilidad y el sinsentido crecen a raudales. Orar y estudiar es un signo fundamental del aprecio que se tiene de la propia vocación y demuestra cuál es el esfuerzo que se está dispuesto a hacer por mantener y afianzar la propia elección así como pone de manifiesto diariamente el nivel de seriedad de la misma.

Sin esta labor constante, lo que era una espléndida vocación acaba en simple ramplonería. Y conviene observar de paso que no se piensa aquí, ni por un momento, en cosas tales como éxito, triunfo o meritocracia ya que en este contexto tales aspiraciones carecen de sentido. Quien sigue a un Mesías que

---

24. BONHOEFFER, D., *El precio de la Gracia*. Trad. castellana de Sígueme, Salamanca 1968.

murió y padeció y terminó crucificado no puede esperar, por principio, mejor suerte. Y si confundiera su esperanza, mayor sería su decepción. Así han perdido la fe muchos cristianos ya desde el principio del Evangelio. Un día se desengañaron.

Sin la voluntad de esfuerzo, todo se convierte en problema, la carga general aumenta paso a paso y minuto a minuto. No hace falta decir que esto no se resuelve con cuatro letrillas aprendidas de memoria y que se desgranán desde un púltico o se recitan como en los concursos poéticos. Los exámenes no estudian, no se meten en profundidades, recitan sus memorias en una competición muy gloriosa ante los tribunales de evaluaciones que sin duda les ayudará a subir. Por el contrario es preciso pensar y meditar. No se trata de discurrir muchas razones, es más bien aprender y compartir la experiencia de la vida sin la cual el hombre se diseca y muere congelado. Dicho sea de paso, un libro de estudio no es un papel manchado cívicamente sino una experiencia que quiere ser compartida amorosa y esforzadamente.

En tiempos como los nuestros el discernimiento, la reflexión y el pensamiento son mucho más necesarios que nunca para no confundir del todo lo poco que sabemos, puesto que el cambio cultural es tan desproporcionado que produce un grave eclipse religioso <sup>25</sup>. Si bien este eclipse no quiere decir desaparición ni invisibilidad total, sí quiere decir 'tiempos recios' que diría la santa de Ávila. Y entonces se necesitan según su misma idea 'amigos fuertes de Dios'.

La vida religiosa pretende crear también un *cierto liderazgo de animación y orientación de la comunidad cristiana*. Un cierto banderín de enganche que no tiene nada que ver con batallas espectaculares sino con la fermentación silenciosa de la masa. Ese fermento actúa de manera callada y sin ruido como el hurmiente transforma la masa de harina en pan mientras se duerme: El reino de los cielos es como una levadura que una mujer pone en la masa hasta que todo fermenta, dicen los escritos de la Buena Noticia.

Este liderazgo está muy alejado de las posturas 'superstar' y de todo alarde de superioridad, con la sencilla y humilde animación que a todos invita: ya es hora de despertar del sueño porque ahora estáis más cerca de la salvación que cuando empezasteis a creer, porque la noche pasa y el nuevo día se anuncia, dejad, pues, el hombre viejo y revestíos del Hombre Nuevo que procede de la fe. Este liderazgo pretende llegar a todos por igual porque todos son iguales. Sin embargo 'hay unos que son más iguales que otros' según decía Or-

---

25. BUBER, M., *Eclipse de Dios*. Trad. castellana de Nueva Visión, Buenos Aires 1970.

well. Por eso los pobres son los más allegados, los más iguales que los otros como retraduce, para el cristianismo, Schillebeeckx <sup>26</sup>.

La vida religiosa es un hogar de *identidad* donde la persona puede y debe encontrarse a sí misma. Ser uno mismo era una tarea muy estimada y privilegiada en el monacato primitivo. Sin voluntad de identidad la persona no sabe realmente lo que quiere, lo que desea propiamente ser. No ha descubierto su propia vocación y no puede tener confianza en sí misma ni en los demás porque no sabe a ciencia cierta quién es ni adónde va. La voluntad de identidad requiere ánimo y honradez para descubrir los propios talentos, disciplina para un esfuerzo razonable que lleve al análisis apropiado de sí mismo y de la situación para poner remedio a los males o mejorar.

La búsqueda de la identidad supone que se ha abandonado el juego seductor de las simples apariencias y no se intenta aún distraer el problema sino que se quiere de verdad resolverlo: afrontar la propia vida con el fin de orientarla y realizarla conforme a las exigencias de la propia vocación. Madurar en un idealismo auténtico con la objetividad que exige una ética de la respuesta y la responsabilidad solidaria con los otros y el mundo presente según una sensibilidad delicada a los problemas de nuestro tiempo en la dirección de los valores evangélicos.

El encuentro de la identidad conduce a una revolución de la vida cotidiana según el espíritu más evangélico y humano. Crea poco a poco una intimidad por la cual la personalidad se desarrolla en toda su profundidad y amplitud. Esa intimidad tiene una vertiente divina, la intimidad con Dios que al mismo tiempo genera humanamente amistad generosa con capacidad de acogida sin clases ni distinciones, antes incluso del conocimiento personal concreto puesto que se basa en la mística del cuerpo de Cristo en el que Dios es mi prójimo, yo soy su prójimo y mi prójimo-próximo es Cristo, como dice S. Agustín. Esta relación madura y adulta supone ya descubierta la fuente de toda intimidad que es 'Dios más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad' y la comunión de vida con Dios en Cristo por la que 'todo solitario es solidario'.

La entrada de esta dimensión donde mana y corre la fuente 'aunque es de noche' (S. Juan de la Cruz), conduce a una concentración de la persona en la paz de su vocación, ajena a la dispersión. Entonces resulta ya «más fácil estar atento que estar distraído» <sup>27</sup>.

El resultado final de este proceso es la decisión de *optar por la comunidad*

26. SCHILLEBEECKX, E., *Ministry*. Leadership in the community of Jesus Christ. Crossroad, New York 1981, 34.

27. ALONSO, A. M<sup>a</sup>., *La utopía de la vida religiosa*. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1982, 271.

en lugar de optar por la dispersión; y termina por proponerse la tarea de cada día no simplemente como una obligación más o menos rigurosa que se debe cumplir, sino como la suerte feliz de la realización del ideal cristiano en la vida religiosa que no por ser difícil resulta menos digno de entusiasmo.

El vivir de cada día deja de presentarse como una repetición insulsa para convertirse en un amor que es una revolución<sup>28</sup>. Donde los fallos y las faltas se transforman a su vez en la revelación de un amor que aunque todavía primerizo e inexperto quiere ser cada vez y cada día nueva plenitud hasta formar un corazón nuevo y un espíritu nuevo que nace de la comunión divina y la vida escondida en Cristo. Por este camino la vida religiosa, lejos de alejarse de los hombres de nuestro mundo les ofrece la posibilidad y el modelo de una nueva intimidad frente al espíritu desalmado que tanto dolor y sufrimiento crea ahora en nuestro mundo.

En esta línea la vida religiosa propone a la humanidad la posibilidad gozosa de un corazón eternamente nuevo y joven que ha de fructificar de distintos modos en nuevos estilos de vida social cuando estos valores se vayan incorporando sabiamente y como sin saberlo a la vida ordinaria y comunitaria de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo; como la atención creyente a los marginados ha sido recogida ya por la sociedad, como el cuidado de los enfermos se ha valorado nuevamente en nuestro mundo y del mismo modo que el compartir la vida en zonas desfavorecidas ha llegado a ser un ideal de humanidad y de juventud, constante, ya en nuestros días. Y éstos son sólo algunos ejemplos.

La vida religiosa trata de crear un lugar de *juventud* nueva y sin fin. Esta juventud no es, como a veces parece entenderse, una 'prórroga de irresponsabilidad' concedida a los no trabajadores (Sartre) sino una forma desprendida y generosa de vida que ha superado los modelos mágicos que trata de conseguir 'algo a cambio de nada' (L. Mumford), un mundo nuevo sin esfuerzo ni responsabilidad. Es una juventud que sabe de lucha y de superación, de alegría y de sufrimiento pues ¡qué sabe el que no ha sufrido!, como se ha dicho muy acertadamente. Se trata de una juventud que sabe de las dificultades y de las profundidades de la vida, y del precio de la esperanza precisamente porque no ha sido solamente alabada y glorificada, adulada con interés, con el fin de conseguir su continuidad por el camino del consumo (I. Silone), la sumisión rebelde y el buen hacer del teatro social.

Esta *juventud* se distancia poco a poco de la crueldad de la libertad (A. Heller) y del espíritu de manada o de grupo como horda de protección, defen-

---

28. ALBERONI, F., *Innamoramento e Amore*. Nascita e sviluppo di una dirompente, lacerante, creativa forza rivoluzionaria. Garzanti, Milano 1979, 88.



sa y ataque. No es ya el grupo que se construye sólo para sentirse fuerte o que está al lado de los vencidos principalmente porque mañana serán los vencedores (Glucksmann) sino la que supera cada día el escepticismo positivista de las cosas, de la comodidad inmediata y del cinismo del provecho a corto plazo <sup>29</sup>.

Es la juventud que sabe que ni siquiera lo peor es seguro y por tanto ha iniciado de nuevo la fe y la confianza en la vida más allá del escepticismo de los intereses del negocio <sup>30</sup>. La juventud nueva tiene ya el firme convencimiento de que la publicidad no es ya lo más importante y sabe mucho de aquella antigua sentencia religiosa '¡hijos míos guardaos de los ídolos!', se da cuenta también que no hay otro Dios que el verdadero y que por tanto el papanatismo y la brutalidad no tienen ya realmente futuro.

Esa juventud está también justamente convencida de que el bien y el mal son muy distintos, por eso lo que debe hacerse debe ser hecho con nuevo ánimo cada día, no se pueden dramatizar las dificultades y hay conciencia clara de que la revolución es una cuestión que debe amasarse con el trabajo de cada hora, golpe a golpe, amor con amor, en el lugar exacto donde se encuentra el prójimo desamparado y las personas con las que la vida nos ha unido sin gastar el tiempo en un futuro y un mundo que son excelentes porque no nos pueden herir pero por eso mismo son pura quimera. Se adivina también que la violencia tiene también aquí muy poco que decir puesto que «los medios dejan sus huellas en los fines» (Henri-Lévy); además, no hay más fines que nuestros medios (Ghandi) y en definitiva nada se habrá adelantado si la situación parece novísima e inédita pero el espíritu y el corazón son viejos por el odio, la envidia, el ansia de poder y la fuerza preponderante.

Este camino de la responsabilidad y la *juventud nueva* es una oferta constante de la vida religiosa a los hombres y las mujeres más sensibles de nuestro mundo. Y fuera de esa juventud que responde se recaerá en la adulación, el servilismo, la puerilidad, el infantilismo y la magia; donde desgraciadamente los hombres experimentados se sienten en la obligación de corregir ciertos puntos de vista excesivamente optimistas: «Pero tuve la ocasión de apreciar que el altruismo ni siquiera para la juventud es un valor y que unos y otros se atribuyen, en cuanto ven buena voluntad, el poder y el derecho sobre uno de *utilizarle* en servicio de sus propios intereses de grupo y de disponer dictatorialmente de su destino» <sup>31</sup>.

---

29. DE MIGUE, A., *Los narcisos*. El radicalismo cultural de los jóvenes. Kairós, Barcelona 1979, 68 y 69.

30. JAMBET, Ch., LARDREAU, G., *El Ángel*. Ontología de la revolución I. Trad. castellana de A. Cardin. Ucronia, Barcelona 1979, 226.

31. CENCILLO, L., *Última pregunta*. Sígueme, Salamanca 1981, 116.

Por tanto se presenta también la ocasión de un examen de *sinceridad* lo más profundo posible. Esa sinceridad que no está en ser unos elementales, ni en seguir los primeros impulsos. Sino en el intento honrado de ver la vida como es y atenerse a sus consecuencias. Se trata aquí de la sencillez de la *nueva sensibilidad* donde la persona no se esconde ni sus valores ni sus pecados. Se intenta la coherencia día a día y no la simple exaltación optimista porque sí, sin más ni más. Para el creyente la sinceridad sólo alcanza su término definitivo cuando 'llegue a conocerme como soy conocido por Dios'. Mientras tanto se dan pasos más o menos decididos y decisivos. Sin disimular para evitar responsabilidades ni dramatizar para cobrar importancia e impuestos. En bromas se quemó el circo y el pueblo de la parábola de Kierkegaard; por tanto, observemos de paso que las bromas tampoco sirven de disculpa para nada.

La sinceridad rompe con las justificaciones atrevidas unas veces y pueriles e insensatas otras. No se puede servir a Dios y a la apariencia, y toda otra componenda no pasa de ser, en los mejores casos, un vano pasatiempo. La sinceridad es lo contrario de la seducción y el engaño, por tanto ninguna componenda entre juventud y seducción, y la sinceridad debe ser signo fundamental de la juventud. Por lo demás a nadie le gusta ser engañado. La sinceridad impide confiarse demasiado fácilmente al éxito, refugiarse en la inseguridad y la confusión de los tiempos, y va más bien por la reivindicación y resurrección de lo intencionadamente olvidado por el mundo importante y su representación social.

La sinceridad exige una cierta incondicionalidad para no acostumbrarse a 'las vicisitudes de los tiempos' ni buscar siempre la cresta de la moda. Ser sincero incluye el don, dar y sobre todo darse, porque en la sinceridad no puede haber reserva, pues se sabe que el don es el camino de los caminos de lo humano y lo divino: no hay mayor amor que dar la vida por los amigos y por todo el mundo. El hombre sincero pone toda el alma, toda la vida en la tarea hasta quedarse sólo con Dios sin poner su confianza en ninguna otra cosa. Y mantiene la opción, la vocación, pase lo que pase, 'siquiera se hunda el mundo' como dice la Santa. Si esa coherencia fundamental no está a la base de todo, aun con fallos humanos por supuesto, la fe se vuelve pura duda, la sinceridad una farsa, Dios un medio de propios intereses y el cristianismo una forma piadosa de engañarse y engañar...

El creyente sincero acepta las consecuencias de la fe sin falsificaciones ni reducciones a la propia medida hasta llegar a confundir a Dios con el propio mundo. Así se ha quitado siempre la fe. Por eso ser sincero es pecatarse cada día de que *no hay Gracia barata*<sup>32</sup>. Y que la sinceridad si no se amasa con el

---

32. BONHOEFFER, D., *El precio de la Gracia*. Salamanca 1968.

sudor de cada día pronto se convierte en su ser extraño y lejano que nunca volverá fácilmente a casa. Una sinceridad instalada como gracia barata es falsa y falsifica hasta intentar hacer pasar lo anormal por normal, lo amoral por moral e incluso moralizante, los intereses y caprichos por autenticidad de religión nueva y renovada, la incoherencia por libertad. La sinceridad enseña que seguir a Dios cuesta caro y por eso el joven del Evangelio se volvió triste. No es suficiente una bondad general de buenas personas, es necesario que en la amistad no se esconda la avidez, en la comunidad la envidia y el deseo de valer social y el aprovechamiento y la explotación no pasen con buenas maneras por progresía, amplitud y tolerancia o compromiso.

La sinceridad es voluntad de lucidez pero ya se sabe que ésta puede costar la muerte como ya se cuenta en el mito de la caverna de Platón. Y no hace falta que la muerte se consume físicamente, basta la reducción a la esquina, el olvido o la convivencia como mascarada permanente del amor. O también es suficiente la dispersión que no hace memoria de que la amistad crece y se desarrolla en la oración, el trabajo y la convivencia cotidiana, en sus distintas facetas, y a la que, por supuesto, le basta su propio afán. Las nuevas mayorías en flor no deberán olvidar que cuando una comunidad no se orienta por los valores que la fundamentan de nada sirve hablar de acuerdos, unidad y opinión común. Se volverá a la raíz o crecerán otros cultivos que nunca fueron pensados desde lo hondo del corazón sincero y por tanto la decepción y el desengaño están a punto de convertirse en convidados de piedra con una nueva presencia actualizada que no será desgraciadamente fantasmal.

La sinceridad requiere finalmente, perdón; una comunidad que no perdona es una comunidad que no funciona, no puede sobrevivir. Quien no recibe el perdón es muy difícil que pueda perdonar. Y sin perdonar y perdonarse la vida se convierte en una lucha a muerte, suave al principio, crispada después y decidida por fin.

En general no es difícil resumir algunos valores que deben proponerse especialmente en el momento actual. El primero será un planteamiento de la vida más ético que político, más de conciencia y compromiso personal que táctico y de apariencia social. El segundo un trabajo exigente pero basado más en la vocación y la convicción vocacional que en el trabajo por sí mismo. El tercero una comunión más que un societarismo, una mística de la comunidad más que una práctica de compensaciones más o menos gratificantes. El cuarto una vida basada más en la sencillez, la no relevancia, en el sentido de no darse importancia en la ritualización aparentemente virtuosa de una lucha social que trata siempre de introducirse de muchas maneras en la vida religiosa. En quinto lugar la responsabilidad frente a la destructividad, el cuidado de la naturaleza según es tradicional en los jardines de los monasterios, y el amor a la

vida retirada y no competitiva, la *ética del apoyo mutuo* alejada de la brutalidad grupal en vez de la lucha que se presenta a veces como activismo en favor del bien común pero que destruye las personas.

Toda esta perspectiva se resume en el espíritu de las Bienaventuranzas frente a los antivalores del mundo actual y el medio social con plena conciencia de que ese mundo está tanto fuera de uno mismo como dentro de mí y presenta una resistencia constante al espíritu evangélico. La vida religiosa sintetiza este espíritu por los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Por el primero se accede a las bienaventuranzas de los pobres, los que sufren y los que tienen hambre y sed de justicia. Por el segundo se llega a la felicidad de los limpios de corazón que verán a Dios. Por el tercero se llega a ser los constructores de la paz que serán llamados hijos de Dios y a los que alcanzarán misericordia por ser misericordiosos ya que un corazón no guerrero, no dominador, sino que se compadece y perdona es la forma más objetiva de conocer la voluntad de Dios al adentrarse en el corazón misericordioso de Dios mismo que tiene designios de paz y no de aflicción. Y así la vida religiosa se convierte en una tarea de reconciliación, de crear un corazón nuevo y un espíritu nuevo en el hombre que le haga un Hombre Nuevo para la Nueva Vida del cielo nuevo y la tierra nueva que nunca acabará ya y es por siempre, sin fin, donde habita la justicia.

Por tanto el valor de los votos religiosos no ha lugar a discusión puesto que sintetiza el espíritu de Cristo-Jesús, y su propio estilo de vida ofrecido a todos los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos. De esta manera los votos crean una frontera y como señal de advertencia frente a la destrucción del hombre y son una invitación al nuevo país de la vida en el que todo hombre y todo el hombre será respetado y llevado a su perfección más alta, donde lo 'único necesario' tendrá siempre su vigencia constantemente renovada. Por otra parte esa triple síntesis de la propuesta de Jesús responde también a tres dimensiones fundamentales del hombre. Estos aspectos tan básicos para el hombre constituyen también lugares de grandes pasiones humanas. Estas pasiones las señala Kant en su Antropología como deseos de posesión, de ostentación y de dominación. En *La Religión dentro de los límites de la Razón*, indica también Kant que esas tres vivencias fundamentales forman parte del amor natural a sí mismo<sup>33</sup> manifestado como posesión, de la conservación propia o reproducción de sí mismo que se expresa en la fecundidad sexual, y del amor de sí mismo en relación con los demás que bien se puede llamar instinto de dominio o continuación de la propia domus o casa o terreno controla-

---

33. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. castellana de F. Mtz. Marzoa. Alianza Madrid 1981<sup>2a</sup>. 35 y ss.

do incluso socialmente. Advierte allí mismo Kant que estas disposiciones humanas y otras semejantes tienden a transformarse en grandes vicios y corrupciones del hombre.

Paul Ricoeur al analizar la finitud y la culpabilidad humana también destaca tres vertientes muy importantes del hombre por las cuales se introducen fallos decisivos en la dinámica de lo verdaderamente humano. Estos tres aspectos los llama él el «avoir», el «valoir» y el «pouvoir», es decir el 'tener', el 'valer' y el 'poder'. En estos tres frentes el deseo humano se quiebra constantemente y produce fallas desgraciadas para el hombre <sup>34</sup>. Es sencillo ver que en todas las listas el tener y el poder se citan como correspondientes al *dinero* y al *dominio*, mientras que en el valer se concentran los valores y contravalores referidos a las relaciones humanas que pueden resumirse con la palabra *seducción*. J. Baudrillard, sin duda uno de los pensadores más lúcidos de nuestro tiempo, piensa que todos los problemas del hombre se reducen al de la seducción, pero aquí no vamos a entrar en esa discusión <sup>35</sup>.

En cualquier caso los objetivos básicos del hombre en la cultura actual se pueden resumir bien en su dimensión económica, su continuidad física a través de la descendencia y la familia, y su representación social. Ahora bien, cuando los hombres carecen de razones para orientar apropiadamente estas tres fuentes tan fundamentales de vivencias se produce una lucha a muerte por el dinero, por la conquista de la mujer con la seducción mutua y finalmente por el poder que lleva a la dominación y la destrucción competitiva. Frente a esta situación, el mensaje de Jesús se presenta como la brújula de navegar sin la cual la humanidad se perdería y naufragaría en sus aspiraciones elementales. Los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia responden precisamente a esta situación de la humanidad y entonces la vida religiosa tiene la misión de proclamar a la humanidad los verdaderos caminos del hombre por encima o a través de estos centros de felicidad y de dificultad. A la vez esa vida es un faro de advertencia y aviso de navegantes para saber dónde se encuentran los escollos a la singladura humana por este mar del mundo y sus derroteros. En este sentido los consejos evangélicos no son simplemente consejos pues de ellos y sus orientaciones depende el futuro de la humanidad.

Ya se comprende que cuanto más olvidados estén esos valores básicos para la vida de la humanidad más sentido tendrá la vida religiosa pero más difícil será también su comprensión y realización. Por tanto, con mucha frecuencia, la no plausibilidad social de la vida religiosa se convierte en un índice clarísi-

---

34. RICOEUR, P., *L'homme faillible*. Aubier-Montaigne, Paris 1960, 122 y ss.

35. BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*. Trad. castellana de Gedisa, Barcelona 1980.

mo de su mayor necesidad. Por eso el religioso es centinela de la humanidad que vigila su sueño y su duro caminar. Recordemos la necesidad del pensamiento cuando se desprecia la razón según advirtiera Husserl; pero también Ortega avisa que todo esfuerzo vgr., el intelectual, sin ir más lejos, 'nos aleja solitarios de la costa común'<sup>36</sup>. Si esto ocurre en el pensamiento qué no sucederá cuando se trata de la misma vida. Por tanto a nadie debe ya extrañar que la consagración religiosa aparezca para algunos como un reducto, raro unas veces, no muy inteligible otras e incluso acusativo. Sin embargo conviene pensar en cómo el hombre actual rechaza por desgracia aquello que imperiosamente necesita. Por ejemplo la meditación en un mundo de vértigo o las buenas relaciones humanas, limpias y pacíficas que tanto se desea enturbiar y degradar. Cada uno puede poner sus propios ejemplos.

Por consiguiente, aquí se van a subrayar sencillamente algunos valores, de especial importancia en el momento actual, entre los muchos que pueden encontrarse a los votos religiosos. Por lo demás tampoco se pretende exhaustividad y cada cual podrá añadir otros.

#### VALORES ESPECIALES

##### *Voto de pobreza*

No se trata de hacer ahora reformulaciones, y por tanto, se entiende de una forma tradicional o sea, como la promesa hecha a Dios de vivir austeramente sin tener nada propio y siendo todo para Él y por tanto todo común a todos sin excepción alguna. O también, según un documento oficial: «La pobreza evangélica se entiende así: que, al seguir a Cristo pobre no sólo vivamos en comunión total de bienes con los hermanos sin tener nada propio, sino también que, libres nuestros corazones del apego a las cosas terrenas, las usemos frugalmente para que, menos impedidos, podamos dedicarnos al servicio del prójimo»<sup>37</sup>.

Con este voto se está dando un no rotundo a la ambición, a la codicia y al deseo de bienes ajenos que lleva a luchar por esos bienes hasta golpear o someter a los demás por ellos. Se denuncia aquí la injusticia de los que quieren acumular como sea y así quieren construir la vida sobre un fundamento de barro y una base inhumana. En efecto: «Las conductas orientadas en torno a la *pro-*

---

36. Texto citado y comentado por NATAL, A., «Didáctica y contradidáctica de la filosofía», *Estudio Agustiniano*, 17 (1982) 135.

37. REGLA Y CONSTITUCIONES DE LOS HERMANOS OSA. Madrid 1979, núm. 66.

*piEDAD* presuponen un ser humano particular, un individuo que persigue, por encima de todo, su propia conservación (en detrimento de otros si es necesario); un individuo en el que predominan los afectos dirigidos a su propia persona, como la envidia, los celos, la vanidad y el egoísmo; un individuo incapaz de guardar cierta distancia respecto de sus propias acciones para observarse objetivamente y que se *identifica incondicionalmente con sus propios afectos e intereses*»<sup>38</sup>.

Por lo tanto, la vida religiosa se propone como alternativa para que el otro llegue a ser algo más que un mero instrumento de mis intereses. Por eso la presencia sencilla de la vida religiosa delata esas situaciones al reconocerse y darse como manifestación de pobres antes Dios y ante los hombres. Por tanto si nada posee realmente porque nada es suyo, ni lo que se tiene por necesidad, ni siquiera la propia vida, puesto que todo es de Dios. Por consiguiente una comunidad religiosa tampoco defenderá su vida por encima de la ajena y mantendrá siempre que es mejor sufrir la injusticia que padecerla. Pues quien cree en la injusticia como medio de conseguir bienes, no es realmente pobre, ni de espíritu, aunque ejerza como tal, no se confía a Dios, no cree en la providencia y tomará las armas en defensa de lo suyo.

Frente a esta situación: «Las nuevas comunidades habrán de proclamar, por consiguiente, el rechazo de la ‘propiedad’ y de la psicología de la apropiación, el repudio frontal del fetichismo de las ‘cosas’. La diferencia entre apropiación y placer tiene que ser formulada y clarificada. Y con ello y para ello tendrá que ser asimismo formulado el programa de un modo ‘hermoso’ de vida —sin esteticismo—»<sup>39</sup>.

Además la pobreza enseña a compartir no solamente en común los bienes útiles sino también la vida, la verdad y en definitiva la fe. Por eso quien se encastilla o encasquilla en su castillo, quien se aleja de la comunidad y no es capaz de compartir prácticamente nunca su fe y su oración, no es un pobre, pues tiene todo en exclusiva como ‘suyo’. No es por tanto un religioso y menos un agustino: «no os encerréis en vuestros intereses», y también «cuanto tratéis mejor las cosas comunes que las propias tanto notaréis que habéis adelantado en la virtud». El criterio es de Filipenses y lo recoge S. Agustín. Humanamente no tiene vuelta de hoja porque quien no comparte no está disponible, es un acumulador, un rico. No se preocupa propiamente de los otros ni les da preferencia, está ocupado por sí mismo y por sus intereses egoístas.

38. HELLER, A. *La revolución de la vida cotidiana*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1982, 58.

39. HELLER, A., *La revolución*, 24.

La pobreza enseña en la sencillez y la humildad a ponerse al nivel de la gente menos favorecida y ponerse en su lugar, a no creerse nada más que los demás ni sobre los demás, porque todos somos mendigos de Dios (S. Agustín). Sin este espíritu se toman aires de superioridad, se apropian cosas y bienes en exclusiva; pedir lo necesario se convierte en una horrible humillación. Porque se tiene espíritu de rico y lo que suena a pobre y a pobreza se siente como inferiorizador. Se descubre aquí el profundo vacío de una entrega que no lo es. S. Agustín, por ello, propuso como condición, sin la cual no era posible entrar en el monasterio, dejar todos los bienes, para vivir sin hipocresía en el convento <sup>40</sup> y tener a Dios como único tesoro. En otro caso la entrega no es entrega, es un puro formalismo ritual, vacío de contenidos por más que se haga de un modo oficial y solemne. Aquí no hay don sino posesión. No hay hombre substantivo, solamente se es aun adjetivo posesivo frente al nosotros. Lo único real así es lo posesivo, lo 'mío' que es lo substantivo, lo esencial, realmente fundamental y substancial de tal vida.

En la pobreza se aprende a no vivir según la lógica de los propios y particulares intereses que impiden la libertad y hacen imposible la verdad por la injusticia como dice el Apóstol. La libertad queda encerrada e incomunicada (Habermas). Por ese camino, además, el hombre amoral se aprovecha de la moralidad del otro cínicamente y hace que la postura ética aparezca como pusilanimidad y / o tontura (R. Dawkins). Por eso el amoral, en este mundo inhumano, lleva todas las ventajas, triunfa normalmente con más frecuencia a corto plazo y ridiculiza el largo plazo de la esperanza cristiana. Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los de la luz, se dijo...

La vida religiosa se opone frontalmente a esta lógica elemental que es la lógica del espíritu de rico, al oponerse a la moral utilitarista del éxito y a la dinámica del triunfo que corrompe al hombre y las conciencias. Pocos son, en efecto, los que resisten la tentación de creer que cuando una realidad triunfa es que tiene la razón, dice J. Nabert. De esta manera el religioso se opone a la ética de la fuerza: si tengo unas armas mejores que tú, tengo más razón que tú. Y discute al héroe triunfador, con la paz de la justicia, para que la moral no pueda convertirse en una farsa, como se pregunta Levinas; y la idea de que el futuro es de los justos no se traduzca o reduzca simplemente a la evidencia de que los conquistadores y los justos son siempre los mismos como denuncia dramáticamente Kolakowski.

Frente a esta lógica egoísta, el biólogo R. Dawkins nos propone lo siguiente: «Nosotros estamos completamente en libertad de elegir objetivos

---

40. DE LUIS VIZCAÍNO, P., «Comunión de bienes y sencillez de vida según S. Agustín». *A los que vivís en comunidad*. FAE, Madrid 1981, 109.



muy diferentes: por ejemplo, el diseminar felicidad al máximo número de personas, o al máximo número de seres con sentimientos». Nosotros somos libres para decir: «Yo entiendo las razones evolutivas de mi propia inmoralidad y tomo la decisión consciente de desafiarlas»<sup>41</sup>. La vida religiosa es un reto y un desafío a que la moralidad humana y la vida ética es posible, más allá de los intereses y razones egoístas y la lógica del propio provecho. Es una confianza infinita en que la utopía de la justicia, del amor, de la reconciliación y el entendimiento es posible. La humanidad siempre ha querido estas utopías y el actual realismo puede que no pase de una lógica ramplona que convierte al hombre en *res*, en una cosa más, en un mal res, y que por tanto solamente quien supere ese realismo llegará a ser hombre de verdad porque como se ha dicho 'el que pierda su vida la ganará'.

La pobreza lleva a desafiar el espíritu de posesión, a no confundir el ser con el tener según analizó maravillosamente G. Marcel en *Ser y tener*. Aquí no se insistirá en este sentido puesto que es un aspecto generalmente bien conocido. Pero conviene saber que solamente «Cuando la propiedad deje ser un objetivo central en la vida... El 'otro' dejará de ser un objeto de prestigio, un trofeo o un medio de obtener un fin. En las relaciones entre individuos libres, el otro es —será— siempre un fin en sí mismo»<sup>42</sup>.

La pobreza enseña también a no confundir la persona con su profesión<sup>43</sup>. A no reducir la vocación a la profesión de modo que donde se esperaba un profeta aparezca solamente un funcionario (Larrañaga). Aquí radica precisamente la perdición del hombre actual, la ausencia del espíritu de pobreza originó primero la conversión del hombre al servicio de la producción. Después se liquidó al hombre y sólo queda prácticamente la producción. Por esto el paro no es ya únicamente social sino también metafísico: el hombre no pinta nada en la sociedad productiva, cada vez las máquinas lo hacen mejor que él. Si se le quiere recuperar habrá que rescatarlo de su reducción a la finitud de ser para la producción, habrá que extraerlo del engranaje productivo-consumitivo. En otro caso vendrá su liquidación definitiva perfectamente anunciada por Foucault<sup>44</sup>. Será preciso buscar unos presupuestos más ajustados a las Bienaventuranzas pues como ha dicho M. Clavel: «La verdad es que

---

41. DAWKINS, R., «La moralidad del hombre y los animales». *El País*, 19-4-82. Y puede también verse: DAWKINS, R., *Current problems in Sociobiology*. Cambridge U.P. 1982.

42. HELLER, A., *La revolución*, 65.

43. WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1969.

44. FOUCAULT, M., *La Arqueología del saber*. Trad. castellana de edit. S. XXI, México 1976. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*. Trad. castellana de edit. S. XXI, México 1971<sup>3a</sup>. 319 y 326.

*el hombre se ha mutilado en hombre finito* <sup>45</sup>. La dimensión infinita ha quedado enterrada y soterrada ya que su intimidad, donde se encuentra con Dios, ha sido sustituida por la productividad y el consumo. En efecto, nuestra época será recordada por los historiadores como aquella en la que la intimidad humana ha sido avasallada (G. Steiner). Así el camino agustiniano 'Dios es más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad' ha quedado en cierto modo intransitable, medio borrado por los escombros y es necesario remover todo el terreno para volver a encontrar a Dios aquí <sup>46</sup> y rescatar también al hombre. Las cosas y los objetos han ocupado el lugar que aquellos tenían.

Cerrado este camino, el hombre actual muere por asfixia. Tal es la alienación actual fundamental de la que no es posible salir sin una revolución-revelación-conversión total que recupere la auténtica profundidad que corresponde a la vida humana más allá de la producción y el consumo atolondrados. La pobreza libera del engaño de la sustitución del hombre por las cosas y las mercancías. Por ello todo salario, sin más ni más, insolidario, también es la continuación de un robo que ha hurtado al hombre su auténtico espíritu por la vía consumitiva.

La pobreza evangélica vuelve al hombre su sentido primitivo de donación a los demás, del trabajo y la colaboración como don y no como comercio. Fuera de esa donación la vida se envilece como intercambio mercantil. Este don es el que fecunda la comunidad más allá del espíritu distributivo, privativo o repartitivo. La comunidad fundada en la pobreza quiere reconstruir y actualizar el don y la entrega total del hombre y sus bienes a los demás, a imagen de Dios que ha dado todo y se comunica totalmente <sup>47</sup>. Fuera de este espíritu, las relaciones humanas comunitarias se tornan comerciales e incluso la fe se condensa en méritos y bonos de canje, donde no hay propiamente Dios vivo y verdadero en el cual 'vivimos, nos movemos y existimos' sino una especie de Amo o patrón ante el que incluso parecen cobrarse derechos y aun en determinados casos se pudieran exigir reclamaciones. La justicia se queda en justeza y la misericordia se evapora. Pero sabemos que hay que pasar de una civilización de la dura justicia a un mundo en que la justicia quede cumplida y superada por la misericordia <sup>48</sup>.

Solamente por este camino el hombre recupera su dignidad perdida, su

45. CLAVEL, M., *Qui est aliéné? Critique et métaphysique sociale de L'Occident*. Flammarion, Paris 1979, 52: «La vérité, c'est que l'homme s'est mutilé en homme fini».

46. NOVAR, M., *Belief*, 92 y 93, y HARRIS, E. H., *Nature*. London 1968, 2a.

47. DELZANT, A., *La communication de Dieu*. Cerf, Paris 1978. MUMFORD, L., *The human prospect*. Illinois U.P., 1965, 3-9. MAUSS, M., *Sociedad y ciencias sociales*, III. Trad. castellana de Barral, Barcelona 1970, 55 y ss.

48. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 30-9-1980.

valor cuasidivino y su convivencia con Dios de donde surgirá una comunidad reconciliada en el perdón y la misericordia. El monasterio es entonces un lugar donde los bienes y el trabajo vuelven a estar al servicio de la persona y de su vida, espiritual y contemplativa, más allá de la acumulación y el beneficio productivo. Donde los bienes recuperan también su destino universal y su sentido alejado de la posesividad para que no posean al hombre y lo conviertan en cosa sino que las cosas mismas se humanicen y todo revierta a lo divino de modo que Dios sea la única riqueza y las riquezas no sean el nuevo dios idolatrado. Sólo así la comunidad de bienes será la comunidad de Dios, y la solidaridad, la justicia y la misericordia sean el resultado de la vida con Dios y para Dios. De este modo se descubre también que todo valor verdadero proviene no de los tesoros de la tierra sino de haber sido comprados al precio de la sangre de Dios el Cristo.

Ahí se encuentra el verdadero bien más allá del espíritu repartitivo y desintegrador. La vida religiosa ha de ser en este sentido un ejemplo lo más claro posible para nuestra sociedad <sup>49</sup>. Esto requiere simultáneamente la conveniente modernización del voto de pobreza. Esta tarea no es precisamente sencilla dado que concurren en ella múltiples aspectos interdisciplinarios. Pero puede decirse que el problema ya ha sido planteado cuidadosamente y además enfocado con aplicaciones concretas muy valiosas. Se trata de la *Modernización socio-económica de las comunidades religiosas*. Puede decirse que todo este escrito es muy interesante y realista. Adaptado al mundo actual y en general responde a un gran número de retos que tienen planteados los distintos grupos de vida religiosa.

Por otra parte el autor marca bien sus delimitaciones en el tratamiento del tema, pero quizá se pueden enriquecer algunos aspectos. También con la intención de clarificar, en lo posible, algo más la dimensión económica de la pobreza, me permito hacer algunas sugerencias, no desde la economía en la que no podría aportar nada, sino desde la antropología económica.

Así, antes de señalar las diversas clases de pobreza y decir si la vida religiosa se halla situada o no en la subcultura de la pobreza convendría quizá haber definido, en cuanto es posible, la especificidad del objeto económico. En primer lugar porque lo económico no parece ser algo independiente y evidente por sí mismo como muchas veces suele presuponerse. Por eso alguien dice: «Por tanto, no existiría racionalidad propiamente económica sino una racio-

---

49. ROSZAK, Th., «The monastic Paradigm. When the Empires Fall». *Person and Planet*. The creative disintegration of industrial society. Anchor Press. New York 1979, 288 y ss., y GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización socioeconómica de las comunidades religiosas*. Instituto Teológico de Vida Religiosa. Madrid 1980.

nalidad global, totalizante, una racionalidad social e histórica»<sup>50</sup>. Pero esa racionalidad económica incluye la religión, la política, el parentesco, etc. según Godelier. Igualmente abarca las relaciones sociales. Como es también sabido, al concretar el objeto económico algunos se valen de *teorías ideales*: «Algunos conjuntos de la historia económica exigen este tipo de enfoque que otorga un gran papel a la referencia a los valores y a la subjetividad del historiador»<sup>51</sup>. Por el contrario la *teoría materialista* pone de relieve los factores propiamente materiales de la evolución económica; «incluso las instituciones son representadas y analizadas, en la medida de lo posible, por medio de índices cuantificados»<sup>52</sup>. Además está la *tendencia realista* que busca sus ideas en «la vena de la existencia» pero con un tinte muy grande de apoyo a la creencia en la eficacia, de aquí proviene «el *realismo* de los conjuntos que construye»<sup>53</sup>.

Como en la obra arriba citada se ha tenido que prescindir, por diversas razones que no hacen al caso, de aspectos teológicos y afines, quizá se da la impresión de que se sigue, de hecho, la teoría cuantificadora o, como mucho, la realista. De este modo no se trata adecuadamente la formación del objeto económico, pero así no se describe la 'crisis del objeto' y en concreto del objeto económico<sup>54</sup>. La consecuencia de esto es que se plantea el problema de la pobreza evangélica frente al capitalismo o al socialismo de Estado pero no se toca ni critica el industrialismo actual propiamente: «Pues la obsesiva preocupación por el dinero, los bienes y las cosas no es un reflejo del capitalismo o del socialismo sino del industrialismo, es un reflejo del papel central desempeñado por el mercado en *todas* las sociedades en las que la producción se separa del consumo, en las que todo el mundo depende del mercado, más que de sus propias capacidades productivas, para las necesidades de su vida»<sup>55</sup>.

Ahora bien, así no se reconstruye al hombre aunque cambie el sistema y no se responde a gran parte de la alienación actual. No obstante hay que reconocer que el escrito aludido habla constantemente de humanización y desalienación y que tiene toda la razón al afirmar que cuando se pone tóricamente un compromiso de pobreza y luego se acepta el *standing* económico alto sin más,

50. GODELIER, M., *Rationalité et irrationalité en économie*. Trad. castellana de N. Blanc, S. XXI, Madrid 1974, 311.

51. DUMONT, F., *La dialéctica del objeto económico*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1971, 75.

52. DUMONT, F., *La dialéctica*, 75.

53. DUMONT, F., *La dialéctica*, 78.

54. DUMONT, F., *La dialéctica*, 153-154, 162 y 176. Y no digamos en CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política*. Trad. castellana de Gedisa, Barcelona 1981, y CLASTRES, P., *La Sociedad contra el estado*. Trad. castellana de Monteávila, Barcelona 1978.

55. TOFFLER, A., *La tercera ola*. Trad. castellana de A. Martín, Plaza & Janés, Barcelona 1981<sup>7a</sup>, 55.

esa supuesta posición queda prácticamente anulada puesto que los objetos económicos «son los signos más concretos de las relaciones entre las conciencias»<sup>56</sup>. Pero, y a pesar de todo, no estará de más repensar las afirmaciones de un filósofo analítico positivista como Wittgenstein cuando dice: «El sentido del mundo debe hallarse fuera del mundo. En el mundo todas las cosas son como son y se producen tal como se producen: en él no hay valor y si alguno hubiera, no tendría valor. Si existe un valor que tenga valor, es necesario que esté fuera de todo acontecimiento y de todo ser real. Pues cualquier acontecimiento y cualquier ser real es accidental. Lo que les hace no accidentales no puede hallarse en el mundo, pues de lo contrario, también esto sería accidental. Es preciso que esto se encuentre fuera del mundo»<sup>57</sup>. Con esta cita no se quiere dar a entender que sólo existe el otro mundo, sino que lo profundo del hombre no se puede reconstruir con sustituciones y que por tanto lo interior y lo exterior deben guardar siempre una relación permanente y que no se debe minusvalorar lo interior porque muchas veces sea falsificado, ya que eso mismo se puede decir de lo exterior. Es evidente la importancia de lo económico, pero eso tampoco quita valor al hecho de que todo el que da esperanza destruye el corazón social y psicológico de la pobreza<sup>58</sup>. Y la pobreza religiosa confiere esperanza por su misma posición, si bien el testimonio concreto refuerza o anula, en parte al menos, la afirmación de unos valores más allá de las posiciones económicas.

En cuanto al tema de la inculturación se puede discrepar bastante de cómo se formula: «para evangelizar a los pobres, resulta aconsejable disolver previamente su subcultura»<sup>59</sup>. Ahora bien, es de suponer que con esta teoría no se intenta imponer 'la estrategia global de la maximación de las satisfacciones sociales' y menos aún que se toma 'en una forma no crítica la racionalidad de la economía occidental como la única racionalidad posible'<sup>60</sup>. Por otra parte es de creer que no se espera a evangelizar a que se haya implantado la justicia porque iría para demasiado largo. En cualquier caso se debería plantear más profundamente el problema del progreso: ¿qué es realmente el progreso? Porque algunas veces se argumenta con demasiada facilidad: esto no va en la línea del progreso. Pero ¿qué es el progreso? Y entonces se tiene que definir el tipo de hombre y el tipo de vida que se refiere o prefiere<sup>61</sup>. Lo mis-

---

56. DUMONT, F., *La dialéctica*, 274 y 271.

57. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41, citado DUMONT, F., *La dialéctica*, 189.

58. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 30.

59. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 28.

60. GODELIER, M., *Rationalité*, 303 y 298.

61. NOVAK, M., *Belief*, 166. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?* 185.

mo puede decirse de la profunda fe que parece tenerse en las clases medias o clases medias de salvación que diría Malège.

De ahí que los regímenes políticos no deben conferir privilegios pero tampoco anular las diferencias. No quiero entrar aquí en el tipo de actividad que deba ponerse como profesión en una documentación de identidad. Eso depende de lo que quiera entender por profesión el que legisla para que se ponga esto o lo otro o se haga un documento nacional de identidad (que en muchos países no existe y no pasa nada). Pero si se dice que hay libertad religiosa y a un musulmán no se le permite expresar ni decir que es un musulmán entonces no hay tal libertad ni se respetan las diferencias culturales realmente. Del mismo modo, los valores específicos de la persona también deben repetirse como se respetan en los Estados de derecho vgr., las ideologías políticas y quizá no son verdaderas, al menos todas. De ahí que también se deben ver, que es la primera manera de respetar, los valores de las tebaidas, las sacristías y monasterios, pues puede que no sean tan malos, según y cómo se miren <sup>62</sup>. De ahí que tampoco sea muy entusiasmante para muchos la perspectiva de una sociedad laica aunque sí que la religión no tenga privilegios extraños a su propio valor.

En cuanto al tema del trabajo, es muy valioso el intento de desenmascarar, pero quizá conviene no olvidar que todos los grupos, casi sin excepción, tienen miembros liberados, por tanto no debe ser extraño que un número mayor o menor de sacerdotes viva en esa línea. Por otra parte la demanda cultural no es seguro que haya disminuido o que disminuirá, y desde luego la inflación cultural es desaconsejable pero lo es igualmente la atrofia en la expresión de la fe. En cuanto a lo de Marco Aurelio de que los hombres religiosos eran los cínicos de su sociedad, personalmente me parece una alabanza. Creo que ha sido Roszak el que dijo que los hippies eran los cínicos de nuestro tiempo <sup>63</sup>. Por de pronto los cínicos no se aprovecharon tanto del sistema como otros, lo cual siempre es de alabar. Y para volver a la manifestación de la fe no sabría personalmente decir si tiene más razón el sacerdote o religioso que de tan respetuoso parece que oculta su fe o es mejor la actitud de un Juan Pablo II, o dejando a un lado al Papa por ser el Papa, se puede recordar la manera de hacer del obispo Iniesta, que cuando le llevan al programa de los 'daguerrotipos' larga un discurso sobre el cristianismo a las preguntas que le hacen y se va tranquilamente como si ese fuera el tema del programa.

En cuanto a la exaltación del trabajo y la profesionalidad veo difícil que sea ni siquiera moderna, puesto que actualmente nadie vive con interés un trabajo a no ser que sea consecuencia de su vocación o por intereses personales

---

62. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 51.

63. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 73.

que no nos van a decir nada. Y además quedan por resolver muchos problemas, así para mucha gente ser profesor no es un trabajo. Entonces qué hacer con el principio de verificación de la laboriosidad, etc. Conviene también recordar los problemas que hay con el tema del ocio y el tiempo libre. Ya no estamos en el *homo faber* muscular sino en el tiempo del *homo ludens*. Hay que abandonar la teoría del trabajo industrial como sentido fundamental de la vida. Y esto aunque se esté de acuerdo en que *homo ludens* no quiere decir hombre irresponsable. En cuanto a que no se ha aceptado el estilo renacentista y la exaltación protestante e industrial del trabajo, por lo que explica Max Weber en la ética protestante y el espíritu del capitalismo poca falta nos hace. Por lo demás con insultar, vgr., respecto a la interioridad y la contemplación, no mejora la cosa <sup>64</sup>.

Frente a algunas afirmaciones creo que se debe insistir en que el religioso no es un co-productor ni un asalariado ni un empresario. Y no se puede forzar el análisis para asimilar, fiscalmente etc. Si el Estado lo hace, puede hacer lo que quiera. Puede también tomar el dinero del banco y nacionalizar todo pero entonces tendrá que pagarnos la comida. Insistir en asimilaciones apresuradas es forzar las cosas y por ese camino se podría llegar a deducir algo así como que ser mahometano produce petróleo. Hoy toda la filosofía analítica está de acuerdo en que los lenguajes privados son importantes humanamente y no vale subsumirlos atropelladamente en los lenguajes públicos u oficiales. Esto no quiere decir que los religiosos no deban ser solidarios en la sociedad para apoyarla pero no para tapar más un reparto y una situación injusta cuyas causas están en otra parte.

En cuanto a la Doctrina social de la Iglesia mejor no hablar con afirmaciones generales, ya que cada uno la trasmite como podía, si es que podía. Tampoco conviene atribuir a la Iglesia-oficial lo que es propio de todo el mundo, para bien o para mal. Supongamos que el maniqueísmo y el platonismo dualista conviene a una gran parte de la sociedad de una época a la que le interesaba apoyarlo y difundirlo para una caza de brujas más provechosa a sus intereses. No basta con decir, la Iglesia no lo detuvo...

Por lo que hace a la participación en política, muchos dirían sin más: no, gracias, hay que empezar por la ética, pues no queda otra salida (B. Henri-Lévy) <sup>65</sup>. Pero sin caer en la desmovilización y aun con admitir que, por ejemplo, el movimiento sindical tiene grandes valores, sería bueno hacer algunas distinciones. Puede haber varias posturas:

---

64. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 76.

65. HENRI-LEVY, B., *La barbarie con rostro humano*. Trad. castellana de Monteávila, Barcelona 1978, final.

—meterse simplemente por luchar y vencer, cosa muy común incluso entre los defensores de las mejores causas. Suele ocurrir mucho cuando se ve venir el cambio, vgr., final de la guerra del Vietnam, cambio español, etc.

—Meterse en el problema porque hay que estar en la cresta de la ola y si no no se tiene la sensación gratificante de eficacia. Sin comentarios.

—Comprometerse porque hace falta la presencia de vidas creyentes. Solamente este tercer caso parece razonable para un religioso. Ahora bien, no se ve muy claro para qué sirve la supuesta inspiración cristiana de tal actitud. Así, por ejemplo se dice (y estoy de acuerdo): no, por favor, sindicatos de inspiración cristiana o cristianos. Por otra parte al menos se deberá conservar la fe para que haya una motivación creyente de la acción. Pero ¿qué ocurre con la fe? ¿Importa algo la fe en cierto tipo de acción política o sindical? Quizá muchos jóvenes han madurado y están ganando mucho en humanidad a través de la acción pero ¿qué pasa con su fe? ¿Podría solucionar estos problemas la entrada de los religiosos en ese campo? Desde luego sería necesario un cambio cualitativo, de acuerdo con H. Saña, pero más allá incluso de esa mentalidad de finitud, es decir, de 'no hay más que lo hay' aquí delante, y se toca, y es inmediato. Quizá el religioso tiene algo que aportar ahí pero no es tan fácil. De acuerdo en que por ahí debe ir la cosa, pero con un cambio radical que supere lo que dice Schillebeeckx en *Cristo y los Cristianos* a propósito de cierto teólogo: 1.- El evangelio y la liberación van unidos. 2.- Lo que importa es la liberación. 3.- El Evangelio poco importa. Por esta línea se mueve toda una mentalidad, progresista por suposición, que no ha pasado por la Nueva Filosofía y la teología más viva actualmente. Por tanto sin un cambio cualitativo que debe ser tremendo no hay nada que hacer y lo demás parece que es engañarse y ser poco realista.

Esto no quiere decir que se preconiza un repliegue sin más sino que se debe ir por pasos. ¿Qué podemos esperar que haga a nivel sindical y político social un grupo religioso que ni siquiera tiene un pequeño número de religiosos destinados a tareas de justicia y paz para que animen esa conciencia social? De ahí también la crisis de la empresa religiosa; como empresa todo mundo sabe que no vale la pena sin un cambio cualitativo. Tampoco se trata de huir al monte <sup>66</sup> pero esto es mejor ciertamente que engañarse. Por otra parte ¿se puede trabajar como religioso por un salario? Se trabaja de hecho, pero ¿se puede dar sentido a una vida asalariada? En cuanto a la personalidad que da el ejercicio de una profesión ¿es algo más que una representación social que ha quitado el alma al hombre moderno? No se quiere decir que la profesionaliza-

---

66. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 96.



ción o el ejercicio de la posesión de bienes sea mala en sí pero ¿qué pasa de hecho? No se trata de maniqueísmo sino de saber, si es que se puede, por qué la sociedad industrial no ha dado al hombre la plenitud que esperaba y por qué el espíritu mercantil ha dominado todo prácticamente. Incluso en la religión se hacen 'méritos' y habrá 'premios y castigos' según los bonos-buenas acciones que uno haya acumulado <sup>67</sup>.

Finalmente, en cuanto a la seguridad social. Bien que se haya entrado en ella solidariamente <sup>68</sup>. Pero ¿se ha entrado por esos motivos de solidaridad? ¿o más bien por un cierto temor a la vejez excesiva de las comunidades, ya sea esa vejez verdadera o creída estadísticamente pues se utiliza por los agoreros de la inseguridad? Se ha dicho muy bien que la vida religiosa no debe ser un seguro de vida <sup>69</sup> pero se habla continuamente, a la vez, de la necesidad de seguridad mientras no se dice nada de la desapropiación que antes se hacía al menos a nivel personal. ¿Pueden las comunidades religiosas plantearse esto a nivel personal y comunitario hoy de nuevo? Y otra pregunta más ¿tiene algún interés un modelo de empresa religiosa si tiene que ser sobre todo y más que nada empresa? Con esto se quiere insistir en lo que dice Roszak, que la economía es sencillamente una parcela más de la vida monacal al servicio de la vida espiritual del hombre y que lo económico no condicione realmente todo lo demás.

En resumen, y para que los árboles no oculten el bosque:

1.- Considero muy valiosa la aportación de G. Mier y muy adaptada a la realidad de la mayoría de las órdenes religiosas actuales en cuanto al aspecto técnico económico, incluido todo lo que se propone sobre la modernización de las tareas pastorales, seguridad social, profesionalización, contabilidad, acción sindical, etc., es decir en todos sus puntos.

2.- Que las observaciones hechas aquí, aunque puedan parecer muchas, se refieren prácticamente a un solo aspecto que es la orientación general o *base de validación* de la modernización. Para entendernos rápidamente se puede decir que considero más apropiada la teoría de Roszak en *Persona y Planeta* <sup>70</sup> según la cual y en continuidad con estudios anteriores de L. Mumford <sup>71</sup> se puede pensar que así como el cristianismo fue una orientación de vida para la civilización tras la caída del imperio romano, del mismo modo la estructura

67. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 117, 118. En el mismo sentido M. Clavel y A. Heller.

68. GÓMEZ DE MIER, V., *Modernización*, 122.

69. TURRADO, A., *Antropología de la vida religiosa*. Paulinas, Madrid 1975, 190: «Ninguna vocación cristiana puede ser considerada ante todo como un seguro de vida, o como una colocación humana arropada por unas leyes casi de tipo laboral».

70. ROSZAK, Th., *Person and Planet*, 288 y ss.

71. MUMFORD, L., *Técnica y civilización*. Trad. castellana de Alianza, Madrid 1977.

monástica o el módulo de la vida religiosa es una línea de acción muy apropiada, incluso para el campo económico, para la civilización del post-imperialismo consecuente a la caída de los nuevos imperios contemporáneos. Por tanto no se trata de poner la vida religiosa en la cresta de la ola de la sociedad industrial sino de liberar a esta sociedad de sus contravalores y que se reconozca a la vida religiosa su ejemplaridad, incluso en lo económico, para la nueva sociedad donde no se debe seguir confundiendo lo grande con lo grandioso. No creo que este planteamiento sea contracultural, como mucho podría llamarse post-contracultural.

Tampoco se quiere decir que G. de Mier no dé base religiosa al cambio pues es un tema que él no puede tratar con detenimiento pero lo alude constantemente. Por supuesto tampoco las objeciones que he señalado tienen nada que ver con una vuelta al constantinismo.

3.- Es necesaria una crítica mucho más profunda de la sociedad industrial de producción y consumo y no solamente una crítica del capitalismo o el socialismo de Estado. Esa crítica ha sido comenzada ya por A. Toffler, Roszak, Schumacher, Habermas y la Nueva Filosofía.

4.- Esta crítica deja muy claro que el hombre no se puede sustituir en su dimensión profunda y por tanto no se acepta una metafísica de la finitud estilo Heidegger y menos la fe en la ciencia positivista. Esto queda claro en la *Crítica de Kant* del nuevo filósofo M. Clavel y en su escrito sobre la alienación. En esa metafísica anterior se basan la mayoría de las modernizaciones; pero es hora ya de arrumbar con el sartro-freudo-estructuralismo y sus derivaciones según una expresión de Clavel que recoge Delzant <sup>72</sup>. Pues todo se basa ahí en la finitud positivista del trabajo, la biología y el lenguaje tan rechazado por Foucault. De esa finitud dudan tanto o más que los demás los que suelen citarse como sus defensores incluido el mismo Kant.

5.- La exaltación del trabajo y la profesionalización tanto filosófica (H. Arvon) como teológicamente (Chenu) no puede continuar después de lo que nos ha dicho M. Weber y sobre todo el nuevo filósofo A. Glucksmann. Y es preciso insistir mucho más en la dimensión fundamental del trabajo que es la realización de una vocación.

6.- Parece ya menos actual y valiosa la teoría de que 'creer es comprometerse' (J. M<sup>a</sup>. González Ruiz) que la reciente presentación de que 'creer no es comprometerse' (J. Estruch) <sup>73</sup>.

---

72. Debo remitir de nuevo a M. Clavel y A. Delzant. NATAL, D., «Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo», *Estudio Agustiniano*, 15 (1980) 199-223. Y NATAL, G., «De la Nueva Filosofía. Aproximación a M. Clavel», *Estudio Agustiniano* 15 (1980) 499-519.

73. ESTRUCH, J., «Creer no es comprometerse». *El Ciervo*, 345 (1979) 8-11. Y DÍAZ, C., *Contra Prometeo*. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad. Encuentro,

7.- Y que, en general, en todo análisis social se debe tener siempre en cuenta a la hora de investigar el estudio, aunque sea crítico de las motivaciones sin olvidarse después de ellas en el desarrollo del trabajo como si no hicieran al caso.

Para volver al tema de la pobreza propiamente, dos observaciones generales. Tanto en regímenes o modelos socialistas como en los capitalistas la actitud de los grupos religiosos se ha de basar por igual en la inteligencia y en la generosidad. En presencia de un modelo o sociedad socialista no se ha de insistir gran cosa en la posesión como si fuera el principal objetivo del grupo sino en las labores que conducen a los fines del grupo religioso. De hecho en algunos países, incluidos los capitalistas como Norteamérica, no se considera demasiado importante el tema de la propiedad en las actividades religiosas vgr., se trabaja en una parroquia sin preguntarse demasiado de quién es la propiedad, se hace la tarea que corresponde a esa actividad sin mayores preocupaciones marginales. Además es necesario que los grupos religiosos procedan con generosidad en la solidaridad de manera que adelanten a las posturas más sociales en solidaridad <sup>74</sup> vgr., fiscal, recursos con destino social y generosidad en sus donaciones como tantos ejemplos han dado los religiosos a lo largo de su historia.

En cuanto al modelo capitalista parece que el mayor problema está para muchos en la acumulación de capital por falta de presión estatal como es lógico en su sistema de empresa privada especialmente paleocapitalista. En este caso las órdenes religiosas no deben apoyar los vicios del sistema y privilegiar la posesión o propiedad como si fueran más valiosas que sus fines y objetivos propios. Entonces es necesario suscitar la participación a todos los niveles generosamente sin excluir lo económico en el secreto del arcano. Para estas situaciones son realmente iluminadoras las ideas de G. de Mier. Sin exagerar el tema de la ganancia o de la posesión se debe plantear la cuestión del encauzamiento correcto de los bienes que previsiblemente no serán utilizados en un plazo prudente de tiempo. Una parte podría ser donado de un modo inteligente y si hubiere lugar a ello invertir en obras sociales que creen puestos de trabajo para que haya más personas que puedan participar activamente en las tareas del mundo actual. Esta cuestión es de suma importancia para la vivencia de la pobreza en los grupos religiosos y de rebote para la vida espiritual de sus miembros. En otro caso la disgregación y la insolidaridad se presentarán en

---

Madrid 1980. DIAZ, C., *Sabiduría y locura*. El cristianismo como lúcida ingenuidad. Sal Terrae, Santander 1982.

74. BOYER, M., y Otros, *Programas económicos en la alternativa democrática*. Anagrama, Barcelona 1976, 76 y 81, y 31.

las conductas del grupo y los individuos de las más diversas formas. En general aparece la sensación subterránea de que hay un engaño grave colectivo y por tanto personal. A partir de ahí puede esperarse lo peor; se mezclan todos los problemas y el desánimo se extiende ya que caen muchas de las justificaciones de las tareas y trabajos que los religiosos se imponen.

Todo lo expuesto no puede funcionar sin una comisión del tipo 'Justicia y Paz' o algo semejante implicada en este difícil asunto que contribuya a dar un cauce apropiado y animar una sana conciencia social solidaria. Sin estos pasos tan elementales no se puede pensar en utopías grandilocuentes llenas de palabras que se vuelven vacías como justicia, compromiso, liberación, etc.<sup>75</sup>.

No es posible concretar más aquí pero la pobreza religiosa es una dimensión fundamental de la entrega total de la vida a fondo perdido por Dios y por los hombres. Esta forma básica del don de sí debe ser el origen y el ejemplo de todo planteamiento posterior sin el cual lo demás no hace sentido. Por eso muchos problemas de las personas y el grupo escogen como caja de resonancia el campo de la pobreza.

#### *Voto de castidad*

Se entiende también de un modo tradicional como la consagración a Dios de toda la vida y la persona en exclusiva con todas sus dimensiones que más allá de la simple continencia o renuncia al matrimonio y sus bienes deja el corazón más libre para el amor indiviso de Dios y el servicio o entrega al prójimo<sup>76</sup>.

Algunos consideran la castidad como la dimensión esencial de la consagración religiosa, vgr., Schillebeeckx. Esto es lógico si entiende como consagración del amor a Dios que es lo fundamental del hombre. En ese sentido se expresan también las *Constituciones OSA*, 61. Aquí no se va a entrar en tales discusiones de prioridades sino que se dirán cosas más sencillas.

En primer lugar, una persona que no haya aprendido a prescindir apropiadamente, sin grandes problemas, de su gratificación personal, con las debidas motivaciones en determinadas situaciones, no es una persona madura, se encuentra ensimismada<sup>77</sup> y sólo anda a lo suyo. Es prácticamente incapaz de alejarse de sí misma, con una distancia crítica, en beneficio de los demás. Bien puede decirse que humanamente aún no es una persona, carece de la madurez suficiente que le pertenece como humano y se encuentra aún en un estado

---

75. La bibliografía es enorme. Se recomiendan L. Boff y A. Paoli.

76. REGLA Y CONSTITUCIONES DE LOS HERMANOS OSA. núm. 62.

77. LASCH, Ch., *The culture of narcissism*. Norton, New York 1978.

autista o de autismo como explica perfectamente Erikson <sup>78</sup>. Tal individuo es incapaz realmente de objetividad, de dar un reconocimiento apropiado a los otros como personas y de cuidar, o en casos extremos de cuidarse, de ellos como un hombre maduro según una objetividad que supera la impresión elemental y falsa de ser él mismo o ella misma el centro del mundo. Sin este primer paso vendrá constantemente gritando por la última tripa que se le ha roto como si fuera el único problema actual del universo <sup>79</sup>.

La persona no lo es mientras no se libera del vértigo de sí misma y es capaz de éxtasis <sup>80</sup>, es decir de mirar las cosas, las personas y el mundo amorosamente, salir de sí misma y reconocer el orden objetivo distinto del suyo propio que según la primera impresión le parecía el único del mundo. En estas condiciones la consagración religiosa carece de sentido o sería simplemente autoadulación o una escena más del inútil arte de darse incienso pero no una ofrenda agradable a Dios. Por eso para realizar la profesión religiosa es necesario haber superado ciertas etapas de la castidad, como se dice, o sencillamente se alude en todos los programas de formación religiosa. En otro caso podría dudarse de que esa profesión tenga propiamente algún contenido más allá de la simple buena intención que aunque no sobra tampoco basta.

Por otra parte, la persona no es propiamente persona, al menos con cierta madurez, mientras no haya superado el miedo a perder su propia sexualidad según una idea muy conocida entre los nietzscheanos <sup>81</sup>. Esto es muy fácil de entender si se da cuenta de que en ese caso el superyo, es decir, los valores ya religiosos ya morales, estarán montados sobre el miedo. Y cuando la persona ante el temor de amenazas más o menos directas o indirectas a su sexualidad se encoge y se encierra en sí misma por temor a perder su sexualidad y acepta la normalidad de una manera pasiva porque no tiene otra salida de momento se crea y queda en un estado de infantilismo, no se asume la moralidad personalmente y se vive una religión y una moral de mero miedo, no hay verdadero amor ni cariño ni ternura en su vida ni en su formación <sup>82</sup> y hay que temerse lo peor. Por eso cuando con el paso de la edad la persona experimente que no es tan fácil perder la sexualidad y que ese miedo es más bien un fantasma, echará a rodar su religión y su moralidad plantada sobre el miedo. En los

---

78. ERIKSON, E. H., *Identity*, New York 1978.

79. GOODMAN, P., *La nueva reforma*. Trad. castellana de Kairós, Barcelona 1976<sup>2a</sup>, 73-74.

80. LÓPEZ QUINTÁS, A., *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*. Narcea, Madrid 1982.

81. ECHEVARRÍA, J., «La resurrección de los cuerpos». *En favor de Nietzsche*. Taurus, Madrid 1972, 181-188.

82. AMEZUA, I., *Religiosidad y Sexualidad*. Guadarrama, Madrid 1974.

casos que esto se cumple es evidente que Freud lleva toda la razón de que la religión es una ilusión sin provenir <sup>83</sup>.

Pero esa no es la única posibilidad ya que existe el camino de la ternura, de la amistad y la intimidad amorosa. De ahí que si bien es cierto que el superyo, en este caso la religión y la moral, es el heredero del complejo de Edipo, es necesario evitar que su formación esté montada simplemente en el temor parental, en el temor a sufrir daños en la vida y en la esfera sexual porque entonces no se han asumido los valores morales y religiosos debidamente y todo se resolverá, más pronto o más tarde, en puro desconcierto. Mientras ese miedo, por unas razones o por otras esté presente, las garantías de una religión normalmente recibida y asimilada quedan entre paréntesis y es de prever que las consecuencias aparezcan de una forma más o menos explosiva.

Por tanto toda castidad a la defensiva y todo comportamiento siempre temeroso de lo sexual o de las burlas de la castidad indican que el signo del miedo no está lejano y que esa castidad no se basa en una elección claramente asumida. Esto no quiere decir que se pueda andar haciendo el ángel pues ya se sabe dónde acaba esto, dado que hay una grabación cultural que hay que tener en cuenta más allá de las teorías generales sobre la bondad afectiva para no caer en gravísimos inconvenientes. No ha pasado por eso el dicho de los antiguos de que quien ama el peligro perecerá en él.

Conviene añadir en este momento dos palabras sobre la represión. Ésta solamente se produce, cuando hay una contradicción entre el nivel del superyo o conciencia oficial y el inconsciente o conciencia no oficial o real. Es decir entre lo que una persona dice que quiere y lo que realmente quiere o desea querer, que es lo mismo. Por tanto la represión no procede de la opción de castidad. Así un casado que no quiere vivir solamente con su mujer puede ser un reprimido exactamente igual que un célibe a la fuerza. En realidad en la castidad son siempre más importantes las motivaciones, especialmente las profundas, que los aspectos físicos. Pues por una parte lo biológico, en cuanto humano, es ampliamente cultural y en cuanto empírico o puramente corporal, para entendernos mejor, tiene su propio ciclo natural que no tiene por qué crear problemas constantemente heroicos como a veces parece darse a entender. Ahora bien, cuando los dos circuitos, que tienen su propia función y desarrollo, se confunden o entremezclan, ya sea por una opción mal hecha o simplemente no bien asumida, las consecuencias pueden preverse sencillamente demoníacas como siempre que se confunden los distintos niveles del hom-

---

83. FREUD, S., «El porvenir de una ilusión». *Psicología de las masas*. Trad. castellana de Alianza, Madrid 1972<sup>3a</sup>, 141 y ss.

bre vgr., el ser y el tener, lo divino y lo humano etc. Tampoco hay razón objetiva para dramatizar excesivamente.

La castidad enseña también a orientar el parlamento de los instintos humanos como han explicado Lorenz y Leyhausen<sup>84</sup>. Esos instintos no son tan determinativos como muchas veces se hace suponer, ni hay que hablar precipitadamente de represión en cuanto se entra en el tema sexual puesto que si se aplicase la misma teoría al instinto de agresión para no ser una humanidad constantemente reprimida, deberíamos matarnos varias veces al día unos a otros. Con esto quiere decirse que el instinto funciona más bien como un parlamento (Leyhausen) que recibe informaciones diversas por los deseos en nuestro control central que depende fundamentalmente de la persona. Y se dice con intención, fundamentalmente, porque una vez metida la persona en determinadas situaciones puede ser que ya no tenga espacio de maniobra parlamentaria y no pueda decidir ya en ese momento libremente porque ha pasado ya la hora de la votación. De ahí la sabiduría de la teoría de los peligros siempre que no se aplique por la vía permanente del miedo.

La castidad acostumbra también a establecer debidamente una jerarquía de valores, o si se prefiere, una armonía de imperativos y opcionalidades de modo que cuando estos valores armónicos no existen como convicciones realmente arraigadas, la castidad delata por todas partes cómo se anda de amor y se convierte en el signo del amor desordenado que se expresa precisamente en la impureza o falta de amor. La castidad conduce a formarse como directores y orientadores de la propia vida a partir de los valores que realmente se aceptan y se viven. En otro caso se tendrá la sensación de sentirse asaltados continuamente, temerosos y atemorizados, hasta que el propio cuerpo llega a ser algo como hostil o ajeno a la vez que objeto de explotación propia. Solamente la concertación y reconciliación con Dios puede llevar a la reconciliación con la propia vida y el propio cuerpo. Por eso la ruptura con Dios es ruptura con el propio cuerpo apareciendo la desnudez y la vergüenza como su signo según se narra en las primeras escenas de la creación del hombre.

La castidad es una consecuencia de la sponsalidad humana vivida radical e íntimamente unida a Dios que lleva a crear intimidad y reconciliación en nuestro mundo y por tanto a la orientación de la vida humana y la corporalidad según el espíritu del buen amor. La castidad es así un modelo para la humanidad del amor no posesivo, no *seductivo*, que no busca su propio interés y gratificación, sobre todo y por encima de todo, sino el interés desinteresado del otro. Por eso la castidad: «Lleva a la solidaridad con aquellos para quienes

---

84. LORENZ, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Trad. castellana de S. XXI, Madrid 1971.

ser célibes significa soledad, significa 'no tener a nadie', para quienes el celibato no es virtud, sino destino de la vida impuesto por las circunstancias sociales; empuja hacia quienes se hallan cercados y encerrados en la resignación y en la falta de esperanza <sup>85</sup>. Por eso la castidad madura en la amistad, la comunidad y la solidaridad. De ahí que el Vaticano II, insiste en este aspecto de la relación entre la castidad y la buena comunidad <sup>86</sup>.

En cambio la privatización, el ensimismamiento, el narcisismo, la seducción, preparan los caminos de la insolidaridad y la explotación de las personas. La seducción <sup>87</sup> además puede invadir toda reforma, renovación o revolución hasta generalizar el desencanto de saber que todo lo que se presentaba como altruísmo y comunión no pasa de ser un nuevo disfraz de los intereses y del deseo de posesión y apropiación.

Por eso la seducción es lo impuro, lo no transparente, el engaño de las relaciones humanas en sus mejores sentimientos de comunicación y donación; es la explotación que invade hasta el amor y se apodera de todo destino humano para utilizarlo según las conveniencias. De ahí que tantas veces 'los revolucionarios nos han desencantado de la revolución' como ha dicho Octavio Paz. Por tanto la castidad es la protesta y la posición frente a la explotación del hombre por el hombre que se desenvuelve hasta en las relaciones humanas más íntimas y que parecen, en principio, más libres y amorosas como son las relaciones hombre-mujer. En nombre del amor se hace de todo <sup>88</sup>. La seducción, tan glorificada por nuestra sociedad, es el sometimiento y la dominación del otro, el amor inmaduro, posesivo y destructor, egoísta y frecuentemente violento. Por eso la castidad es la donación al mundo de un modo nuevo de vida ajeno a la explotación cotidiana.

La castidad es lo contrario de la inmoralidad del egoísta, lo otro de la generatividad ensimismada <sup>89</sup>. Es lo contrario de la tendencia competitiva por superar a los demás, estar sobre los demás, mantenerse más que ellos y reproducirse más que ellos ya que de tejas abajo la reproducción es la gran garantía de la propia permanencia. Esto quiere decir que la lucha por la vida de estilo darwinista se impone, en esta línea, como criterio, aquí y ahora, ya que el vencedor y el reproductor privilegiado son los mismos. Por eso normalmente el

---

85. METZ, J. B., *Las órdenes religiosas*. Su misión en el futuro próximo como testimonio del seguimiento de Cristo. Trad. castellana de Herder, Barcelona 1978, 74.

86. C. VATICANO II, *Perfectae caritatis*, 12.

87. BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*, 1980.

88. BEAUVOIR, S., *El segon sexe I y II*. Trad. castellana de Ma. Aurelia Capmany. Edicions 62, Barcelona 1968.

89. DAWKINS, R., *El gen egoísta*. Barcelona 1979.



centro de la ciudad se casa con el centro de la ciudad y el suburbio con el suburbio <sup>90</sup>. Cada uno trata de hacer el mejor negocio con el género más estimable que tiene y que en primer lugar es él mismo.

Esto quiere decir que la evolución, al menos la darwinista, favorece siempre a los amorales, a los que no se cuidan de la humanidad y de su bien sino de sus propios intereses inmediatos y son los destructores más fuertes y habilidosos. Ya hace mucho tiempo que el judaísmo se planteó el problema de que el hombre justo y honrado paga muy alto el precio por su bondad normalmente en este mundo. En efecto, nos dice un gran especialista en conducta animal y humana: «La selección natural va a favorecer a perros egoístas que buscan su propio beneficio a corto plazo por encima de perros moralistas que se preocupan por los intereses a largo plazo del grupo en su conjunto» <sup>91</sup>. Y esto puede ayudar un tanto a comprender al hombre: «Esto es, lo que los animales hacen, y la teoría darwinista de por qué lo hacen, puede aún ser una ayuda para entender cómo se comportan los humanos. Pero *no* nos dice cómo debemos comportarnos, a menos que el objetivo que nosotros nos fijemos sea el objetivo limitado de propagar tantos genes como sea posible» <sup>92</sup>. Esa es la lógica del gen y de la lucha por la permanencia. Pero una vez entendidas las razones de la amoralidad puedo tomar «la decisión consciente de desafiarla» <sup>93</sup>.

Pues bien, el voto de castidad es este gran desafío a toda esa lógica elemental. Por eso es tan difícil entenderlo, por eso 'no todos entienden esto', por eso es pura gracia, y el que lo entiende ha comprendido el cristianismo hasta en su pasaje más difícil como es el «amor a los enemigos». Ésta es la lógica de Jesús, muy distinta de la lógica de la lucha por la vida. Y por ello, para el que no entiende la lógica de Jesús, la castidad es propiamente una burla. Por eso mismo es tan difícil aceptar una moral sexual, sería salirse de la lógica del gen y de la lucha por la vida, una verdadera locura o pura ilógica para la lógica y la mentalidad natural. Así es que muchos cristianos no entienden la castidad del religioso y tampoco comprenden las exigencias de la personalización esponsal del matrimonio cristiano que es el primer germen de desafío a la inmoralidad de la lucha por la vida, el egoísmo y la posesión. No se olvide que Levi-Strauss, como es bien conocido, pone el primer paso de la cultura en la salida del propio clan para darse de por vida a un hombre o a una mujer de un clan extraño. Ahí, en esa donación por encima de todos los temores, se inicia la reconciliación con el enemigo. Por tanto el primer peldaño no sólo de la cul-

---

90. NOLES, A., *Psicología del espacio*. R. Aguilera, Madrid 1972.

91. DAWKINS, R., *La moralidad*, 25.

92. DAWKINS, R., *La moralidad*, 25.

93. DAWKINS, R., *La moralidad*, 25.

tura sino de la moralidad humana es precisamente la dimensión esponsal de la vida que llega a su plenitud en la castidad por el reino de Dios en el amor que nunca acabará y jamás terminará porque es más fuerte que la muerte y permanece como vínculo de unión para siempre.

No es de extrañar por tanto que ese camino de humanización y ética tenga un precio muy alto. Recuérdese a este respecto las propuestas de Schopenhauer para abolir la voluntad dominadora en la voluntad universal y perfecta en cuanto a renuncia y como solución de paz plena y definitiva para la humanidad. También para él la castidad es la abolición total de la lógica de la posesión y de la propiedad, la lógica que no se cumple teóricamente sino que se realiza como don absoluto al entregar el último y fundamental reducto del deseo de apropiación que es el propio cuerpo más allá de todo egoísmo o yoísmo: «Con respecto al cuerpo, por tanto, ya no tendrá sentido hablar de cuerpo propio, no porque el cuerpo no exista, sino porque se ha volatilizado ese 'yo' que permite hablar de propio»<sup>94</sup>. De ahí que la castidad como donación total sustituyó al martirio u oblación y entrega total de sí mismo por el Reino.

Ahora bien, al superar la lógica del gen egoísta, no se deben perder ciertos valores fundamentales de lo corporal y lo sexual. En primer lugar se debe reconocer la corporalidad y la sexualidad como realidades buenas y positivas de modo concreto en la vida propia de cada persona. Cualquier opción de castidad hecha sobre el supuesto, más o menos explícito o más o menos oculto de que la sexualidad es poco importante o poco positiva en la corporalidad, llevaría en un plazo más o menos largo al reconocimiento de un engaño que pronto sería desengaño con unas consecuencias fatales para la propia vocación. Es necesario tratar debidamente estos aspectos y no proceder alegre y acientíficamente y medio ocultamente como no parece infrecuente que ocurra. Tapar los miedos, los celos y dificultades como si así 'se resolvieran los problemas a fuerza de no plantearlos' es un mal camino. Como lo es caer en una moral acomodaticia que no hace otra cosa que remitir las responsabilidades a un futuro indefinido del que por lo mismo hay que esperar lo peor. Ni se puede seguir actualmente ya una orientación que desvía la responsabilidad de la persona a supuestos condicionamientos creíblemente científico-médicos porque eso es minusvalorarla y convertirla en un sujeto absoluto de la medicina y no de la libertad<sup>95</sup>. Lo que parece comprensión es aquí imbecilización.

También conviene dar cuenta de que los sentimientos sexuales indican la situación del parlamento instintivo personal así como el estado del amor en la vida personal concreta. Ante ella cada uno tiene que responder y orientar esas

---

94. ECHEVARRÍA, J., «La resurrección, 196. Cfr. también Pierre Klossowski.

95. LASCH, Ch., *The culture*, 185.

llamadas como tenemos que responder a nuestros impulsos agresivos o territoriales, positivos o negativos, según las circunstancias y la situación concreta <sup>96</sup>.

Es oportuno también recordar la importancia de la mujer en la vida del hombre y viceversa. Su presencia llama constantemente a saber de nuevo por qué y para qué se ha optado por no tener una familia particular. Cada llamada de la mujer o del hombre es un momento o lugar privilegiado de una reelección vocacional permanente al reconocer de nuevo que se ha elegido a Dios y no se está solo. J. M<sup>a</sup>. Díez Alegría lo ha expresado muy bien así: «Pues bien, el ‘carisma’ del celibato por el Reino de Dios es un don que hace posible al célibe (hombre o mujer) vivir la carencia del amor conyugal sin caer en la alienación propia del solterón, que es del orden del egoísmo, la amargura, el resentimiento, la falta de capacidad de amar con humanidad y con alegría. Y lo que libra al célibe carismático de caer en esa alienación es lo que Dios representa en su vida.

La ‘soledad’ del celibato es esterilizante. ‘No es bueno que el hombre esté solo’. La experiencia del celibato carismático por el Reino de Dios es que uno *no está solo*.

Dentro de la extraordinaria modestia de mis experiencias espirituales yo me atrevo a decir que soy un testigo de esto.

El hombre casado, con un matrimonio logrado, después del trajín del día, cuando cierra la puerta de su alcoba, no está solo. Respira y se ensancha en aquella preciosa intimidad con su mujer. Es bueno para él no estar solo.

Pues bien, yo que no soy un místico, cuando cierro la puerta de mi alcoba, no siento el dolor de estar solo. Vivo un ‘no estar solo’. Esto es mi celibato por el Reino de Dios.

El carisma de este celibato es, por decirlo así, ‘gratuito’. No es ‘utilitario’. No es para que podamos trabajar más. Este carisma es puramente ‘significativo’. Es un signo escatológico» <sup>97</sup>.

Conviene advertir que esta forma de vivir la castidad o por decirlo mejor, la compañía, no puede sustituirse por ninguna compensación, como indica muy bien nuestro autor, ya que se caería en grandes falsedades y gravísimos engaños que un día se descubrirán. Los sustitutivos son siempre malos pero lo son especialmente en esta dimensión de trascendental importancia para la vida

---

96. BYRNE, J., «La vida de castidad por el reino de los cielos: Problemas y perspectivas actuales». *A los que vivís en comunidad*, 155.

97. DÍAZ ALEGRÍA, J. M<sup>a</sup>., *Yo creo en la esperanza*. Desclee de Brouwer, Bilbao 1972, 187-188.

de la persona. De aquí que ni el alcohol, ni la comida, ni el activismo ni ninguna otra droga pueden conseguir nada positivo en este campo. El único camino posible aquí es la renovación siempre actualizada de la sponsalidad humana que también fuera del matrimonio puede ser plenificada por la experiencia religiosa profunda (Oseas) que asume todo lo humano y lo renueva en el misterio de Dios. Si ha dicho K. Rahner que no se puede ser cristiano hoy día si no se vive una mística, bien se puede afirmar que no se puede vivir una castidad evangélica como es debido sin una experiencia profunda de la intimidad divina. Cuando falla esta mística, la castidad no es factible como vivencia evangélica y no se puede disimular porque la sponsalidad es un valor humano que no es posible obviar o engañar ni eliminar sin perder el ser humano.

Bueno será recordar de nuevo que en este campo de la sexualidad y la mujer o en su caso el hombre, aunque son valores muy preciosos, hay una herencia cultural recibida según la lógica del gen que trata de imponerse constantemente de modo que sigue válida la sabiduría antigua de que el que ama el peligro perecerá en él. Hay que cuidar la intimidad para vivir la castidad. La castidad es un don, no está en la lógica natural. Dicho sea de paso, lo que se ha dicho más arriba sobre la mística y la castidad en la vida religiosa vale proporcionalmente para el matrimonio cristiano, si quiere ser tal.

En la opción de castidad no se debe perder el sentido de la amistad, la comunidad y de la unión. Porque en este caso todo se reduciría a una soltería elemental. Sin amor no hay castidad y sin vida de amistad la sponsalidad se limita y encierra peligrosamente. Por el contrario: «Si la vida religiosa se viviera en lógica de *amistad* —con Dios y con los hermanos— y no en lógica de *contrato*, vencería fácilmente este tono de ‘pesadumbre’ y esa nota de mediocridad, que la caracterizan con excesiva frecuencia. Y sería, desde luego, más atractiva y testimoniante»<sup>98</sup>.

Quizá conviene concretar algo más. Por ejemplo, sin ternura no hay propiamente camino de realización humana, pero no se trata principalmente de sentimentalismo. La ternura confiere autonomía, creatividad, objetividad, identidad e intimidad a la persona. Es una nueva sensibilidad y una nueva universalidad a crear; es sentido de misión y comunidad con cercanía y dignidad, es capacidad de amar y ser amado<sup>99</sup>. La intimidad es la necesidad primera y más alta del hombre, dice Maslow. Pero la intimidad tampoco es una panacea como tampoco lo es la ternura. En cualquier caso es necesario rescatar todas estas dimensiones del ámbito fácilmente negativo que con frecuencia les asig-

98. ALONSO, S. Ma., *La utopía*, 261.

99. GOERGEN, D., *The sexual celibate*. Seabury, New York 1975, 61. Es interesante, VIÑAS, T., *La amistad en la vida religiosa*. Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1982.

na nuestra cultura. De hecho el hombre solamente se aleja de verdad del odio, la violencia y el cainismo cuando entra en el espíritu del Buen Pastor y es capaz de un cuidado esmerado del prójimo proveniente de un amor generoso y delicado. Aquí continúa la lucha contra la lógica egoísta. En esta línea: «La misma vida cristiana es anormal en el sentido de que no sigue el standard cultural», el celibato resiste a un imperialismo cultural <sup>100</sup> y es: «la libertad de vivir con Dios» una vida única escondida en Cristo como respuesta a una llamada de Dios <sup>101</sup>. Así ser hombre es ser para Dios y ser para la Vida no ‘ser para la muerte’.

Además la castidad, en vez de despreciar la sexualidad, humaniza su vivencia al implicarla en la elección de un estilo generoso y austero de vida para que uno pueda experimentar la propia cultura y concretamente la fecundidad de un modo diferente a como lo hacen otras gentes <sup>102</sup>. No hay castidad sin espiritualidad, sería un sinsentido lleno de temores y de miedos. Hay una libertad que viene del coraje de vivir la propia vida sobre la base de la fe en Dios <sup>103</sup> y la posibilidad de vivirla como una ganancia porque potencia el poder infinito del amor: «La virginidad es el sacramento del amor universal» <sup>104</sup>.

Ese amor y esa amistad plenifican la intimidad la estiman como la oposición constante e infatigable a la pasividad y la insensibilidad, signos mortales de nuestra época, y señales de la hostilidad y los celos que se concentran de modo narcisista en lo propio y elaboran toda la experiencia en clave de rivalidad, superioridad o inferioridad. Por el contrario se necesita llegar a unas relaciones interpersonales saludables con intimidad y respeto. Éstas se pervierten cuando aparecen las señales siguientes:

- se insiste excesivamente en la afectividad
- se resiente el compartir la vida con todos
- hay sentido de posesividad o propiedad sobre el otro
- la amistad subvierte la oración o se convierte en emparejamiento acomunitario.
- se requieren constantemente respuestas del otro
- la persona queda ocupada por esas relaciones y ya no está libre propiamente para los demás <sup>105</sup>.

Las dificultades deben animar a purificar, orientar y trabajar en el mejo-

---

100. GOERGEN, D., *The sexual*, 108.

101. GOERGEN, D., *The sexual*, 109.

102. GOERGEN, D., *The sexual*, 135.

103. GOERGEN, D., *The sexual*, 138.

104. GOERGEN, D., *The sexual*, 140.

105. GOERGEN, D., *The sexual*, 172.

ramiento de la amistad. Algunas veces será necesario disolverla, pero con el optimismo que confiere la experiencia de que la amistad íntima es una constante de la tradición cristiana: Sta. Teresa-S. Juan de la Cruz, S. Francisco de Sales-Sta. Juana de Chantal, diversos fundadores y fundadoras, Sta. Clara-S. Francisco, etc. La persona debe centrarse bien. Ser un cristiano es precisamente la paradoja y la confianza de la separación y la amistad en la nueva vida, en la muerte y la resurrección de Jesús como fuente de la identidad y de la comunidad según la tradición cristiana y concretamente agustiniana <sup>106</sup>. Más allá del temor siempre crece la esperanza. Dios está conmigo aunque yo sólo experimente el vacío y ello supone una disciplina que rompe el narcisismo y hace al hombre maduro. Sólo por este camino un hombre en soledad no es un fracaso y una contradicción en una sociedad de simple diversión. Esa soledad rompe las seguridades superficiales, la imagería social y alimenta la intimidad que crece en la contemplación y la sensibilidad al prójimo <sup>107</sup>, lleva a la plenitud de la alegría suprema en la unión total con Dios por la experiencia de su presencia en nuestro futuro que ya es presente. De este modo se crea una nueva proximidad y por tanto una alternativa social tanto más necesaria hoy cuanto que: «La revolución sexual no ofrece ninguna solución al problema de la formación de las unidades básicas de una nueva sociedad» <sup>108</sup>.

### *Voto de obediencia*

Se entiende también de un modo tradicional como la consagración a Dios de la propia voluntad por la que surge el compromiso de obedecer a la legítima autoridad y buscar la voluntad de Dios aunque no sea lo más agradable humanamente mirada.

También el voto de obediencia ha cambiado mucho en su presentación, pero hoy es necesario darse cuenta que no puede diluirse arbitrariamente en un consenso comunitario o de mayorías porque así se estaría produciendo una burla de lo prometido y se vendrá a dar carta de naturaleza al propio egoísmo.

Por el contrario, el voto de obediencia lleva muy directamente a la ruptura con los propios intereses y el propio plan de vida entendido idolátricamente. Y esto es algo muy sencillo de comprender cuando se presenta la cara negativa de la obediencia en las luchas por controlar el poder que tan fácilmente se adentran también en los grupos y comunidades religiosas. También es una experiencia fácilmente comprensible que cuando una persona busca excesivas se-

---

106. Citado por GOERGEN, D., *The sexual*, 176.

107. GOERGEN, D., *The sexual*, 219.

108. HELLER, A., *La revolución*, 34.

gaduras en un destino de trabajo apostólico puede llegar a veces a desplazar a compañeros o meterlos en su problema de opción concreta de trabajo al empujarlos indirectamente afuera o sencillamente a orillarlos porque precisamente ha desembarcado alegremente, con todo tipo de presiones, en un lugar determinado. El indisponible, dice P. Ricoeur, se ocupa sólo de sí mismo y es un principio de dislocación e invasión. Se olvida la solidaridad, crece la autoadulación, se olvida que los demás también cuentan.

La obediencia es un campo que necesita mucha evangelización y no menos oración y reflexión porque fácilmente se confunde la propia voluntad con la de Dios. Y así la vida religiosa se desvirtúa y deja de tener sentido porque se convierte en un engaño ya que se vino a buscar a Dios pero finalmente sólo se busca uno a sí mismo. Por tanto tampoco aquí el seguimiento de Jesús es fácil ni hay «gracia barata»<sup>109</sup>. La obediencia es la voluntad de ejercer una nueva sensibilidad más allá de la rutina acostumbrada, de despertar a la solidaridad y a una objetividad delicada. No se puede insistir en la creatividad sin más ni más, hay que tener la valentía de afrontar las metas y fines de la propia vocación como fundamento de todo lo demás. Según G. Bachelard, la creatividad es necesaria pero se ha de respetar también proporcionalmente la objetividad. Lo que él dice de la ciencia es bien aplicable a la vida religiosa: Se necesita una gran creatividad, fruto de la delicadeza espiritual y el discernimiento, pero con respeto a los objetivos y la orientación fundamental de la vida religiosa. No es creatividad convertirla en una tarea ajena completamente a sus fines. En este caso se trata simplemente de desorientación. Así por ejemplo, sin unas bases fuertes de fe, toda creatividad religiosa es pura fanfarria.

Por consiguiente es necesario un camino a la libertad en el servicio de todos, aparcando la hybris y dar lugar al misterio, para que no se haga mi voluntad sino la voluntad de Dios. Esto sólo es posible si nace de una experiencia de amor que si no existe no se puede sustituir y aparece la dureza, la irresponsabilidad, la avidez y el engreimiento<sup>111</sup>, con olvido de la comunión, hasta caer en una credulidad vana.

La nueva sensibilidad supera, por otra parte, el pasotismo que como ha dicho muy bien F. Savater no pasa de ser la podredumbre del liberalismo<sup>112</sup>.

Se debe estar también más allá de la rebeldía que en el fondo puede que no sea más que el ansia de poder disfrazada o la inmadurez de una libertad po-

109. BONHOEFFER, D., *El precio de la Gracia*, 1968.

110. BACHELARD, G., *La formación de espíritu científico*. Trad. castellana S. XXI, México 1974.

111. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 164 y 165.

112. Citado por DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 117.

co esforzada <sup>113</sup>. Así se supera también 'el mal de la libertad' que es otro signo de nuestro tiempo: «De tanto abusar de la libertad, ésta se rebela. La actualidad es una muestra de esa rebeldía: la gente tiene el 'mal de la libertad', es decir, la inercia de una libertad sin sentido. Al menos ciertos existencialismos comprendieron que tal tipo de pseudo-libertad es tan mala como la peor necesidad» <sup>114</sup>.

De este modo empieza a surgir un mundo nuevo donde la sencillez, la sabiduría humilde, el amor y la comunión, el discernimiento, la acogida y la gratuidad dibujan un nuevo estilo de vida más allá del prometeísmo y el pelagianismo, el desencanto y el narcisismo, la competición por el premio como en carreras de caballos y la autarquía que padece 'el nuevo mester de progresía' no son más que las últimas rebajas del industrialismo decadente. Es necesario superar esta civilización ignorante y arrogante. El ignorante nunca es libre. Debe presentarse con urgencia un nuevo manifiesto de vida frente al desencanto donde la solidaridad y la cultura, la espiritualidad personalizada por la interioridad y la intimidad, el hogar y la comunidad, el testimonio del amor y la recuperación de lo cotidiano desde el Dios siempre cercano hace correr la fuente de la vida 'aunque es de noche' y nace la fidelidad, la amistad y la esperanza a pesar de las puertas blindadas y la autarquía enloquecida e irresponsable <sup>115</sup>; aunque muchos se empeñen en difundir la soledad de la destrucción por todas partes y acrecentar el cinismo hasta que un día puedan descubrir amargamente como Kafka que «las casualidades están siempre de parte de los poderosos» <sup>116</sup>.

El hombre obediente sabe que ser libre genera liberación y cultura liberadora <sup>117</sup>. Así toda vida religiosa cobra una verdadera dimensión social. Como lo ha dicho J. B. Metz: «la obediencia evangélica es la entrega radical y sin cálculo de la vida a Dios Padre que levanta y libera. Es una obediencia que empuja a la proximidad práctica con aquellos para quienes la obediencia no es ninguna virtud, sino señal de sometimiento, de minoría de edad y humillación» <sup>118</sup>. De ahí el absurdo y el sinsentido de una confusión entre 'función social' e 'identidad religiosa', de 'vocación y profesión'. Por eso es más cierto decir que: «No debemos perder de vista el peligro que encierra esta encubridora acomodación a las esperanzas sociales predominantes, el peligro de conver-

---

113. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 24.

114. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 102.

115. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 61, 78, 84.

116. DÍAZ, C., *Contra Prometeo*, 139.

117. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 64.

118. METZ, J. B., *Las órdenes religiosas*, 84.



tir a la religión de la cruz en religión del bienestar»<sup>119</sup>. Por lo mismo es también falso identificar 'religión y cambio de estructuras' como también lo es lo contrario, o confundir vida religiosa y 'vanguardismo prometeico'. Es preciso recordar que el recurso a los 'hechos', la eficacia y a los 'derechos' es una de las características fundamentales de la mentalidad burguesa<sup>120</sup>. Porque «para un creyente los hechos no son solamente hechos, aunque también sean hechos. La reducción del lenguaje religioso al ámbito de lo fáctico equivaldría al no lenguaje, al silencio, silencio que resulta imposible para aquel en cuyo horizonte brotan palabras y obras con sentido religioso»<sup>121</sup>.

Aunque Dios se manifieste en el mundo siempre será lo *otro* del hombre y del mundo con los que no se confunde a no ser que se quiera llegar a terribles consecuencias y malentendidos lamentables en nombre de Dios<sup>122</sup>. Se necesita la fe como origen de todo pero con discernimiento para no confundir los intereses de unos u otros con los de Dios y servirse alegremente de Dios en vez de servirle a Él sólo. Cuando se evita ese obstáculo fundamental la religión se vuelve completamente digna de crédito y se muestra como fuente de fidelidad y de esperanza frente a la desesperación y el desengaño desilusionado<sup>123</sup>. Cuando, por el contrario, el don, la gracia y los intereses se confunden surge rápidamente una religión carnavalesca que termina por divinizar las mayores barbaridades. Y si estos atropellos se han acostumbrado a llevar por la derecha no por ser muy detestado el clericalismo por eso ha desaparecido. Como dice Nédoncelle: «En vez de apoyar a la derecha, viene en socorro de la izquierda, siendo frecuente un conformismo con el anticonformismo, porque el anticonformismo se ha puesto de moda»<sup>124</sup>.

La obediencia y la autoridad religiosa es exactamente lo contrario del poder, es la ingenuidad de la confianza en Dios por encima de todos los poderes del mundo y de la tierra: «Ingenuidad es reconocimiento de la sabiduría más profunda, que consiste en seguir a Dios confiados en su perdón y alentados por su gracia. Ingenuos, sí; críticos frente al mal, también»<sup>125</sup>. Obediencia es voluntad de bien y denuncia-renuncia del mal, es honradez a cualquier precio incluso el de la propia promoción o proyecto. Obediencia es el apoyo mutuo por encima de la lucha y la dialéctica deudores y acreedores<sup>126</sup>. Es mantener la

119. METZ, J. B., *Las órdenes religiosas*, 85. Subrayado mío.

120. SCHILLEBEECKX, E., *Ministry*, 77.

121. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 49.

122. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 90. Aduce ideas de Ortega y Gasset.

123. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 119. Sigue ideas de J. L. Ruiz de la Peña.

124. Citado por DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 146. Mucho más radicales son aún las críticas de los nuevos filósofos A. Glucksmann y M. Clavel al neoclericalismo de izquierdas.

125. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 159.

126. DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, 171.

comuni3n con Dios y con los hermanos por encima de todo y cueste lo que cueste, hasta la vida misma.

Como est1 dicho: «El que conserve su vida, la perder1 y el que pierda su vida por m3 la encontrar1» (Mt 10,39), poner la vida en seguro no es la mejor manera de guardarla: «Por el contrario, el que la pierde y no la busca m1s la ‘recobrar1’ (z3ogon3sei)»<sup>127</sup>. Tendr1 de nuev3 la vida, encontrar1 su vida m1s verdadera, la nueva creaci3n del hombre nuevo. Lo que parece una necrosis se descubre como resurrecci3n y victoria sobre la muerte por la fuerza del Dios vivo. La debilidad se convierte en fortaleza<sup>128</sup>, la enfermedad en salud por el esp3ritu de Jes3s que es el Esp3ritu Santo ‘Se3or y dador de vida’.

Cuando esta fe o confianza que engendra no existe, entonces el hombre se encoge y encierra sobre s3 mismo, porque: «Sin una entrega semejante se encuentra uno atascado en la preocupaci3n por s3 mismo y en una angustia conservadora por la propia existencia, en las que antes que nada llega uno precisamente a perderse»<sup>129</sup>. Aqu3 se entiende f1cilmente que solamente la generosidad desprendida es fuente de nueva vida. 3ste es el nuevo camino para que la muerte muera de una vez por todas y la vida, solidaria, viva. Como bien se ha dicho: ‘morir3 una y otra vez y sabr3 que es inagotable la vida’. Esta muerte no es la destrucci3n del hombre sino el derrumbamiento de las barreras de la comunicaci3n humana y c3smica que tienen atrapados a todos los seres y est1 en el origen de la muerte real y humanamente definitiva del hombre: «La vida es comunicaci3n, pero hay en el n3cleo mismo de la intimidad algo que jams1 puede ser comunicado y ese algo, violento y m1gico, impersonal, pero m1s yo que yo mismo, arrebatado y sereno, ese algo sabe desde siempre lo que es la muerte y *no la teme*. Muero s3lo porque el n3cleo de mi intimidad es rigurosamente refractario a la comunicaci3n total, pese a que la lucha sin cesar por ser reconocido... como incomunicable; muero quiz1 porque hay algo en m3 que est1 como *trabado* por la dispersi3n individual y humillado por la limitaci3n temblorosa de la carne; muero porque hay algo en m3 —que no soy yo pero que es inseparable de m3— quiere transformarse y no le teme a la metamorfosis. En su *Hydriotaphia* afirma Sir Thomas Browne: «Nada es rigurosamente inmortal, salvo la inmortalidad»<sup>130</sup>.

Acaso esa comunicaci3n total y esa inmortalidad m1s 3ntima que m3 mis-

127. LEON-DUFOUR, X., *Jes3s y Pablo ante la muerte*. Trad. castellana de ed. Cristiandad, Madrid 1982, 68.

128. LEON-DUFOUR, X., *Jes3s y Pablo*, 246-247.

129. RAHNER, K., *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*. Trad. castellana de ed. Taurus, Madrid 1966<sup>2a.</sup>, 33.

130. SAVATER, F., *Invitaci3n a la 3tica*, 149.

ma intimidad, según la expresión agustiniana, es el último destino de toda obediencia. Sin duda la obediencia es esa finura del alma que hace transparente la obscuridad, luminoso el misterio, cercano a Dios y fraternal al otro. Sin quizá, esa es la única forma apropiada de ‘plantarse al prójimo’ como decía Ortega, para que sea realmente próximo y deje de ser lejano, para convertirse en vecino como hizo el buen samaritano mientras otros se alejaron y lo alejaron de sí por desentenderse. Es así como el otro deja de ser el extraño con el peligro de haberse convertido en enemigo.

La obediencia es voluntad de bien por encima de la disculpa y la destructividad hasta dar aliento al hombre: «porque la ética se ocupa de lo que alienta al hombre y en el hombre»<sup>131</sup>. Tal es el reconocimiento del hombre en su identidad más profunda, para que deje de ser el ‘sin rostro’, el esclavo, o el abandonado que fue desconocido y desfigurado, difuminado, por el sacerdote y el levita como digno de compasión. Ésta es la revolución de la vida cotidiana, la revolución-conversión nuestra de cada día: *la revolución no es el delirio mesiánico de ciertas políticas, sino el humilde y enérgico propósito de ética*<sup>132</sup>. Aquí la libertad es liberada para llegar a la nueva humanidad, donde la libertad y la ley comienzan por la misma letra y deben llegar también a una reconciliación ajena al temor y la irresponsabilidad para que no haya vencedor ni vencido, superior ni inferior, sumiso ni rebelde, alto ni bajo, sino solamente fraternidad de amor, comunión y ternura que permite mirar juntos en la misma dirección de Dios y llegar en cada caso a la decisión más adecuada para «realizar con eficacia lo que quiere la voluntad de valor»<sup>133</sup>.

Solamente así es comprensible que en la generosidad y el entusiasmo de la fe, como el amor es ciego, también la obediencia es ciega porque «celebra constatar que todo se desfonda y a la vez todo se sostiene, *que nada sirve de cimiento a lo que no necesita apoyarse en nada...*». Y sabe de modo clarividente, en la ceguera deslumbrante de su fe, que: «Todo lo que urdimos son sistemas para conservarnos, poleas para remontarnos de nuestra caída (colgadas del aire y sobre el abismo), cinturones de seguridad que nos impidan precipitarnos definitivamente, archivos teóricos donde guardar los tesoros que se funden en nuestras manos, donde esconder nuestras propias manos vacías»<sup>134</sup>.

El obediente no vive en esa ‘zona templada’ de la existencia humana donde todo va según el sentir común, donde la lógica lo resuelve todo. Por el con-

---

131. SAVATER, F., *Ibidem*, 10.

132. SAVATER, F., *Ibidem*, 97.

133. SAVATER, F., *Ibidem*, 75.

134. SAVATER, F., *Ibidem*, 111.

trario, como se ha dicho del amor, la obediencia es «una larga y dolorosa lucha en las tinieblas por el reconocimiento y la reconciliación definitivas»<sup>135</sup>. Precisamente porque: «La base de la virtud es siempre el reconocimiento, es decir, el sometimiento con todas sus consecuencias a la *realidad del otro*, a la realidad de su alborozo y de su tristeza, de su daño y de su placer, de sus posibilidades y de su misterio. El método de la virtud es la *reciprocidad*, o sea la reversibilidad del don, la atención a lo que el otro pide u ofrece, la búsqueda de colaboración»<sup>136</sup>. Por tanto es lo contrario del escepticismo de las cosas, y es la confianza en la regeneración y una nueva vida para la personas y su mundo, edificada por un amor silencioso más allá de la rebelión estéril y la rivalidad destructiva pues ésta renuncia a la posibilidad del encuentro y el reconocimiento amoroso.

La verdadera obediencia supone la superación del espíritu de rivalidad, de la necesidad siempre de un chivo expiatorio, para llegar a una vida realmente comunicada desde y hacia una comunión más profunda. La rivalidad es la seducción en marcha, la lucha de pura competición: «Cada uno ve en el otro un rival. Cada uno lucha contra el otro»<sup>137</sup>. La obediencia religiosa se presenta aquí como la recuperación de unas relaciones humanas normalizadas y corresponsables, una relación madura de apoyo mutuo más allá de la dialéctica sumisión-rebelión. La obediencia entonces es también el camino apropiado para la superación de la dialéctica amo-esclavo que ha definido, por desgracia, tantas veces las relaciones humanas objetivamente.

Por tanto puede decirse, abiertamente, que cuando la inmadurez ya del que manda ya del que obedece hace que toda relación humana se convierta en un discurso entre verdugo y víctima o entre opresor y oprimido, no hay lugar alguno aquí para la obediencia religiosa puesto que la base humana fundamental no es realmente madura y entonces se puede entrar por un camino peligrosísimo, violento y obscuro de sadismo y masoquismo donde la objetividad de la búsqueda de la voluntad de Dios ha sido previamente bloqueada de entrada. Pero sin llegar a estos extremos puede decirse que quien no puede aceptar la obediencia sino en la postura de víctima siempre damnificada carece de nivel humano suficiente para pronunciar un verdadero voto de obediencia. El que siempre ve a la autoridad o en su caso a los súbditos o hermanos como adversarios no está capacitado ni para mandar ni para obedecer<sup>138</sup>.

---

135. SAVATER, F., *Ibidem*, 122. Es un texto de A. CĂAMUS, *El hombre rebelde*, citado por Savater.

136. SAVATER, F., *Ibidem*, 171.

137. SCHWAGER, R., *Brauchen wir einen Sunden Bock?* Koesel, Muenchen 1978, 49 y 47. GIRARD, R., *La violence et le sacré*. Grasset, Paris 1972, 117, 121 y 122.

138. PAOLI, A., *En busca de libertad*. Sal Terrae, Santander 1982, 107 y 78.

La obediencia es también voluntad de paz, de serenidad, de ver las cosas como son y como deben ser. Por eso obediencia y humildad están íntimamente vinculadas ya que la humildad es la verdad según la expresión teresiana. Por eso la obediencia es la capacidad de reversión de las situaciones que tratan de cegar, de confundir el bien y el mal, de entrapar. La obediencia es voluntad de objetividad (Bachelard) asumida en la creatividad. No se puede hacer el mundo como uno quiere, la historia nunca va adonde la quiere llevar cada uno, entre otras cosas porque entonces no sabría para dónde ir. Con las instituciones pasa lo mismo. Sólo hay un conductor definitivo de la historia. Y la voluntad de dirigir la historia de la humanidad solamente tiene sentido si previamente se tiene la humildad suficiente para ser capaz de aceptar la marcha de esa historia en su misterio <sup>139</sup>.

Por tanto la obediencia es la forma más objetiva de realización pero este realizarse no se debe confundir con un perderse entre las cosas como algo consumitivo y productivo hasta sustituir la verdadera vida de cada persona por sus métodos de justificación. Nadie puede justificarse sino por la fe en Cristo y el que pretende otra cosa pronto se convierte en algo extraño a sí mismo y como nos advierte la psiquiatría, debe tenerse mucho cuidado con lo que se desea porque un día se cumplirá <sup>140</sup>. Eso quiere decir que el hombre debe cuidar sobre todo de no vender su alma, de no perder por el mundo su intimidad y esto es hoy especialmente urgente porque la realización personal como ahora suele presentarse convierte al hombre en res-cosa, en vez de realizar petrifica y revienta. Por eso se ha dicho que en nuestra época lo inhumano es el hombre, un resto inhábil de máquina, inútil en el futuro <sup>141</sup>. Tal realización solamente sustituye, no plenifica.

No puede haber realización sin recuperar la profundidad de lo humano, todo lo demás son arreglos y sustituciones vanas. Se podrá objetar que Dios es una sustitución del hombre. Los cristianos apostamos a que el hombre solamente estará plenamente realizado si descubre su «gran profundidad» <sup>142</sup>, según la expresión agustiniana, que es Dios... La obediencia es la realización suprema por ser el seguimiento supremo de los caminos más verdaderos del hombre cuya plenitud ha sido definitivamente alcanzada en la vida de Jesús, y que no es seguimiento de sí mismo sino del hombre nuevo a la escucha de la

---

139. PAOLI, A., *En busca de libertad*, 111.

140. VALLEJO NÁJERA, J. A., *Concierto para instrumentos desafinados*. Argos Vergara, Barcelona 1981<sup>6a</sup>.

141. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?* 222.

142. CIOLINI, G., «Cristo Maestro interior y camino hacia el Padre». *La búsqueda de Dios*. Publicaciones agustinianas, Roma 1981, 56.

Palabra la cual «no se detendrá nunca en su creatividad, creando y recreando, su objeto, el hombre»<sup>143</sup>.

El seguimiento y la obediencia arrancan al hombre de sí mismo en cuanto individualista y lo llevan al camino de la miserigordia, extraño a la mezquindad, a la justicia siempre injusta y la reclamación burguesa de los derechos que todo lo comercializa y somete a un precio de mercado. La obediencia religiosa es una entrega a fondo perdido y no una recuperación burguesa de lo que no se tendría muy seguro por otros caminos. No se trata, por tanto, de retener 'religiosamente' lo que la moderna mentalidad de justicia impediría mantener con tranquilidad de conciencia. Se trata de una reversión o subversión total donde no cuentan tanto los derechos y los deberes porque se ha eliminado esa dialéctica de mercado y se trabaja a fondo perdido y por tanto nadie se siente explotado porque no vive en clave de comercio y de contrato que como muy bien vio Nietzsche es ya una segunda naturaleza donde se graba a fuego la esclavitud<sup>144</sup> sobre la libertad primera, ahora enfeudada jurídicamente. Ésta es una humanidad de segunda mano, porque antes todo era don de todos a todos, ya que Dios se ha donado a todos, ha dado todo a todos y hace salir el sol sobre buenos y malos.

El sendero de la obediencia es el camino del don y el regalo de la libertad entregada a, y por nuestros hermanos los hombres, hasta liquidar con la voluntad de dominio. Así se llega a ser 'un hombre para los demás'. Sin esa donación fundamental, obedecer es un sinsentido. Sin esa profesión o entrega primera, ya definitiva ya solemne, lo demás carece de todo significado y es literalmente absurdo y contradictorio. La obediencia es el don de sí, el regalo de la vida a los demás realizado día a día. Este dar gratis lo recibido gratis (S. Pablo) es el a b c de la vida religiosa, de la obediencia y de la mentalidad más insobornable de la juventud actual. Su último grito importante porque vivimos en un mundo de desgracia (Heidegger), de mercado, donde todo se compra o se vende y ya casi nada se dona de modo que se ha terminado por vender y comprar al hombre y a la mujer mismamente. Esta tarea del don es el primer signo de humanidad como explicó muy bien el maestro M. Mauss.

La obediencia no es de la lógica normal, es 'otra cosa' como Dios mismo es 'otra cosa'. Una donación nueva y un nuevo estilo global de vida sólo comprensible desde la mentalidad cristiana nacida de la vida de Cristo. Solamente así el obediente no es un insensato. Así pues, la obediencia, la oración y la

---

143. CLAVEL, M., *Ce que je crois*. Grasset, Paris 1975, 285.

144. TRIAS, E., «La memoria perdida de las cosas. Esbozo de una ontología dualista», *Estudio Agustiniano*, 13 (1978) 370: «Así el capital hace deudores a todos con una deuda que ya no podrá pagarse, pues el intercambio de mercancías comienza donde concluye la comunidad».

mística están íntimamente conectadas. Sin esa fe se produce un vacío profundo y la comunidad religiosa se convierte en un armatoste, en una estructura como se dice, porque no se vive en su alma sino solamente en sus huesos y esqueleto. Y de aquí surge la crítica de papagayo, como ha llamado muy bien W. Kasper, sobre esa estructura a la que se ha objetivado apresuradamente después de haberla extraído de la realidad de la vida para poder luchar mejor contra ella. Es demasiado fácil matar muertos. Así se pasan por alto el punto previo de discusión sobre la existencia o no de la estructura, tal como ha sido planteada por Levi-Strauss y U. Eco, todavía sin resolver. Se olvida también que solamente la disponibilidad, la apertura a lo inesperado, llevan a superar la subjetividad egoísta <sup>145</sup> y que la verdad completa es siempre comunitaria. No basta tomar las ocurrencias personales como dogmas hasta llegar a una ingenuidad malévolamente que terminará en consecuencias desastrosas; por tanto la maduración de la persona debe seguir caminos de objetividad y promover un yo adulto donde el equilibrio del conflicto y la identidad sepan desarrollarse armónicamente. Esto se aplica también a la relación generacional donde el apoyo mutuo ha de buscar un enriquecimiento recíproco abundante y generoso, pues la utopía del futuro no puede ser sin la experiencia del pasado y el presente heredado, pues quien no tiene pasado no tiene futuro.

Está fuera de lugar, por tanto, la elección y el empeño en una identidad negativa de constante oposición y hostilidad esnobista que no pasa de ser el reconocimiento de la propia incapacidad para pagar honradamente el precio del esfuerzo exigido por el propio ideal vocacional <sup>146</sup> y ver el futuro y el compromiso en una tarea efectiva como deseable prácticamente. Es necesario superar la desconfianza, las regresiones y rehacer la identidad hasta conseguir una auténtica intimidad personalizada, una generatividad profunda, y una integración del conjunto de la vida con sus triunfos y fracasos en una línea de madurez y serenidad <sup>147</sup>. En otro caso se formarán inapelablemente grupos de identidad negativa <sup>148</sup> destructores de la comunidad y sus miembros.

Del mismo modo carece de sentido la lucha constante frente a la autoridad. Con ello se olvida que en el papel de configuración y afirmación de ideales personales y de grupo, la autoridad así como tiene una función de animación y ternura está obligada igualmente a un papel de firmeza y transmisión de normatividad que fácilmente puede confundirse con una función impositiva. Rechazar esta segunda tarea sería caminar por una metodología idealista que

---

145. RICOEUR, P., *Histoire et verit.* Aubier-Montaigne, Paris 1964<sup>2a</sup>, 34.

146. ERIKSON, E. H., *Identity and Life Cycle*, 142.

147. ERIKSON, E. H., *Ibidem*, 166-167.

148. ERIKSON, E. H., *Ibidem*, 174.

renuncia de forma negligente a este papel que no por ser menos agradable resulta menos necesario <sup>149</sup> pues lo que debe ser también debe ser hecho. En caso contrario se dará lugar a unas personalidades irresponsables, incapaces de asumir obligaciones concretas, llenas de dispersión y apacentadas de sus propios intereses. En esta situación: «La nueva autoliberación de las represiones es la confirmación de las represiones. Un hedonismo de esta naturaleza es contrario a lo que se debe hacer y acaba envenenando la propia inclinación. Nunca se convertirá en inclinación-al-bien, sino en inclinación a lo agradable. Muy superior a este tipo de personas son aquellos hombres que están completamente inmersos en la lucha diaria por la vida y sobrecargados de viejos prejuicios y ello por el simple hecho de que viven en el mundo y a pesar de todo, voluntaria o involuntariamente, aportan algo a la sociedad» <sup>150</sup>.

Por su parte la autoridad debe reconocer de buen grado que no se pueden resolver los problemas de memoria. Que la obediencia es la reversión de la mentalidad de puestos, control de poder, dominio, autorección por la buenas ocurrencias, etc. La obediencia enseña que el poder es algo mucho más peligroso que la impureza o la avaricia, porque aquí todo puede pasar tranquilamente por cuidado y custodia del bien común al imponer ferozmente la ortodoxia-ortopraxia para la gloria de Dios o buscar la óptima realización personal con el más puro egoísmo.

Los desastres del poder mundano deben ser una llamada a la evangelización profunda de la obediencia, pues aunque muchos se han fijado ya en la necesidad del compromiso con los pobres y otros aspectos evangélicos importantes, el problema del poder sigue prácticamente intacto, en estado de paganismo, o ha dimitido en favor de la mayoría con más capacidad de presión; de ahí que bastan unas sencillas elecciones para poner al descubierto la debilidad del sentido evangélico en este campo. No se olvide que algunos importantes psicólogos han afirmado que el todo de la vida humana es la voluntad de poder (Adler). Si ésta no es evangelizada se estaría aún en el paganismo práctico por muchas fórmulas o declaraciones oficiales que puedan hacerse.

La situación no mejora por entregar la situación a grupos más o menos civilizados o salvajes que apoyados en la plausibilidad del medio social aprueban y difunden sus particulares puntos de vista muy fácilmente, no porque sean más evangélicos sino porque alimentan los intereses creados que se presentan como evangelio actualizado aunque no pasan de ser el reflejo acomplejado de los males sociales. Así se glorifican los vicios en vez de las virtudes. Ya lo decía S. Agustín: «no suceda la detestable perversidad...».

---

149. FROMM, E., *El arte de amar*. Trad. castellana de Paidós, Barcelona 1980<sup>2a</sup>, 50.

150. HELLER, A., *La revolución*, 175.



Es preciso discernir bien entre lo evangélico y los productos de la sociedad de consumo que no tienen nada que ver en absoluto: La competición, el protagonismo, el liderazgo asumido alegremente son simples espejos de la producción y la seducción consumista que rebaja y degrada todo mediante la seducción del espíritu como han diagnosticado perfectamente H. Cox y J. Baudrillard. Por este camino se ahoga la espiritualidad y se da en el escepticismo religioso porque la injusticia incomunica la verdad. Por tanto, no hay obediencia religiosa sin un discernimiento previo que evite todas estas trampas tan bien vistas en nuestra sociedad.

La obediencia no es adulación de la comunidad, de la autoridad o del individuo, es el seguimiento del camino de la cruz que tiene tan poco que ver con el incienso a la autoridad grupal como con la auto-complacencia individualista. Una comunidad que se toma a sí misma como norma espontánea, sin criticarse a la luz del Evangelio y tratar de discernir con sentido sobrenatural, es un grupo de peregrinos que han perdido su sentido y abandonan su camino. Así se viene abajo todo intento de democratización de la vida religiosa porque se decide y apoya según el grupo de intereses o las particulares ocurrencias y no según la fe y el Evangelio, se buscan los propios intereses y no los de Cristo. Para eso nadie habría abandonado lo que abandonó ni ha lugar la verdadera comunión. Por eso en cuanto se pierde el rumbo de esa manera la comunidad entra en un proceso de dispersión y descomposición que parece irreversible. O se opta por la vocación o se opta por la descomposición. Cuando la llamada mayoría se convierte en criterio cuasi-divino directo y se marcha por el camino de la comodidad, simplemente, sin sentido de discernimiento, la comunidad está tocada y los efectos negativos no pueden demorarse demasiado.

A pesar de tantos defectos, gracias a Dios, hay mucho futuro para la vida religiosa. No todo es simplemente muerte. Por todas partes la vivencia de los consejos evangélicos produce nuevos entusiasmos y valores. Hay un verdadero Hombre Nuevo que Dios ofrece también a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Una nueva comunión en Cristo que se actualiza:

—«*En un amor total, divino y humano, en amor inmediato al Padre y a los hombres todos (= virginidad), renunciando abiertamente a toda mediación, a toda polarización y a toda posible forma de egoísmo.*

—«*En disponibilidad total de lo que se es y de lo que se tiene para los demás (= pobreza), viviendo decididamente para los otros, dándolo todo y dándose a sí mismo sin reserva, compartiendo no sólo los bienes materiales, sino también y principalmente la propia fe y experiencia de Dios...*

—«*En actitud de total y amorosa docilidad a la voluntad de Dios, manifesta-*

*da a través de múltiples mediaciones humanas* (= obediencia), sin relativizarla nunca y sin reducirla al ámbito de lo mandado y de lo prohibido»<sup>151</sup>.

Aquí la fidelidad se hace vida precisamente en tiempos de incertidumbre por la fe inquebrantable en Cristo amigo y origen de la identidad más profunda e indestructible para el hombre nuevo, el creyente de nuestro tiempo y el misterio sacerdotal cristiano<sup>152</sup>.

DOMINGO NATAL

---

151. ALONSO, S. Ma., *La utopía*, 277.

152. LETTMANN, R., *Auf dein Wort hin*. Butzon et Bercker, Kevelaer 1982, 31 y 32. NATA, J. L., «La crisis del religioso en su edad madura». *Vida religiosa*, 54 (1983) 38-50.



# TEXTOS Y GLOSAS

---

## III Seminario de Historia de la Filosofía Española

La Universidad de Salamanca, como viene siendo habitual en los últimos años, acogió durante los días 27 de septiembre al 1 de octubre de 1982 unas jornadas de reflexión y debate sobre *Historia de la Filosofía Española. Teoría. Docencia. Investigación*. Asistieron a las mismas gran número de especialistas nacionales y extranjeros quienes, siguiendo el camino iniciado cuatro años atrás (marzo de 1978 en que tuvo lugar el I SEMINARIO) y con la problemática de la realidad filosófica española como «anima motrix» de estas reuniones, abordaron en ajustado programa distintas cuestiones históricas, didácticas y metodológicas de la Filosofía Española.

El marco del SEMINARIO vino dado por los cuatro objetivos que figuraban en la convocatoria. Estos objetivos, formulados en su día por Antonio Heredia Soriano, coordinador del SEMINARIO, vienen siendo programáticos de estas jornadas sobre Filosofía Española:

- Examinar los aspectos conceptuales, didácticos y metodológicos de la Historia de la Filosofía Española.
- Estudiar la vida filosófica de España en sus más diversas manifestaciones.
- Dialogar con grupos de investigadores de dentro y fuera de España consagrados al estudio de nuestra filosofía, para intercambiar conocimientos y fomentar las relaciones mutuas.
- Abrir cauces de comunicación y colaboración entre profesores de filosofía de Institutos y Universidades <sup>1</sup>.

Dado el carácter de crónica que revisten estas páginas, me ceñiré únicamente a la presentación resumida de las diversas ponencias presentadas al

---

1. *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*. (Introducción de Antonio Heredia). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1978, 10-11.

SEMINARIO. Cada uno sabrá valorar debidamente las distintas perspectivas y opiniones diferentes que sin duda aparecerán en ellas. A la hora de redactar estas notas he preferido sacrificar el orden cronológico en el que aparecieron las ponencias en el SEMINARIO en beneficio de una mejor comprensión de la estructura interna de éste. Para ello me ha parecido conveniente agrupar las distintas ponencias temáticamente bajo los cinco apartados generales en los que se articulaba el SEMINARIO.

## I

## FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN ESPAÑA

Bajo este título general del tema monográfico de investigación del SEMINARIO se incluyen las siguientes ponencias:

1. *Poder y Saber*, por el profesor Cirilo Flórez Miguel de la Universidad de Salamanca.

Bajo este lema intentó hacer una reflexión sobre una serie de ideas que se han manejado en el pensamiento contemporáneo (Foucault, Habermas...) a propósito de la relación *Poder-Saber*.

Partiendo de la confrontación entre *estado* (espacio de poder) y *sociedad civil* (espacio donde están los individuos) planteó la siguiente pregunta: ¿Qué papel desempeña el saber entre ambos? Tratar de dar cumplida respuesta a dicha pregunta supone abordar una serie de temas tales como: el poder y la legitimación, poder y dominación, saber y filosofía, que serán, a su vez, las partes en que divide su ponencia.

En la primera parte de la misma hizo especial hincapié en el tema de la *legitimación*, que pasará a ser clave en el capitalismo organizado. Existe una *legitimación subjetiva* y una *legitimación objetiva*, que encierra, igualmente, dos tipos de legitimación: la *legitimación efectiva*, denominada también *técnica*, que no es cuestionada por nadie, y la *legitimación veritativa*. En ésta de lo que se trataría sería de admitir una referencia a una norma de verdad universal y establecer, de este modo la justificación del poder. La validez universal de las normas supone la aceptación de las mismas por todos los sujetos, lo que en definitiva exige algún tipo de pacto al estilo de como los modernos han explicado el origen de la sociedad. Estamos, pues, ante un tipo de legitimación asentada que requiere un «consensus omnium», consenso que, por otro lado, no es natural sino construido artificialmente.

Con esto entramos en el campo de las distintas formas de construcción

de esta especie de consenso, cuestión que pasa a tener gran relevancia desde que Hume plantease el paso del *Ser* al *Debe* <sup>2</sup>.

Históricamente se han dado distintas formas de construcción, desde Hobbes, en el que se consigue el consenso por medio de un contrato social, hasta quienes admiten hoy la fuerza de la argumentación, pasando por Rousseau, Kant y el Racionalismo Crítico. En definitiva, de lo que se trata es de convencer a los participantes de la racionalidad de las normas. A través del proceso del discurso, con su lógica peculiar, va formándose la voluntad racional que se apoya sobre un principio de generalización de intereses obtenido de diversas formas: *Trascendentalmente* (Kant), *metódicamente* (P. Lorenzen y la escuela de Erlangen) y *críticamente* (Habermas). Se trata de introducir la razón en el proceso de la comunicación e ir la reconstruyendo.

La burguesía recurre a la legitimación mediante la razón discursiva, con lo cual pone fin a las imágenes no racionales (religiosas y míticas) del mundo, como medio de legitimación <sup>3</sup>.

En las modernas sociedades complejas pierde vigencia la intersubjetividad y la conciencia histórica clásica, que generaba imágenes de mundo, deja paso a la conciencia técnica que genera síntesis populares. Las síntesis populares sustituyen a las imágenes de mundo suministradas en otras épocas por religiones y filosofías y ya no llegan a formar un público culto.

Con esto la publicidad perderá su función de ejercicio crítico del entendimiento y se constituirá en corte aclamadora, representadora. Similares a esta transformación se dan otras en diversos campos. Tal es el caso del periodismo de opinión, donde la noticia pierde el carácter narrativo pasando a servir de reclamo con el único fin de generar conductas. Lo mismo sucede en los partidos políticos, donde los partidos de notables se han transformado en partidos de masas con el consiguiente declive de la ideología en favor de la aclamación popular. La notoriedad pública pierde su faceta crítica en favor de la faceta representativa, y con ello las ideologías pasan a ser fuerzas de consumo en vez de fuerzas de opinión.

Bajo el epígrafe *Poder y Dominación* hizo referencia, en la segunda parte de su ponencia, a los espacios de poder y a las formas de poder y de saber.

2. HUME, D.: *Tratado de la Naturaleza Humana*. (Traducción, introducción y notas de Félix Duque). Editora Nacional, Madrid 1977, III, I, 1, 689-90.

3. En la sociedad tradicional las materias de interés público estaban sometidas al monopolio de interpretación eclesial y estatal. Ahora los grandes temas son apropiados mediante una comprensión racional de los mismos. Para Habermas, en la publicidad del razonamiento literario, se rompe con las instancias objetivas y se parte de la propia subjetividad como fuente inmediata, que por el diálogo público se traduce a un mundo intersubjetivo forjado en recíproca espontaneidad y libertad. La publicidad pública se desarrollará desde la publicidad literaria. GABAS, R.: *J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel, Barcelona 1980.

Frente a la filosofía tradicional se ha operado un cambio en la manera como el discurso de la verdad puede fijar los límites del derecho del poder. Así, éste no se construye a base de voluntades ni de intereses, sino a partir de potencias y espacios de poder que constituyen espacios de saber. Este cambio repercute en la concepción de la publicidad y en el carácter y función del intelectual que pierde su consideración universal pasando a desempeñar una función local y específica. La cuestión de la verdad y el poder se atiene ahora a la lógica de la dominación.

Según la evolución de la sociedad han existido diversas formas de saber y de poder. En la *sociedad tradicional* encontramos ya al lado del subsistema del poder el correspondiente subsistema cultural ocupado por el mito y la filosofía, como instancias unificadoras y legitimadoras de dicho poder. En la moderna *sociedad burguesa* del capitalismo liberal el saber como cultura encarnará esta esfera legitimadora del poder <sup>4</sup>, mientras que en una *sociedad capitalista organizada*, por el contrario, pasa a primer plano el saber como método y como ciencia, no el saber y la cultura como formación, que impone lo que Marcuse denomina una «lógica de la dominación» <sup>5</sup>. La interpretación del hombre y de la sociedad tiende a hacerse desde un modelo tecnicista. La justificación del poder deja de hacerse en términos de sentido y pasa a realizarse en términos de eficacia, siendo *Ciencia y Técnica* los portadores de la nueva ideología legitimante <sup>6</sup>: «el poder político se legitima a sí mismo a través del recurso propagandístico a su eficiente gestión administradora del progreso científico y técnico, que es el que permite a los ciudadanos disfrutar de niveles de consumo cada vez más altos, de más tiempo libre y de seguridad en el empleo» <sup>7</sup>.

Finalmente, en la tercera parte y bajo el título *Saber y Filosofía: De la fundamentación a la interpretación*, se refirió a la tarea de la filosofía hoy, señalando que, dado que el punto de referencia fundamental de la sociedad es la «vida cotidiana», la tarea de la filosofía ha de ser de intérprete. La interpreta-

---

4. Frente al tipo de legitimación directa y desde arriba (desde la religión, el mito y la filosofía) propia de la sociedad tradicional, la legitimación del capitalismo liberal es un tipo de legitimación indirecta, desde abajo, anclada en el mismo proceso del trabajo social. UREÑA, E. M.: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tecnos, Madrid 1978, 59-74.

5. MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*. Ariel, Barcelona 1981, 182 ss.

6. La concepción habermasiana de la ciencia y técnica como ideologías está en dependencia con los planteamientos de Marcuse, para quien ambos elementos vienen a ser los legitimadores de la vida y acciones del hombre de la sociedad industrializada. «Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura». MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*. Ariel, Barcelona 1981, 186.

7. UREÑA, E. M.: *op. cit.*, 71.

ción adquiere un lugar preeminente y desplaza a la explicación y a la comprensión. Ahora bien, si como afirma Ricoeur, «la interpretación consiste en desvelar el sentido oculto en el sentido aparente», entonces el objeto de la filosofía ya no puede ser el «ego» cartesiano, sino el mundo de lo no vivido, de lo no pensado, la cotidianidad. El intérprete ha de desvelar los sentidos ocultos en ese residuo histórico que es la cotidianidad.

La tarea de la filosofía hoy sigue siendo la reflexión. Ella es la que como interpretación media entre la ciencia-técnica y la cotidianidad. Este carácter mediador ha de entenderse como *crítica* a la cotidianidad, lo cual constituye el presente y futuro de la filosofía <sup>8</sup>.

## 2. *Colisión de Ideas en el siglo XVIII español (con especial referencia a la política)*, por Enrique Rivera de Ventosa.

Inició su alocución recordando el simposio dedicado a Francisco Suárez celebrado en la Universidad Pontificia de Salamanca los días 26-28 de noviembre de 1979, tomando como punto de referencia para abordar el tema de su disertación la tesis mantenida en dicho simposio por Luciano Pereña <sup>9</sup> y Vidal Abril <sup>10</sup> acerca del gran influjo del populismo de Suárez en la defensa de los derechos humanos y en la gestación doctrinal de la independencia de las colonias hispánicas de América.

Teniendo en cuenta dichas tesis el Padre Ventosa quiere hacer ver, en la reflexión histórica que nos ocupa, cómo se cruzan en el pensamiento hispánico las ideas de la Ilustración con las populistas de Suárez y con las que defenderá el absolutismo en la unión del altar y del trono. Para ello divide en tres partes su exposición.

En la primera parte pasó revista a las diversas direcciones ideológicas vigentes en el siglo XVIII español sobre derecho natural y político, presentando sucesivamente el *populismo secularizado* de Vitoria, el *populismo* de Suárez, el *absolutismo religioso-político* de Bossuet, este mismo *absolutismo político-religioso secularizado*, la doctrina de la *soberanía nacional* y la *tesis de la unión del trono y del altar* propugnada por la reacción absolutista y tradicionalista surgida tras el triunfo de la soberanía popular en la revolución francesa.

---

8. «Si la filosofía ha logrado subsistir a la confrontación de la ciencia moderna ha sido precisamente como crítica». FLÓREZ MIGUEL, C.: *La noción de crítica y sus formas en Habermas*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», IX (1982), 78.

9. PEREÑA, L.: *Francisco Suárez y la independencia de América*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), 53-63.

10. ABRIL, V.: *Francisco Suárez, padre de los derechos humanos*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), 43-52.



En la segunda parte puso de manifiesto la tensión interna e irreconciliable entre las diversas direcciones ideológicas, que motivará el surgir de las «dos Españas». A este fin señaló en el siglo XVIII español dos épocas netamente distintas: la anterior a la revolución y la posterior a la misma.

En la primera época, que abarcaría el reinado de Carlos III, se advierte ya en los ilustrados la aceptación del iluminismo francés, en medio de un ambiente jansenista y regalista, favorable al absolutismo de estado y contra la moral jesuítica.

Tras la revolución surge en España una reacción cuyo punto culminante en el campo político será la guerra de la Independencia contra Napoleón y las ideas revolucionarias que a los ojos de los españoles encarnaba. Esta reacción general, aunque también hubo una minoría que por distintos motivos se afiliaron a las ideas revolucionarias, estuvo apoyada por un tradicionalismo doctrinario que fijaba en la religión y en la realeza la clave política para el buen gobierno de los pueblos, en medio de cuyo clima surgirá la tesis de la *unión de altar y trono*. A este tradicionalismo se opondrá el liberalismo triunfante en las Cortes de Cádiz. Este binomio, absolutismo y liberalismo, dará origen a las «dos Españas» que han seguido viviendo hasta la fecha por el camino de la incomprensión mutua.

Finalmente, en la tercera parte, expuso la tesis del *olvido lamentable de nuestra escuela del derecho natural y del derecho de gentes*: El olvido del *populismo secularizado* de Vitoria. Para el Padre Ventosa, una de las claves del olvido ha sido todo el cúmulo de luchas internas en la vida política nacional. De haberse seguido la línea señalada por Vitoria se hubiese podido llegar a la solución de esta gran crisis de nuestra vida política nacional.

A la hora de explicar esa posible línea a seguir señalada por Vitoria presentó el siguiente esquema que juzgó atrevido pero fundado:

a) Vitoria impugna la doctrina medieval del absolutismo del Papa y del Emperador.

b) Olvido de la doctrina de Vitoria sobre el derecho natural y lucha de la Ilustración en pro de este derecho, ya secularizado, contra toda intervención de agentes sobrenaturales en la historia.

c) Vitoria se anticipa al Vaticano II en la impugnación del agustinismo político medieval y en la defensa de los derechos naturales <sup>11</sup>.

---

11. Para una visión esquemática de la actitud de Vitoria respecto al agustinismo político puede verse el trabajo presentado por el autor de la ponencia en el citado Simposio sobre Suárez, *El agustinismo político a la luz del concepto de naturaleza en Suárez*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), 107-119. En dicho trabajo el autor defiende la tesis de que la actitud de Suárez es una recesión respecto del naturalismo ético de Vitoria y un acercamiento al agustinismo político.

d) Lamentable olvido de esta doctrina en España durante el siglo XVIII y que perdura hasta este siglo con lamentables consecuencias político-religiosas que han impedido la pacífica convivencia de los españoles.

e) Futuro prometedor ante la doctrina de Vitoria, uno de los grandes precursores de la Carta de las Naciones Unidas.

### 3. *Ciencia y Política en el Krausismo Español*, por Antonio Heredia Soriano de la Universidad de Salamanca.

En una especie de introducción señaló que el tema en sí es tan antiguo como la propia civilización y en el terreno concreto que nos ocupa tan antiguo como los filósofos mismos.

A lo largo de la historia dicho problema ha sido formulado<sup>12</sup> y resuelto de maneras muy diversas. En el campo de la filosofía éste se empieza a vislumbrar en los Sofistas, quienes intentaron «politizar o socializar la filosofía». De modo sistemático aparece ya en Platón y Aristóteles quienes, a su vez, intentaron «racionalizar la política». Entre ambas posturas ha girado posteriormente la historia de las relaciones entre dichas realidades, aunque a partir de la revolución industrial y hasta nuestros días se ha ido defendiendo progresivamente la tesis de la neutralidad.

Las diferentes posturas pueden quedar comprendidas en el siguiente esquema: las que propugnan la confusión de ambas realidades, las que propugnan la distinción y las que abogan por su separación.

Entrando ya en la consideración krausista del problema, señaló que el krausismo, como toda filosofía totalizadora, intenta explicar estos conceptos desde la propia realidad del hombre. El hombre es, para el krausismo, un ser de unión compuesto de Naturaleza y Espíritu y cuyo fin es realizar su esencia, lo cual se logra únicamente desarrollando o cumpliendo ciertos fines inherentes a dicha esencia: *los fines de la vida*.

Estos fines<sup>13</sup> forman una especie de organismo y vienen a ser como las propiedades trascendentales del destino humano. Dentro de esta especie de organismo los fines no se confunden, sino que presentan una cierta dinámica interna entre sí que es lo que nos permite conseguir el destino del hombre: todos remiten a todos, pero sin confundirse y sin que ninguno domine despóticamente a los demás.

12. Entre estas formulaciones destacó Heredia las siguientes: Teoría y Praxis, Pensamiento y Vida, Ética y Política, Realidad y Utopía, Ideología y Filosofía, Deber e Interés, etc.

13. Los fines se dividen en *fines materiales*, que atañen al cuerpo y se sintetizan en la *industria*, cuyo fin es liberar al hombre del trabajo material para que pueda dedicarse a las tareas del espíritu, y *fines racionales* o *del Espíritu*, como pueden ser el *Arte*, la *Ciencia*, la *Religión*, etc.

Ahora bien, dado que el individuo está integrado en una sociedad, los fines tienen que *socializarse*. Los fines humanos para que puedan ser debidamente impulsados o conocidos tienen que institucionalizarse. Se necesita formar instituciones adecuadas a cada uno de los fines que impulsen, coordinen y organicen la actividad que les es propia, sin que ninguno pretenda acaparar para sí un papel exclusivista. Cada una de estas instituciones ha de cumplir una función social propia e independiente, y mientras esto no se logre no puede concederse a dichas instituciones la mayoría de edad. En esta etapa de minoría de edad parece encontrarse todavía la *Ciencia* y la *Universidad* si nos atenemos a lo que sobre ellas afirma Sanz del Río: «...La ciencia, el arte, la moral, la educación y enseñanza, la industria, el comercio y la agricultura son órganos igualmente necesarios y fundamentales de la sociabilidad humana, y deben recibir en su día una organización apropiada a su naturaleza y armonía con todos los demás órganos de la vida pública»<sup>14</sup>.

En una segunda parte de su exposición el profesor Heredia examinó las relaciones ciencia-política en el orden de los fines, afirmando que la ciencia y la política son dos fines necesarios, esenciales y específicos, y no debe haber confusión entre ambos. La ciencia busca la investigación y exposición de la *Verdad* y por ello está dotada de un valor absoluto y le corresponde la primacía respecto a la política que, al ocuparse de las condiciones jurídicas que permiten la realización de todos los fines según la verdad y las circunstancias, tiene un valor relativo o condicional. La política queda así relegada a un segundo plano, teniendo que hacer relación constante a la *Verdad*, forma universal y esencial de todos los fines humanos.

Dado su valor absoluto, la ciencia (el filósofo y la universidad) no debe estar sometida a ningún poder extraño. Hay que tender a despolitizar la ciencia, lo cual no quiere decir que la ciencia tenga que ser o que sea neutral, sino que tiene autonomía, que tiene sus propias leyes y que, en definitiva, tiene una función social propia e independiente en su fin. *Despolitización de la ciencia y racionalización de la política*, he aquí la fórmula que condensa las aspiraciones del modelo krausista.

En la tercera parte de su ponencia, abordó la siempre problemática relación que guardan entre sí *ciencia* y *estado*, haciendo especial hincapié en el tema de la *tutela*.

La ciencia, como hemos visto, no ha alcanzado todavía su mayoría de edad y por ello no puede ser hoy plenamente independiente y autónoma, sino

---

14. SANZ DEL RÍO, J., *Textos escogidos*. (Selección y estudio preliminar de Eloy Terrón). Ediciones Cultura Popular, Barcelona 1968, 93.

que necesita de la tutela del estado. Esta acción tutelar del estado debe limitarse a proveer a la ciencia de las condiciones extrínsecas que le faltan para su total emancipación: presupuestos, planes, medios de control de la calidad de enseñanza, etc. En cambio, el estado es incompetente para intervenir en el interior de la ciencia, en la indagación y exposición de la verdad. En resumen, el ejercicio de esta tutela por parte del estado debe estar dirigido única y exclusivamente a lograr la emancipación de la ciencia, no buscando nunca abusar en provecho propio acaparando funciones que no le corresponden. En este sentido el estado no es «un orden de autoridad, supremacía y poder, sino de obligación y servicio al fin racional de la vida»<sup>15</sup>.

A la hora de sacar las conclusiones pertinentes, Antonio Heredia afirmó que con su teoría el krausismo persigue un profesionalismo moral, estético y científico plagado de moralismo y coadyuvado por la política. De aquí se colige que la ciencia no puede ser moral ni políticamente neutra.

Por otro lado, el krausismo intenta enseñar los cimientos morales de la filosofía y de la política. Tanto una como otra han de asentarse en el suelo firme de la realidad fundamental que puede ser captada por cualquiera, frente a la consideración elitista de la ciencia defendida por Platón y Aristóteles.

Finalmente afirmó que la función social de la ciencia sólo es posible si se la considera como un valor autónomo.

Dentro de este primer bloque se sitúan otras ponencias no menos meritorias que las anteriores de las que únicamente consignaré su título y autor. Son las siguientes<sup>16</sup>:

4. *Política y filosofía en España: Una visión personal*, por Carlos Díaz<sup>17</sup>.
5. *Ética, consenso y moral cívica: Una reflexión moral sobre la España de la democracia (1975-1982)*, por Nicolás Martín Sosa, profesor de Ética y Sociología de la Universidad de Salamanca<sup>18</sup>.

15. GINER DE LOS RÍOS, F.: *Obras Completas*. Espasa-Calpe, Madrid 1926, vol. XIV, 155.

16. Además de las ponencias mencionadas estaban previstas otras dos que no se leyeron por ausencia de los ponentes. La primera, a cargo de Jesús Arellano, sobre el tema *Filosofía e Ideología en España. Una apelación urgente a salvar la libertad del pensamiento científico*. La segunda de José Luis Abellán sobre *El uso de la razón política en filosofía española*.

17. Esta ponencia intentaba, según confesión del autor, no construir un ensayo, sino narrar un discurso, en perspectiva de *filosofía narrativa* en base a las experiencias acumuladas por el autor desde el comienzo de sus estudios filosóficos.

18. Esta ponencia pretendía ser una reflexión, una lectura de la realidad democrática española, en clave preferentemente moral, que ayudase a clarificar los tres conceptos que dan título a la ponencia, pero no tematizándolos desde determinados autores o teorías, sino manteniéndose cercano a los hechos y acontecimientos que provocan dicha reflexión.

## II

## VIDA FILOSÓFICA DE ESPAÑA

Este segundo bloque de ponencias constaba a su vez de tres grupos de ponencias bien diferenciados:

A) *Proyección internacional de la Filosofía Española*. Este primer grupo estuvo totalmente dedicado a la figura de Ortega y Gasset y su proyección internacional.

1. *Presencia de Ortega y Gasset en los Estados Unidos*, por el profesor Nelson R. Orringer.

La presencia de Ortega en los estado Unidos —afirma el profesor Orringer— es algo irrefutable y está corroborada en principio por el hecho de que sus obras se encuentran tanto en inglés como en castellano, en las principales bibliotecas del país.

Hay tres razones que justifican de algún modo el relieve de la figura de Ortega: La primera razón hay que buscarla en hechos anteriores al nacimiento de Ortega. Se trata de una larga tradición hispanista estadounidense puesta de manifiesto por la existencia, en la inmensa mayoría de los colegios y universidades estadounidenses, de departamentos y estudios sobre cultura española.

La segunda razón reside en la buena acogida dispensada a la obra de Ortega. A este respecto señaló el gran auge alcanzado en los Estados Unidos por *La Rebelión de las masas* en 1937 y el gran número de recensiones que obtuvo la publicación de un extracto de *España Invertebrada*.

La tercera razón la constituye lo que se ha dado en llamar la «España peregrina», toda una oleada de intelectuales formados en la doctrina de Ortega, que tras la guerra española emigraron a los Estados Unidos y que educaron a sus alumnos en la tradición del hispanismo (Américo Castro, López Morillas, Manuel Durán, Ferrater Mora, etc.).

En la segunda parte de su ponencia el profesor Orringer expuso las tres posibilidades o variedades de interpretación del pensamiento de Ortega en los Estados Unidos.

Una primera variedad, la más común, la constituye la imitación de Julián Marías para quien nuestra filosofía se anticipa a la de Heidegger.

La segunda variedad viene definida por un monografismo independiente, al margen de la tradición hispanista, cuyo representante será Oliver W. Holmes.

La tercera posibilidad de interpretación se basa en el descubrimiento de la

propia filosofía de Ortega a través de sus fuentes. Se trataría de una especie de historiografía de la filosofía de Ortega. Esta línea es la elegida por el profesor Orringer, quien se opone a los que distinguen en Ortega una serie de etapas inconexas entre sí <sup>19</sup>.

Si existe una visión nueva de Ortega en los Estados Unidos, ésta tiene que tener una base empírica, ya que ninguna interpretación seria puede salir de los Estados Unidos sin tener en cuenta la circunstancia vital de Ortega, acudiendo para ello a un estudio pormenorizado de su biblioteca particular y de los libros ajenos que leyó y anotó. Hay que examinar toda la producción de Ortega como síntesis de sus fuentes. Desde este punto de vista, la nota más característica de los logros en los Estados Unidos es la insatisfacción por lo conseguido hasta la fecha, insatisfacción que no es más que un deseo de saber más.

## 2. *Presencia de Ortega y Gasset en Méjico*, por José Luis Gómez Martínez.

Para entender la presencia de Ortega en el pensamiento mejicano creyó necesario remontarse a considerar la historia de Méjico en la década de la Revolución, en la que, tras rechazarse el positivismo europeo, se vuelven los ojos hacia lo mejicano. Se toma conciencia de lo nacional y esta categoría se pretende elevarla al rango de universal. Prueba de esto será el inusitado afán de recuperación de la circunstancia mejicana y su expresión en la música, arquitectura, teatro, pintura mural, etc.

Aunque no se tienen datos de la llegada de las primeras obras de Ortega a Méjico, lo que sí hay que señalar es que ésta coincide con la Revolución y con la búsqueda de la circunstancia mejicana. Esto es importante para entender el acercamiento de los mejicanos a Ortega, ya que este acercamiento se produce no por un afán de imitación, sino porque los mejicanos ven en Ortega la configuración teórica de la revolución que ellos habían llevado a la práctica.

Por un lado, en la afirmación orteguiana de que «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que uno ocupa en el universo», veían una confirmación de lo genuino del punto de vista mejicano. Por otro lado, Ortega apuntaba una explicación para el fracaso del pasado mejicano, que había vivido con patrones europeos, al afirmar que «no puede fingirse un punto de vista». Igualmente, Ortega al afirmar que cada sujeto, cada pueblo y raza son un punto de vista esencial que reviste su propia verdad, da pie al pueblo mejicano para igualar su verdad a la verdad europea. El punto de vista mejicano queda igualado al europeo en cuanto perspectiva que tiene su verdad.

---

19. ORRINGER, N. R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos, Madrid 1979.

Esto, completado con el estudio de las consecuencias de la revolución a la luz de la teoría de las «generaciones» y con la difusión e influencia de la *Revista de Occidente*, nos da una idea de la labor de líder intelectual desempeñada por Ortega en Méjico.

Finalmente, a la hora de referirnos al Ortega mejicano hay que distinguir y tener en cuenta tres Ortegas:

Un Ortega por todos aceptado, líder intelectual que más influyó en la década de los años veinte.

Un segundo Ortega, el que más ha influido en una filosofía de lo mejicano. Es el Ortega de *Meditaciones del Quijote* y de *El tema de nuestro tiempo*.

Un tercer Ortega, no tan conocido por todos. Es el Ortega de *La deshumanización del Arte* y de *Ideas sobre la novela*, etc. Hasta aquí Ortega había sido tenido por símbolo del auténtico filósofo, defensor de la individualidad, pero estas obras nos muestran a un Ortega intentando dar de nuevo un valor universal a lo europeo; un Ortega que no hace referencia a lo hispanoamericano, por lo cual tienen poca difusión y están siendo denunciadas por la crítica.

### 3. *Ortega y orteguismo: Un tema actual de la crítica soviética*, por Zdeněk Kouřím, profesor de la Universidad de Praga.

Señaló en principio la existencia de dos etapas en la crítica marxista a Ortega y un cambio de actitud de una respecto a otra.

En la primera etapa la nota característica es el desconocimiento, por parte de los críticos, de la obra orteguiana; desconocimiento amparado y justificado por la imposición de los tópicos doctrinarios oficiales del partido marxista-leninista, únicas pautas y modelos de crítica viables.

A partir de los años 70 se da un progreso incontestable y un cambio de actitud por parte de la crítica soviética, pudiendo afirmarse que en esta segunda etapa el desconocimiento de las doctrinas orteguianas no constituyen, al menos, la norma general. Se reconoce la importancia de Ortega y el orteguismo, y se trata de establecer un juicioso balance en pro o en contra. Tal cambio de actitud se puede apreciar especialmente en dos estudios aparecidos en la U.R.S.S. en los últimos años. El primero de ellos, *Filosofía de la cultura y estética de José Ortega y Gasset* (1972) por K. M. Dolgov, intenta rehabilitar filosóficamente la obra de Ortega poniendo las cosas en su punto en cuanto al pretendido «aristocratismo social» de Ortega. El segundo estudio es el libro de A. B. Zykova titulado *La doctrina del hombre en la filosofía de J. Ortega y Gasset* (1978), y en él se abordan y discuten cuestiones básicas del pensamiento orteguiano con honestidad intelectual y rigor filosóficos, aunque pasadas todavía por el estrecho tamiz de la compatibilidad con la ortodoxia marxista.

Para Kouřim, no obstante y en la medida en que la filosofía incluye una parte de la dimensión de lo imaginativo, es posible intentar una lectura orteguiana de «segundo grado», la cual arrojaría como resultado casi seguro que el orteguismo comienza a contaminar si no el núcleo doctrinal del marxismo, sí al menos a unos marxistas.

4. *Presencia de Ortega y Gasset en Francia*, por Alain Guy, de la Universidad de Toulouse-Le Mirail.

Señaló en primer lugar que la difusión de Ortega en Francia y países francófonos es menor que en los países germánicos o anglosajones, pero no por eso deja de ser importante, adquiriendo un nuevo empuje tras la publicación de las obras póstumas de Ortega.

La presencia de Ortega en la crítica y en la opinión francesa viene marcada por una sucesión de períodos fuertes entrecortados por tres períodos endebles. Tras su primera aparición esporádica en 1923 con la obra *El tiempo, la distancia y la forma en Proust*, publicada por la *Nouvelle Revue Française*, el primer período fuerte hay que situarlo en 1929 tras publicar Federico Lefèvre, en las *Nouvelles Littéraires*, su entrevista *Una hora con José Ortega y Gasset*. En este primer tiempo fuerte, que se alarga hasta 1938, la curiosidad francesa se centra en el cometido político del maestro en la lucha contra la Monarquía decadente y en la promoción y advenimiento de la República, aunque también se conocen sus ideas estéticas. Bajo esta óptica se le dedican varios artículos en diversas revistas y periódicos (*Le Mois, Revue Internationale de Sociologie*, etc.) y Mathilde Pomès traduce en 1932, con el título genérico de *Essais Espagnols*, la *Notas de andar y ver y España Invertebrada*. Sin embargo, el punto culminante de este primer período lo constituye, sin duda, la traducción de *La Rebelión de las masas* en 1937 por Luis Parrot.

Tras un período endeble durante la II Guerra Mundial, aparece en 1945 el segundo período fuerte, en el que por primera vez penetran ampliamente en Francia las ideas propiamente filosóficas de Ortega, apareciendo en un solo volumen, traducidas por Juan Babelon, tres obras de Ortega: *Ideas y Creencias, Esquema de las crisis e Historia como sistema*, a las que seguirán posteriormente otras, así como gran cantidad de artículos sobre Ortega en diversas revistas (*La vie intellectuelle, Preuves, Bulletin Hispanique*, etc.).

El tercer tiempo fuerte hay que situarlo en torno a la fecha de la muerte de Ortega, el 17 de octubre de 1955, con gran profusión de artículos en diversas revistas y periódicos. A finales de 1956 el profesor Alain Guy dedica a Ortega un capítulo de su obra *Les philosophes espagnols d'hier et d'au-*



*jour'hui* <sup>20</sup>. En 1957 aparece la obra de Carlos Cascalès *L'Humanisme d'Ortega y Gasset*, que es el primer libro completamente dedicado a Ortega, estudiando escrupulosamente su raciovitalismo y mostrando el puesto de Ortega dentro de la filosofía española contemporánea y de la filosofía mundial. A estos estudios se sucederán posteriormente otros de no menor mérito, así como diversas traducciones de sus obras.

El último período de reencuentro de Francia con Ortega se sitúa en la primavera de 1963. Este último período lo inaugura la obra del profesor A. Guy *Ortega y Gasset, critique d'Aristote* <sup>21</sup>, obra que evidenciaba la fuerza de tecnicidad filosófica de un Ortega historiador de la filosofía, a partir especialmente de sus publicaciones póstumas y, sobre todo, de *La idea de Principio en Leibniz*, considerada por el autor como la obra metafísica más estructurada del opus orteguiano. Posteriormente seguirán toda una serie de trabajos del profesor A. Guy y de varios componentes del Equipo de Toulouse, incluyendo algunas tesinas de licenciatura y tesis de doctorado.

Tras este recorrido histórico-bibliográfico el profesor A. Guy concluyó afirmando que si el eco de la voz de Ortega parece haberse debilitado durante algún tiempo en la Hispanidad y en el mundo, no debe extrañarnos que suceda lo propio en Francia, donde, sin embargo, últimamente hay signos visibles e inequívocos del renacimiento raciovitalista. El purgatorio ha terminado, y la antorcha se mantiene, se acerca la reviviscencia. Podemos exclamar: «Ortega redivivus» <sup>22</sup>.

B) *Instituciones españolas de Filosofía*. Este segundo grupo de ponencias tenía como misión dar a conocer diferentes órganos e instituciones que se dedican en España al estudio de la Filosofía. El grupo está compuesto por tres ponencias:

1. *Seminario Javier Zubiri: Orígenes, realizaciones, proyectos*, por Antonio Pintor Ramos de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor explicó a grandes rasgos cómo funciona y qué es el *Seminario Javier Zubiri*, no sin antes dejar claro que no se trata de ninguna sociedad esotérica, ni de un grupo de fanáticos que se reúnen en ágape fraterno en torno al

20. Guy, A.: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Losada, Buenos Aires 1966.

21. Guy, A.: *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles: La ambigüedad del modo de pensar peripatético juzgado por el raciovitalismo*. Espasa-Calpe (Colección Austral), Madrid 1968.

22. A este grupo pertenecían igualmente otras dos ponencias que no se leyeron por ausencia de los ponentes. En primer lugar, *Presencia de Ortega y Gasset en Alemania*, por Hans-Christiam Lucas, y, en segundo lugar, *Presencia de Ortega y Gasset en Argentina*, por Julio de Zan.

«gran sacerdote», sino de un grupo heterogéneo de personas, pertenecientes a generaciones diversas y provenientes de distintas ramas del saber, con modos de pensar distintos y hasta encontrados, y que participan de un interés común por el pensamiento de Zubiri.

A nivel de métodos de trabajo, se elabora un programa concreto anual, con textos bien determinados, sobre el que se trabaja. El Seminario colabora también con Zubiri en la exposición de su pensamiento, cuyo órgano de divulgación es la revista *Realistas*.

Finalizó este perfil afirmando, respecto a las obras de Zubiri, que terminada ya su trilogía sobre la *Inteligencia Humana*<sup>23</sup>, se anuncia un volumen de lecciones inéditas, y que por el momento una monografía sistemática sobre el pensamiento de Zubiri le parecía prematura.

## 2. *El Centro Español de Investigaciones Fenomenológicas*, por Adolfo Arias Muñoz, profesor de Historia de La Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

De primicia informativa podemos calificar su exposición sobre el CEIF, ya que únicamente hacía unas semanas que se hallaba inscrito en el Registro General de Fundaciones Benéfico Docentes.

A lo largo de su exposición, Arias Muñoz trató de dar cumplida respuesta a las preguntas: ¿Qué es y cómo funciona el CEIF? ¿Cuáles son sus actividades, objetivos y proyectos?

En principio, y como objetivo general, el CEIF intenta llevar a cabo o desarrollar un estilo fenomenológico, sugerido por el mismo Husserl, que tiene máxima expresión en Merleau-Ponty, Sartre y Heidegger entre otros pensadores contemporáneos.

Como objetivos específicos se pueden señalar los siguientes:

- Promover estudios originales de fenomenología con aplicación del método de Husserl.
- Formación de investigadores en este campo y método.
- Organización de congresos y seminarios sobre temas fenomenológicos.
- Dar información de sus logros a la universidad, a los institutos de Bachillerato y a la opinión pública a través de la revista *Fragua*, órgano divulgativo del CEIF.

En el capítulo de los proyectos hay que anotar en primer lugar la creación

---

23. ZUBIRI, J.: *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982; *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983.

de un seminario de iniciación a la fenomenología, con orientaciones necesarias para saber qué es la fenomenología husserliana y sus derivaciones posteriores. En segundo lugar, la creación de un seminario de investigación bibliográfica que tendría como objetivo general la recopilación de distintos materiales bibliográficos de fenomenología y más específicamente la recopilación del material bibliográfico de la investigación fenomenológica en España. En tercer lugar, se trataría de crear un seminario sobre *La fenomenología y la crisis del hombre contemporáneo*, a desarrollar en diversas fases. Finalmente, otro de sus proyectos lo constituye el firme propósito de patrocinar y convocar anualmente congresos que faciliten el diálogo entre corrientes filosóficas. A este respecto, cabe señalar que hay en perspectiva la celebración de dos congresos de carácter nacional en Madrid, uno en 1983, cuyo tema será *La fenomenología en España y la fenomenología hoy*, y el otro en 1984, sobre *La fenomenología en la crisis del hombre contemporáneo*.

Además de las dos ponencias anteriormente reseñadas hubo una tercera a cargo de Laureano Robles sobre *La Societat Catalana de Filosofia*.

C) *Áreas o disciplinas*. El contenido de este apartado había recaído este año en la *Filosofía del Derecho* y en la *Ética*, con un total de dos ponencias, una a cargo de José Delgado Pinto sobre *La filosofía del Derecho en España desde la Guerra Civil hasta nuestros días*, y la otra de Eusebio Fernández sobre *Enseñanza de la Ética en la Universidad Española*. Este apartado quedó vacante, ya que ninguna de las ponencias llegó a tiempo al SEMINARIO.

### III

#### DIDÁCTICA Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Bajo este tema general se engloban las siguientes ponencias:

1. *Modelos de reflexión ética en la historia reciente*, por Gilberto Gutiérrez López, de la Universidad de Granada.

Valiéndose de once obras destinadas a servir de texto para los estudios de Ética y Moral en el Bachillerato, intentó hacer un examen, que podríamos denominar metaético, de las concepciones teóricas que sobre filosofía moral se sostienen en un cualificado sector de nuestras instituciones docentes.

En dicho examen cuestionó algunos de los cometidos y funciones de la Ética en el Bachillerato, cuyo logro parece ser preocupación constante de los autores de los textos. Igualmente, señaló la necesidad de una distinción clara

entre Ética, Metaética y Moral, ya que en los textos sobreabundan las imprecisiones conceptuales al definir Ética y Moral, existiendo incluso algunos textos que no llegan ni a señalar dicha distinción.

Finalmente, hizo especial hincapié en las diferencias radicales que existen en los diversos textos a la hora de presentar la materia (temario oficial), diferencias que se patentizan, en primer lugar, en la estructura del discurso expositivo con utilización de diversos recursos estilísticos e iconográficos, y, en segundo lugar, estas diferencias se aprecian especialmente, en el grado de autonomía conceptual que los distintos textos atribuyen a la ética frente al discurso científico.

2. *El puesto de la Filosofía en las Escuelas del Magisterio: Problemas y perspectivas*, por José Luis Mora del Centro Universitario del Profesorado de Segovia.

Constató en primer lugar la situación regresiva que los estudios de Filosofía tienen en las Escuelas de Magisterio. Como posibles causas de dicha regresión apuntó las siguientes:

— En primer lugar la propia trayectoria de las Escuelas de Magisterio como instituciones a través de los distintos Planes de Enseñanza, trayectoria que en todo momento ha estado sujeta a intereses ideológicos y corporativos.

— En segundo lugar, contribuye a este estado de regresión de la Filosofía, la articulación de ésta en áreas de conocimiento afines, como pueden ser la Psicología y la Sociología de la Educación, con los consiguientes problemas interdisciplinarios epistemológico-académicos con dichas materias afines.

Por otro lado, la Filosofía se asimila también a la Filosofía de la Educación y a la Teoría de la Educación. En este campo de la Pedagogía se dan, no obstante, varias perspectivas, desde quienes defienden el carácter normativo de la Filosofía de la Educación, hasta los que defienden la no utilización para nada de tales conocimientos normativos, pasando por quienes reducen la Filosofía de la Educación a una tarea coordinadora y reguladora de todos los saberes.

Finalmente, señaló tres niveles de aproximación al problema:

— Una aproximación externa, en la que lo que importa es ver el puesto de la Filosofía en la educación.

— Una segunda aproximación, en la que se trataría la Filosofía como educación, como condensadora de la intención del hombre por llegar a la verdad.

— En tercer lugar, cabría una aproximación a la Filosofía de la Educación a través de dos funciones: como reflexión epistemológica sobre saberes y quehaceres, y en cuanto supone un intento de mostrar la estructura antropológica del hombre y de exponer el tipo de antropología que subyace a las pedagogías actuales.

3. *La Enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato: Análisis actual y discusión de perspectivas*, por Rafael Jerez Mir, catedrático de Filosofía y director del Instituto Gran Capitán de Madrid.

La Filosofía de un pueblo es el mejor resumen de su experiencia histórica, y su producción se halla condicionada por el alcance social de su difusión: de ahí la importancia de la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato español actual en tanto que principal soporte institucional para esa difusión. Esta constatación y la crisis actual de la Filosofía urgen la discusión sobre la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato: su análisis actual y sus posibles perspectivas.

Un análisis histórico del siglo XIX y primera mitad del XX arroja como resultado una enseñanza ideologizada y claramente dual: formación académica para las minorías rectoras, por un lado, y, por otro, formación laboral, en el empleo, para la mayoría de los trabajadores manuales. Este tipo dual de enseñanza se ha mantenido hasta la actualidad, donde todavía persisten, por un lado, la formación profesional, como saber de tontos, y, por otro, la formación universitaria y «preuniversitaria».

Pasando a un análisis actual de la situación, lo primero que llama la atención al examinar la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato es la polémica sobre sus objetivos, con la contraposición corriente entre una filosofía académica y magistrocéntrica y una filosofía de la «vida cotidiana» y paidocéntrica.

Ante esto, concluyó Jerez Mir, la suerte futura de la Filosofía en el Bachillerato va a depender de una doble opción: de que se imponga un auténtico Bachillerato «Unificado y Polivalente», junto a una Formación Profesional, académicamente muy flexible y estrechamente vinculada a las necesidades de la producción y del mercado, con una gestión administrativa y política muy descentralizada y en manos de los órganos de gobierno y de los agentes socioeconómicos regionales y locales; o de que se destruya el Bachillerato, al seguir imponiéndose el mismo tratamiento puramente administrativo y corporativista.

Si se impone la primera tendencia, la Filosofía tendrá un lugar insustituible en el Bachillerato futuro. En caso de consolidarse la segunda opción, se agravarán los males actuales de la Filosofía, pudiendo quedar reducida a algún tipo de enseñanzas de Ética y Moral. Si esto ocurre y la enseñanza de la Filosofía en La Universidad no mejora, el porvenir de la Filosofía Española será bastante más miserable que el presente.

4. *Didáctica de la Ética en el Bachillerato y concepto de racionalidad*, por Francisco Rodrigo Mata catedrático de Filosofía del Instituto Torres Villarroel de Salamanca.

Plantear este problema supone, en principio, prescribir los fines y medios de la enseñanza de la Ética. Preguntarse por una didáctica es preguntarse por un *código*, y dado que tanto Didáctica como Ética son saberes relativos a *códigos* se hace necesario preguntarse qué es un *código*. Entre las características que integran la noción de *código* señaló:

- es una convención cultural,
- a la que deben someterse los que se comunican
- con la existencia de una dialéctica entre código y mensaje.

Todo *código* exige, a su vez, una tensión entre eficacia y justificación. El filósofo no pretende edificar un *código*, sino constituirlo, justificarlo. No se trata de demostrar que tal código deba ser mantenido o no, sino que se trata de mostrar su racionalidad o, lo que es lo mismo, descubrir su irracionalidad.

Frente a los modelos justificativos de las *buenas razones* (Toulmin) <sup>24</sup>, el *preferidor original* (Rawls) <sup>25</sup>, el *preferidor radical* (Muguerza) <sup>26</sup>, el *preferidor engagé* (Sacristán) o el *militante político* (Quintanilla) <sup>27</sup>, Rodrigo Mata afirmó que justificar racionalmente un código debe consistir en mostrar su irracionalidad dialogando teóricamente.

A la hora de esbozar una didáctica racional de la Ética en el Bachillerato, presentó y describió someramente tres paradigmas didácticos. El *paradigma ético*, cuyo fin es establecer verdades objetivas y mantener las instituciones. Fundado en una concepción dogmática de la verdad, es el paradigma dominante de la Ética en el Bachillerato. El *paradigma táctico* que trataría de dotar al alumno de estrategias para descifrar los enigmas de la Naturaleza. Parte del supuesto gnoseológico del relativismo y su modelo ontológico sería dialéctico. Finalmente, el *paradigma dialógico* o *socrático*, cuyo fin es el conocimiento de sí mismo y el autodomínio. Se apoya en una concepción escéptica de la verdad. Desde este paradigma la educación no tiene un sentido trófico, pues busca formar hombres que obren sabiamente, que sean sabios.

El problema que se plantea ahora es el de establecer criterios de racionalidad interparadigmática. ¿Qué criterios hemos de emplear para decidir por uno u otro de los paradigmas citados? Un paradigma didáctico es racional cuando

24. TOULMIN, S.: *El puesto de la razón en la Ética*. Revista de Occidente, Madrid 1964.

25. RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*. (Traducción de María Dolores González). Fondo de Cultura Económica, Méjico 1979.

26. MUGUERZA, J.: *La razón sin esperanza*. Taurus, Madrid 1977.

27. QUINTANILLA, M. A.: *Sobre el concepto de Razón*, «Zona Abierta», III (1975), 49-59; *A favor de la Razón*. Taurus, Madrid 1981.

presupone la libertad de los personajes y tiene como fin la libertad de la cultura. Por tanto, un paradigma será tanto más racional cuanto más pluralista, reflexivo y participativo sea.

El fin didáctico fundamental será lograr una sociedad cuyos miembros adopten una actitud ética ante la vida. La concreción de estos fines equivale a una especificación de lo que se puede entender por actitud ética: actitud intelectual, de participación, dialógica y crítica.

#### IV

#### CONMEMORACIONES

Esta parte del SEMINARIO estuvo ocupada por un buen número de ponencias dedicadas a tres pensadores españoles cuyo centenario celebramos este año: *Eugenio D'Ors*, *José Ortega y Gasset* y *Juan Zaragüeta*.

A) *Eugenio D'Ors*. Tres fueron las ponencias dedicadas al pensador catalán.

##### 1. *La etapa barcelonesa de Eugenio D'Ors*, por Jaime Roura Roca.

Restringió un poco el contenido del título de la ponencia al centrarse solamente en la tarea filosófica de D'Ors en el año 1908-1909, a través de dos extensas *Memorias* todavía inéditas.

La primera *Memoria* (1908) consta de nueve capítulos, de los que merece especial mención el primero, titulado *Epistemología o Lógica de la Ciencia*, en el que aparece un panorama de las diversas corrientes epistemológicas que existían en Europa a primeros de siglo. En dicho panorama destaca la extensión dedicada a *Bergson*, junto al cual aparecen nombres como *H. Poincaré* y *P. Duhem*. Sin embargo, el peso de la autoridad se lo llevan el físico matemático *Sir William Thomson* (Lord Kelvin) y el biólogo francés *Félix Le Dantec* a cuyas clases había asistido D'Ors el año anterior.

La segunda *Memoria* (1909) trata de un programa razonado de un posible curso de *Propedéutica científica o Introducción a la vida científica*. En ella muestra D'Ors la íntima relación en que se encontraban filosofía y ciencia en las nuevas corrientes epistemológicas nacidas como reacción contra el positivismo.

El programa comprendía temas teóricos e históricos. Los primeros, calificados globalmente como *Lógica general y metodología*, estaban subdivididos en cuatro apartados: *Lógica genética*, *Lógica formal*, *Epistemología* y *Metodología*. Los temas históricos los clasifica en tres apartados: La ciencia *more geométrico*, la ciencia *more mecánico* y la ciencia *more estético*.

Para Jaime Roura, ambas *Memorias* pueden dar razón de la vertiente epistemológica que tuvo siempre la filosofía orsiana, así como de la preferencia que Ors siempre sintió por aquellos filósofos de formación científica, no menos que de su especial inclinación hacia aquellos que se encontraban en una línea espiritualista, como *Duhem, Bergson, Meyerson*, etc.

## 2. *El saber estético lúdico de Eugenio D'Ors*, por Luis Jiménez Moreno.

Jiménez Moreno presentó al gran filósofo catalán como un *ilustrado* que lucha por la *clarificación (Heliomaquia)*, abierto a todo tipo de acontecimientos culturales, sociales y filosóficos, pero con una preocupación muy definida por el surgir de la dimensión sapiencial del hombre integral como '*homo sapiens*', contando con la diversificación de *homo faber* y *homo ludens*.

A fin de realizarse, cada hombre tiene la disposición a vivir filosóficamente, con una dinámica filosófica no ajena a la dinámica propia de la vida, ya que filosofía y vida no pueden excluirse sin prejuicio para ambas. A esta dinámica vital hay que unir el *espíritu*, significado en el fuego, cuya presencia reclama una asistencia colectiva y creadora. Por esto, si bien D'Ors valorará la ciencia moderna con todo su provecho, criticará al positivismo, que representaba la superstición del resultado por encima del *espíritu* creador.

Al igual que aúna filosofía y realidad, exigiéndole a aquélla ser dinámica como ésta, quiere aunar también saber filosófico y estética, de modo que la epistemología se constituye como una parte de la estética.

D'Ors señala una triple dimensión que integra al hombre, compuesta por «el hombre que piensa, trabaja y juega». Por una parte está el esfuerzo necesario y por otra la apertura creadora y libre, que se caracteriza con el juego. Todo ello en el marco de un *intelectualismo, expresado en su fórmula biológica de la lógica*, que tiende siempre a poner de manifiesto *lo eterno* que hay en cada acontecimiento.

Finalmente, señaló Jiménez Moreno que se puede descubrir algún matiz de escándalo anacrónico, en algunos acentos intelectualistas, cuando tan presente tiene *la cultura histórica y la vida*, lo cual hace de Eugenio D'Ors filósofo de gran personalidad e influencia en su entorno, pero complejo y difícil de simplificar.

## 3. *Filosofía y concepción de la historia en Eugenio D'Ors*, por Jorge M. Ayala, de la Universidad de Zaragoza.

Comenzó señalando que el pensamiento español de primeros de siglo tiene tres mentes privilegiadas: *Unamuno* (el alma), *D'Ors* (la forma) y *Ortega* (la conciencia). Posteriormente afirmó que no pretendía presentar en su exposi-



ción el resumen del pensamiento de D'Ors, sino relacionar y señalar la proximidad de *Ortega* y *D'Ors*, del buscador de la conciencia y del propulsor de la forma. Para ello fue señalando una serie de características propias de ambos pensadores.

Se refirió en primer lugar a *Ortega*, de quien afirmó que sin romper con la tradición filosófica en la que se encontraba, compuso un nivel de originalidad, convirtiendo al contenido filosófico en un modo de pensar. Señaló igualmente su carácter polifacético, su dispersión y asistematismo, afirmando que *Ortega* no construye sistema porque lo suyo no es definir, sino descubrir caminos. *Ortega* no enseña verdades, sino a descubrir verdades.

Al referirse a *D'Ors* señaló su intelectualismo postpragmático, que limó a la razón de todo residuo de racionalismo, considerando, de paso, como un fallo la división orsiana del hombre en tres dimensiones.

Entre los puntos de coincidencia, además del hecho de ser dos figuras preeminentes, señaló la preocupación de ambos por formar una historiología que les permitiese captar el sentido de la Historia. Ambos sienten la necesidad de la historiología para comprender los hechos históricos, aunque en este campo el dinamismo de *Ortega* contrasta con un cierto estatismo de *D'Ors*, más espiritualista, para quien el hombre es héroe o ángel en potencia, y es la Historia el proceso que le lleva a conseguir aquello que debe ser.

B) *José Ortega y Gasset* (1883-1955). Entre los tres pensadores cuyo centenario celebramos este año y que han sido objeto de estudio en el SEMINARIO, sin duda alguna, al que más ponencias se le dedicaron fue a *Ortega*, con un total de ocho en esta parte.

1. *La sociología en Ortega*, por Jesús María Vázquez, catedrático de la Universidad de Salamanca.

A su juicio, el título vendría mejor expresado como *Apuntes sobre la ciencia sociológica en la obra de Ortega y Gasset*.

El objetivo de la ponencia se centró en la siguiente tesis: Las obras de *Ortega* y *Gasset* muestran el erróneo juicio de que *no era sociólogo*<sup>28</sup>. Frente a esta tesis negativa estamos obligados a ponderar las aportaciones de *Ortega* a la teoría sociológica y ofrecer una respuesta razonada valorativa. En resumen, se trata de mostrar que *Ortega* sí era sociólogo, aunque no empírico, sino teórico. A este fin analizó una serie de *indicios* que mostrarán el talante sociológico de *Ortega*.

28. Esta tesis negativa es mantenida por A. PERPIÑA en su artículo *El pensamiento sociológico de Ortega y Gasset*, «Arbor», XLVIII (1961) 253-280.

Muchas de las posiciones orteguianas afectan directamente al cuerpo teórico de la sociología. La escuela francesa de *Durkheim* influye en *Ortega* ayudando a configurar el ideario sociológico orteguiano a través de la idea de que *lo social* es un sistema de usos que se imponen al individuo, que le viene de fuera, moldeando su vida y alma.

Por otro lado, el análisis de las obras de *Ortega* permite entresacar cuestiones que atañen directamente a la problemática de la teoría sociológica actual, puestas de manifiesto por la cantidad de términos eminentemente sociológicos extraídos de sus obras <sup>29</sup>. Esto es tanto más significativo, cuanto que el cien por cien de dichos términos se encuentran incluidos en el *Diccionario de Ciencias Sociales* (1975-76) <sup>30</sup>.

Estos indicios, unidos a la apoyatura documental de los autores que han estudiado la vertiente sociológica de *Ortega*, son prueba evidente de cómo nuestro autor obtiene por méritos propios la consideración de sociólogo.

Pasando ya a la aportación concreta de *Ortega* a la Sociología, analizó tres ideas básicas del pensamiento orteguiano: el tema de *las masas*, el *concepto de generación* y la *concepción orteguiana de lo social* <sup>31</sup>.

El tema de *las masas* lo desarrolla *Ortega* en relación con la crisis que en su momento viven tanto la sociedad española como el mundo occidental. En su obra más conocida *La rebelión de las masas*, nota cómo las masas no son sólo un fenómeno numérico de multitud, sino un fenómeno más bien cualitativo, el del *hombre indiferenciado*, el de lo *mostrenco social*, cuya rebelión desemboca en la barbarie y ausencia de normas, en la disociación y falta de convivencia, en el odio a todo lo que no sea masa.

Por rebelión de las masas no entiende *Ortega* revolución del proletariado, ni concentración de la población en muchedumbres, sino el creciente aumento del número y poder del *hombre-masa*, caracterizado por la libre expansión de sus deseos vitales y por no apelar de sí mismo a ninguna instancia superior.

*La teoría de las generaciones* la desarrolla *Ortega* como una realidad primaria para comprender el proceso histórico y social. De aquí el valor historiológicamente capital que tiene el concepto de *generación*. Para comprender

---

29. Entre estos términos se pueden señalar como más representativos los siguientes: Aristocracia, burguesía, burocracia, cultura, generación, gente, hombre-masa, minorías, mito-tabú, moda, modernidad, opinión pública, pautas de comportamiento, plebe, social, sociedad, técnica, trabajo, usos, utopías, valor, etc.

30. *Diccionario de Ciencias Sociales*. I y II. Unesco. Institutos de Estudios Políticos, Madrid 1975-76.

31. Hay además otra serie de ideas de interés sociológico en las obras de *Ortega*, como pueden ser las que aparecen en *La deshumanización del Arte* (1925) y en *Meditación de la técnica* (1939).

esta importancia de la generación, hay que tener en cuenta que las transformaciones industriales o políticas dependen de la ideología, gusto y moralidad de los contemporáneos, consecuencias de la *sensibilidad vital*. Las generaciones suponen variaciones en esa *sensibilidad*, históricamente decisiva. Su espíritu depende de la integración de lo recibido de la generación precedente, del flujo de su precedente y de su propia espontaneidad. De este modo se configuran *épocas cumulativas*, en las que predomina lo recibido y los jóvenes se pliegan a los mayores, y *épocas eliminatorias y polémicas*, tiempos de espontaneidad en que lo viejo queda a un lado. Ortega señala que la tonalidad histórica varía cada quince años, que es el espacio temporal de una generación, dentro de la cual hay siempre una minoría selecta que comparte con los individuos vulgares la sensibilidad generacional peculiar.

Respecto al tema de *lo social*, hay en *Ortega* una honda preocupación por el camino de la tortuosa definición de lo social. Para *Ortega* es primordial esta tarea definitoria de lo social, de modo que hemos de «esforzarnos denodadamente, sin excusa, en precisarnos qué es lo social, qué es la sociedad»<sup>32</sup>.

En la obra *El hombre y la gente*, considera que lo social pertenece al mundo de la gente, al mundo impersonal de todos y de nadie determinado. Los hechos constitutivos de la vida social son *los usos*, acciones que nos encontramos como formas de conducta o realidades extraindividuales, que ejecutamos bajo presión social y que tienen un contenido ininteligible. Son estos usos los que nos obligan a vivir a la altura de los tiempos mediante la herencia del pasado y, automatizando parte de nuestra conducta, permiten que concentremos nuestra vida personal y creadora cara al futuro. Lo social no es, pues, un hecho de la vida humana ensimismada en su soledad, puesto que la vida social no es humanitaria, sino desalmada.

## 2. *El pensamiento pedagógico de Ortega*, por José García Carrasco.

En primer lugar se refirió a la intencionalidad educativa del pensamiento orteguiano, afirmando que *Ortega* ha tenido la feliz idea de hacer importantes a los pedagogos siendo él filósofo, pues convirtió el problema de España en un problema pedagógico. El problema nacional español es, ciertamente, pedagógico, es un problema educativo, de alta cultura<sup>33</sup>. La meta de esta educación ha de ser hacer más humanidad, hacer más cultura.

Educación y europeización, he aquí dos labores urgentes. Ortega iguala

---

32. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. Revista de Occidente, Madrid 1970<sup>2</sup>, V, 297.

33. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 84.

Europa a ciencia <sup>34</sup> y España a inconsciencia <sup>35</sup>, y por ello el problema español adquiere un carácter genuino. «Lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos de hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido» <sup>36</sup>. A partir de aquí, la misión del intelectual se constituye en *estribillo orteguiano*, en cuanto representante de la individualidad, cuyo fomento es, para Ortega, la única solución a la enfermedad de la raza española.

En medio de este proyecto pedagógico, *Ortega* concede a la Universidad las misiones de: *enseñanza de las profesiones intelectuales, acopio de ciencia, investigación científica y preparación de futuros investigadores y enseñanza y creación de cultura* <sup>37</sup>.

La Universidad española ha mitificado el lenguaje de la investigación en detrimento de las restantes misiones y principalmente de la cultura, padeciendo hoy de un vicio de *cientismo*: «Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado el predominio de la *investigación* en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura» <sup>38</sup>. Además de este vicio cientista ha influido negativamente para la cultura la fuerte compartimentación de facultades que existe en la Universidad española.

### 3. *Ortega y Gasset y la lógica formal*, por Vicente Muñoz Delegado, de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Inió su exposición recalcando la importancia de *Ortega* para la lógica, si bien esta importancia hay que situarla en el campo de la filosofía de la lógica, ya que para la lógica, desde el punto de vista estrictamente técnico, se puede afirmar que *Ortega* carece de interés.

En la primera parte de su ponencia pasó revista a la lógica en España desde 1911 a 1955, señalando, en primer lugar, la importancia que tuvieron, como pioneros, algunos profesores de institutos (Joaquín Carreras Artau, Antonio Linares Herrera, Maldonado Guevara, Manuel Cardenal, etc.) que introducen el neopositivismo en España, y que son prueba manifiesta del interés que la lógica va suscitando en España.

Posteriormente se refirió a los Seminarios y Universidades de la Iglesia,

---

34. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 102; IV, 350.

35. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 105.

36. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 103.

37. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 313-352.

38. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 339.

donde se da una convivencia entre lógica neoescolástica, preceptuada por los pontífices con prescripción del método escolástico y la forma silogística, y la preocupación por la asimilación del pensamiento moderno, con lo cual se produce un acercamiento entre lógica escolástica y lógica moderna<sup>39</sup>. En este mismo ambiente católico señaló la importancia del CEU (Centro de Estudios Universitarios) y del Colegio Cántabro de Santander, donde hombres de la talla de Juan David García Bacca y Javier Zubiri dieron cursos de lógica moderna y teoría de la ciencia.

En tercer lugar analizó el estado de la lógica en las Universidades del Estado, centrándose especialmente en las de Madrid y Barcelona. En Madrid el centro de atracción estaba en la *fenomenología, filosofía de los valores, el vitalismo de Ortega y el existencialismo*, que ya empezaba a despertar cierto interés. El titular de lógica es desde 1912 Julián Besteiro y Fernández (1870-1940), quien nada más ganar la cátedra publicará *Los juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico* (1912) y la traducción de la *Lógica* de Abel Rey<sup>40</sup>, que será el libro de texto en su cátedra.

En Madrid predomina, pues, la lógica fenomenológica, mientras que Besteiro, en su filosofía de la lógica, se acerca al positivismo clásico<sup>41</sup>, siendo Zubiri el que está más al día en lógica formal moderna.

En Barcelona, en cambio, hay un ambiente generalizado de interés por la lógica, cuyo titular, Joaquín Xirau y Palau (1895-1946), se interesa por los problemas de la filosofía de la lógica y de la inducción. Sin embargo, la máxima figura de este período y el iniciador de la lógica matemática en nuestras universidades es García Bacca con su *Introducción a la logística* (1934) y la *Introducción a la lógica moderna* (1936) por citar alguno de sus eminentes y numerosos trabajos.

Igualmente se refirió al eco alcanzado por la lógica en las revistas de las Facultades de Letras y de Ciencias, con un desigual interés por la misma<sup>42</sup>.

39. Ejemplos de esta apertura y acercamiento serán, en Roma, I. M. BOCHENSKI: *Nove lezioni di logica simbolica* (Roma, 1938) y *Compendium lectionum logicae* (Roma, 1935-36) y, en Lovaina, R. FEYS que interpreta a Bertan Russell y publica los primeros manuales de logística en francés.

40. Esta obra explica la nueva lógica, a la que denomina logística, desde Hamilton y desde la Escuela Inglesa, y considera demasiado estrecha la lógica de clases que identifica con la de Aristóteles. Es muy pobre en lógica formal, abundando en cambio en teoría del conocimiento científico y en metodología de las ciencias.

41. Este acercamiento al positivismo por parte de Besteiro hay que achacárselo en gran medida a la influencia de su maestro Urbano González Serrano, cuyo manual de *Psicología, Lógica y Ética* (1880-1887) tiende bastante al positivismo.

42. Para una información más completa y detallada sobre el estado de la lógica en España durante esta época y con abundante bibliografía véase MUÑOZ DELGADO, V.: *Notas para la historia de la lógica durante la Segunda República Española (1931-1939)*, «Religión y Cultura», XXVI (1980), 893-931.

En la segunda parte de su ponencia se centró en la labor de Ortega, quien aboga por una reforma radical de la filosofía, desde sus cimientos, ya que ha cometido el error fundamental de tener en cuenta únicamente la dimensión del conocer, identificando a menudo *pensamiento y conocimiento* y *pensamiento y pensamiento lógico*. Para Ortega, ni la mera actividad intelectual, ni los esquemas lógicos son ejemplos plenarios del pensamiento. El error consiste en creer que todo pensamiento es, por fuerza, conocimiento y en separar la razón y el intelecto de la vida.

Paralela a esta reforma de la filosofía corre, para Ortega, la reforma de la lógica, a la que critica duramente tachándola de *masa ocultadora del auténtico pensamiento*. «En ella la ocultación consiste en una esquematización. La lógica suplanta la infinita morfología del Pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento *lógico*, es decir, el pensamiento en que se dan ciertos caracteres— ser idéntico a sí mismo, evitar la contradicción y excluir un tercer término entre lo *verdadero* y lo *falso*»<sup>43</sup>.

Hay que echar por la borda los famosos principios (identidad, contradicción y tercio excluso) y sustituir la lógica pura y clásica por la lógica real y vital, que se rige por las leyes de la vida misma. «Retirada la pantalla del pensar lógico como único representante del Pensamiento, nos aparece éste en su autenticidad consistiendo por fuerza en alguna otra cosa que exclusivamente en identidad, no contradicción y tercio excluso»<sup>44</sup>.

La vida es cambio y flexibilidad y, en consonancia con esto, la lógica vital debe ser también esencialmente cambiante hasta la contradicción y, a veces, indecisa o indiferente a base de conceptos *ocasionales*.

Un intento de construcción de esta lógica vital lo constituye la obra de M. Granel *Lógica* (1949). Granel, tras tachar la lógica clásica de *monstruo parmenideo*, criticando así el estatismo de la lógica, aboga por el triunfo de Heráclito, por una lógica dinámica de la Razón Vital. Para Granel el desarrollo implícito de la lógica caminaba a un tipo de lógica que encajaba con Ortega. El problema consiste ahora en construir la lógica orteguiana, ya que no es una lógica hecha. La lógica de la Razón Vital es una lógica todavía carente de reglas formales operativas y de perfilados esquemas que guíen el proceso deductivo. No es una efectiva y ya creada lógica del presente, porque lo suyo es el porvenir. En efecto, desde ahora siempre será para el lógico algo así como el punto de arranque de sus nuevas investigaciones.

---

43. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. V, 527.

44. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. V, 528-529; IV, 538.

#### 4. *El hegelianismo de Ortega*, por Ramiro Flórez.

Inició su ponencia matizando el título de la misma, pareciéndole más adecuado el título *El Hegel de Ortega* que el anunciado. Más que de formación hegeliana de Ortega, hay que hablar del modo de recuperación que tiene Ortega respecto a Hegel.

En primer lugar se refirió a algunas de las alabanzas con que Ortega obsequió a Hegel, y que no se encuentran en los escritos de Ortega dedicados expresamente a Hegel. Ortega habla de Hegel en términos de *autoritario, imponente, duro, constructor situado en la línea de carácter de César*, denominando su filosofía como *filosofía imperial cesárea*, aunque detrás de todas estas denominaciones se ve la influencia de Dilthey.

A pesar de esta influencia, es clara la importancia que Hegel tiene para Ortega, para quien es uno de los cuatro o cinco filósofos mayores del planeta tierra.

En los escritos de Ortega sobre Hegel, concretamente en *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología*, Ortega da gran importancia a Hegel y a su averiguación de que «pensamos con las cosas»<sup>45</sup>, que «la razón determinada es la cosa misma»<sup>46</sup>. A la vez que este reconocimiento Ortega, en dicha obra, se rebela contra Hegel. La filosofía de Hegel es, en uno u otro sentido, lógica y opera mediante un movimiento de puros conceptos lógicos, pretendiendo deducir lógicamente los hechos a-lógicos. Ante esto no hay duda que la Historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo, y nosotros «nos unimos a los historiadores en su *jacquerie* contra la llamada *filosofía del espíritu*, y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano»<sup>47</sup>.

Ortega criticará igualmente a Hegel su ceguera cara al futuro en relación con el papel que asigna a América en el curso del pensamiento.

El profesor Ramiro Flórez concluyó afirmando que no se puede comprender la crítica de Ortega a la «razón racional» sin entender su comprensión de la dialéctica hegeliana y, a la vez, la crítica que Ortega hace a Hegel.

5. *Ortega y el problema de la verdad. Análisis de «La Idea de principio en Leibniz»*, por Mariano Álvarez Gómez<sup>48</sup>.

6. *Ortega versus Heidegger*, por José Luis Molinuevo.

45. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 538.

46. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 539.

47. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 525.

48. En su ponencia Mariano Álvarez trató de hacer una reflexión y comentario sobre un texto de referencia, cuyo contenido versaba sobre *La verdad como acción de averiguar la realidad*.

7. *Buscando un Ortega desde dentro*, por Miguel Cruz Hernández <sup>49</sup>.
8. *El concepto de modernidad en Ortega*, por Gilbert Azam <sup>50</sup>.

C) *Juan Zaragüeta y Bengoechea*. (1883-1974). El pensamiento de Zaragüeta estuvo representado por una ponencia sobre su pensamiento filosófico en general.

1. *La obra filosófica de Juan Zaragüeta*, por Adolfo Cruz Alberich.

Tras unos datos biográficos sencillos, pero significativos, pasó a centrarse en su pensamiento filosófico, no sin antes advertir que la labor de Zaragüeta comprende numerosas facetas concomitantes o extrínsecas a la filosofía que quedarán al margen de su exposición.

Para poder comprender el valor de la filosofía de Zaragüeta debemos preguntarnos acerca del tipo de filosofía que existía en España a principios de siglo. El panorama no era muy halagüeño que digamos: con un Salmerón, siempre más ecléctico que krausista y muy influido por el positivismo francés, se había cerrado la aventura ética y dialéctica del krausismo. Ortega no había iniciado aún su magisterio, aunque ya había dado prueba de su agudeza. El inquietante pensamiento de Unamuno aparecía como un mero ingrediente literario del Rector salmantino. La escolástica se movía entonces por los áridos y estériles páramos de Fr. Ceferino González y el documentado, pero pesadísimo, manual neo-suareciano del P. Urráburu.

Ante semejante panorama, Zaragüeta realizó la no pequeña aventura de buscar primero en Lovaina la escuela más abierta de la neoescolástica y después traerla a España.

Pasando ya a la dialéctica filosófica de Zaragüeta, señaló varios momentos <sup>51</sup>:

En un primer momento, el contacto con el pensamiento contemporáneo proporcionará a Zaragüeta la recepción de la filosofía de Bergson y de la Fenomenología.

49. Esta ponencia no se leyó en el SEMINARIO, aunque sí había llegado a tiempo al mismo.

50. Esta ponencia fue leída por Marie Laffranque. Además de las ponencias citadas había programada otra a cargo del profesor Miguel Ángel Quintanilla sobre el tema *Teoría de la ciencia en Ortega y Gasset*.

51. Estos momentos se pueden apreciar en la obra, en tres volúmenes, en que sistematizó Zaragüeta su concepción de la filosofía. ZARAGÜETA, J.: *Filosofía y Vida* (I. *La vida mental*; II. *Problemas y Métodos*; III. *Soluciones*). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1957.



Un segundo momento, tiene como punto de partida el concepto de *realidad concreta*. Ésta aparece dada como doble: por un lado está la realidad material y corpórea y por otro la realidad mental, tan realidad como la corpórea y que además incluye a aquélla, recibida formalmente por la mental.

Sentado el principio de que la mente humana es capaz de alcanzar la *realidad concreta*, la cual constituye la esencia misma de la vida y condición humana, Zaragüeta presenta un tercer momento del discurso filosófico: la ecuación entre *problemas y métodos*. Los problemas son instancias vitales que no podemos esquivar y que, de algún modo, el hombre resuelve. La diferencia entre una solución filosófica y otra que no lo es radica en dos elementos: en tener o no conciencia del origen y modo de solución, y en la aplicación o no de una metodología acorde con la naturaleza de las realidades problemáticas. Según sean los problemas, así serán los métodos.

El último momento de la dialéctica filosófica de Zaragüeta es la resolución genético-teleológica de los problemas, método por antonomasia capaz de resolver la antinomia gnoseológica subjetivismo-objetivismo. Además, dicho método le va a servir para resolver la oposición idealismo-realismo, y para analizar la índole del ser personal del hombre, de su condición ética y de la fundamentación de los *preambula fidei* que permiten el acceso a la existencia de Dios.

Este simple esquema de la dialéctica filosófica de Zaragüeta, visto desde la perspectiva de su tiempo, permite afirmar al menos que su obra y pensamiento merecen un estudio crítico global.

## V

### VARIA

Esta última parte del SEMINARIO incluye toda una serie de trabajos cuya característica general es su diversidad temática. Así en dicha parte se incluyen las siguientes ponencias:

1. *Hombres y documentos de la Filosofía Española*, por Gonzalo Díaz Díaz<sup>52</sup>.

52. Esta ponencia fue una presentación pública de su obra: *Hombres y documentos de la Filosofía Española*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía Madrid 1980. Vol. I (A + B). La obra se compone de dos partes: La primera incluye un catálogo bio-bibliográfico, en ocho volúmenes, de los filósofos nacidos en la Península. La segunda parte, ocupada por un noveno volumen, estará constituida por una serie de índices complementarios: uno de materias que reunirá orgánicamente los libros y manuscritos recogidos a lo largo de

2. *Urbano González Serrano (1848-1904) y la divulgación de la psicología contemporánea en España*, por Antonio Jiménez.
3. *Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España en la segunda mitad del XIX: El Krausismo*, por Teresa Rodríguez de Lecea.
4. *Federico de Castro y Fernández: Primera aparición pública del krausismo en Sevilla*, por Juan López Álvarez.
5. Un grupo de comunicaciones del grupo de Toulouse:
  - *Legende et tradition selon José Ferrater Mora*, por Reine Guy, leída en el SEMINARIO por Alain Guy.
  - *El plan de estudios de Pedro Juan Núñez*, por André Gallego.
  - *María Zambrano y la cuestión del estoicismo español*, por Marie Laf-franque.

## VI

### CONCLUSIÓN

En la última sesión del SEMINARIO se hizo una ligera autocrítica, reconociéndose como fallos principales el excesivo recargo del programa que tuvo como consecuencia inmediata la reducción a la mínima expresión de los debates que, en la mayoría de los casos, quedaron en mero intercambio de preguntas y respuestas, y, por otro lado, el constante peregrinaje de los ponentes así como algunas ausencias no justificadas de los mismos.

A la hora de buscar soluciones de cara al futuro, se apuntaron las siguientes:

- Distinguir entre ponencias y comunicaciones, distinción que ha estado ausente en este SEMINARIO.
- Disminuir la densidad del programa, reduciéndolo a una ponencia y dos comunicaciones diarias, con amplios márgenes de tiempo para el debate.
- Recortar el número de horas diarias, ya que se consideraron excesivas las ocho dedicadas en este SEMINARIO.

Desde el punto de vista del contenido, cabría señalar como conclusión dos puntos:

- En el SEMINARIO se ha puesto de manifiesto la originalidad de la filosofía

---

\_\_\_\_\_

toda la obra; siguiéndole otros varios orientados a estructurar la vida y el pensamiento de los autores según líneas doctrinales, órdenes religiosas, lugar de origen, centros en los que llevaron a cabo su labor, etc. El autor quiere así presentar, desde diversas perspectivas, una panorámica de lo que ha sido el quehacer filosófico de los españoles desde los orígenes de nuestra cultura literaria hasta la actualidad.

de Ortega y su constatación como valor filosófico, tanto desde el punto de vista de la circunstancia española como desde la historia de la filosofía, cuya función parece ser dar luz a la vida, aunar teoría y praxis.

En segundo lugar, se constató la presencia activa del krausismo en la investigación sobre filosofía española.

Esto fue lo que dieron de sí estas jornadas filosóficas, en las que hay que destacar el empeño puesto por la organización para que este tipo de reuniones siga adelante. También hay que hacer notar que, tal vez por excesivo celo y por pretender abarcar mucho, se ha *apretado* poco, pues el excesivo número de ponencias y temas ha impedido el planteamiento y discusión de una serie de cuestiones de fondo.

De cualquier modo, pienso que bajo esto hay un camino recorrido, un camino que continúa y una ilusión por seguir caminando, por hacer *filosofía en común* que, en definitiva, es a lo que aquí se aspira. Al lado de este vivo afán por seguir creo que todas las autocríticas y defectos formales señalados son únicamente sendas motas de polvo en un lustroso mobiliario.

ROBERTO ALBARES ALBARES

*Universidad de Salamanca, Enero de 1983*

## Manuscritos de las obras de San Agustín

En la Biblioteca de la «Fondation BODMER» (Chemin Guignard 19-21 1223 Cologny. Ginebra. CH.) existen Códices *miniados* y otros de suma importancia para la tradición tanto eclesiástica como civil. El fundador, Excmo. Sr. Martín BODMER, regaló al Romano Pontífice Pablo VI, uno de los manuscritos más antiguos de las Epístolas de San Pedro y continuamente publican originales desconocidos. Hoy la Biblioteca es una Fundación dependiente de la Universidad de Ginebra.

El Excmo. Sr. D. Martín BODMER, siendo Embajador de la Confederación Helvética, cumplió perfectamente el mandato y practicó el intercambio cultural.

Los Manuscritos de las Obras de San Agustín y algunas Ediciones antiguas fueron comprados en Italia, Francia... y son tan importantes como los reseñados en el «Estudio Agustiniano» (1979. Vol. XIV. 377-380). La reseña original está en alemán.

### *Mns*

#### AUGUSTINUS, S. Aurelius. *De Rhetorica*

In: Rhetorica. Texto en latín.

Pergamino. Carolingio. Letra pequeña. Originario de Italia del Norte. Siglo X.

Fol. 23r-29v).

270: 187mm. 2 partes. 36 líneas.

#### AUGUSTINUS, S. Aurelius. *De Civitate Dei* (Ital.)

Pergamino. Ilustrado. Toscana y escrito hacia finales del siglo XIV.

Fol.: 347: 248 mm. 319 Bl. (bzw. 1-309. Los folios 240-250 han sido copiados dos veces).

*En cuero antiguo siglo XVII*

2 Partes, 42 líneas. Escritura semigótica.

El primer folio con borde dorado y en color. Las iniciales del comienzo de cada libro son grandes, doradas y el color resalta.

Muchas letras iniciales son rojas y azules.

10 folios con 32 líneas cada uno, están escritos a mano.

*Texto completo*

La primera traducción hecha en lengua moderna es atribuida a Jacobo PASSAVANTI.

La traducción al francés, fechada en 1371-1343, fue hecha por Raoul DE PRAELLES.

La traducción al Castellano es del siglo XV.

16 folios están escritos a mano y en italiano.

El Texto: *De Civitate Dei* conocido (Venecia 1483) es posterior unos cien años al Manuscrito dicho.

Es muy útil comparar el Texto de los Manuscritos con las miniaturas sobre la *Cité de Dieu* (1909) de Conde de Laborde.

La primera imprenta en Venecia es de 1469 y en 1483 existe una impresión de *De Civitate Dei* y otra en 1470 hecha por Johann y Wendelin von Speyer.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Enarrationes un psalmos.*

Psalmi 101-117.

Pergamino. Escritura gótica hecha en el Sur de Francia. Siglo XII.

2.º 265: 174 mm. 144 BL. 20 partes. 33 líneas. Han trabajado más de dos copistas.

Origen: Monasterio Hantecombe en Savoya.

Las letras iniciales están en rojo y azul y algunas líneas en rojo y amarillo.

Folio 1r: Parte 1: La Incipit tractatus aurelij // augustinus ep̄i de psalmo // centesimo primo» //.

Folio 144 v: Parte 2. línea 29: ...«Explicit tractatus//.

Aurelij Augustini ep̄i de psl//mo centesimo septimo decimo».

*Incunables*

Además de las ediciones dichas sobre *De Civitate Dei* en la Biblioteca BODMER encontramos otras de gran importancia.

AUGUSTINUS, Aurelius. *De Arte praedicando = De doctrina Christiana.*

Liber 4 /Strassburg. Johann Mentelin 1466).

*De Civitate Dei* (Subiaco, 12 junio 1467) por Konrad Sweynhwyn y Arnold Paunartz.

Subiaco con Abadía en el siglo VI tuvo imprenta en 1664 y los monjes de San Benito continuamente han sido y son quienes mejor han cotejado las Obras de San Agustín.

*Confesiones* (Strasburg). Johann Mentelin. Anterior a 1470.

¿Cuándo la Orden de San Agustín encargará a personas idóneas el magnífico trabajo de cotejar, completar y publicar una Edición crítica de las Obras de San Agustín?

El pensamiento agustiniano es uno de los fundamentos más sólidos en la espiritualidad y filosofía occidental.

LEANDRO RODRÍGUEZ  
*Ginebra 4.3.82*



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

COENEN, L.-BEYREUTHER-E.BIETENHARD, H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. III, Sígueme, Salamanca 1983, 24 x 17, 461 p.

La Editorial Sígueme, en un intervalo relativamente breve se dispone a ofrecer este Diccionario Teológico, que es, sin duda alguna, el mejor existente en lengua castellana. Cuando apareció en alemán entre los años 1965 y 1971, fue muy bien acogido por la crítica. Debe resaltarse en esta traducción castellana el esmero que se ha puesto en su presentación: el uso de dos tipos de letra presenta a primera vista lo más importante. Las cuestiones filológicas e históricas se imprimen en caracteres pequeños. El orden de las palabras es el del alfabeto castellano. Pero bajo un único término castellano aparecen estudiados términos griegos sinónimos, afines, antónimos que aparecen en el N.T. Esto hace que cada artículo, sea una verdadera monografía de un tema teológico. Notemos además que un buen número de artículos terminan con un apartado con el epígrafe «para la praxis pastoral», en la que se actualizan los contenidos y se dan pistas para la práctica de hoy. La felicitación debe alcanzar a los traductores y especialmente a los que dirigen la obra, M. Sala y A. Herrera que han cuidado la transcripción de los términos hebreos y la grafía de las palabras griegas. El presente volumen abarca desde el término *Llamada* hasta *Puro*. Esperemos que no tarde mucho en aparecer el cuarto y último tomo de este estupendo Diccionario, que puede considerarse como un Kittel en pequeño, pero actualizado.— C. MIELGO.

DAUTZENBERG, G.-MERKLEIN, H.-MUELLER, K., *Die Frau im Urchristentum*. Quaestiones disputatae, 95. Herder, Freiburg 1983, 21 x 12, 358 p.

La emancipación de la mujer ya no es una cosa propia de los movimientos feministas sino que es objeto de reflexión de las iglesias. Bajo este punto de vista puede decirse que el libro toca un tema actual: el papel de la mujer en el cristianismo primitivo. Conviene advertir que el libro recoge las ponencias de los participantes en simposio organizado por los discípulos de Schnackenburg. Lo cual quiere decir que en general las ponencias tienen altura, aunque la unidad del libro se resienta a veces. El orden y los temas tratados no sorprenderán a nadie: la mujer en las tradiciones evangélicas, la madre de Jesús, el porqué de las mujeres en las narraciones de la Pascua, la situación de la mujer separada en el ambiente del N.T., el papel de la mujer en la misión de la Iglesia primitiva, su puesto en las comunidades paulinas (un artículo especial es dedicado a 1 Cor 7), las tablas domésticas, las diaconisas en la Iglesia primitiva y finalmente las demandas de una teología feminista. Más o menos, todos los autores son de la misma opinión: no hay razones en el N.T. que impidan que la mujer acceda a una posición importante en la Iglesia. De hecho, tuvo un papel importantísimo en el cristianismo. Esto queda bien subrayado. Por nuestra parte nos hubiera gustado un artículo sobre el antifeminismo en el N.T., y que sin duda alguna, lo hay.— C. MIELGO.



KIEFFER, R., *Foi et Justification a Antioche*. Interprétation d'un Conflit (Ga 2,14-21). Lectio Divina, 111. Editions du Cerf, Paris, 1982, 21,5 x 13,5, 164 p.

El conflicto entre Pedro y Pablo en Antioquía con el tema de fondo de la justificación por la fe es el objeto del libro. En tres capítulos el autor articula la materia. El primero es una exégesis detallada del texto, dividido en seis secuencias.

Intenta hacer la exégesis lo más objetivamente posible en un terreno minado por las múltiples posturas confesionales. Para ello hace hablar al texto y lo aclara por el contexto y el resto de la doctrina paulina. La doctrina de Pablo en sus puntos esenciales parece clara: la fe en Cristo proporciona la justificación; la Ley y las obras no juegan ningún papel. Más oscura permanece la postura de Pedro, ya que no disponemos de su defensa. El segundo capítulo será más apreciado, porque no es fácil encontrar el material que aquí se ofrece reunido: presenta la historia de la exégesis de este párrafo. Los Padres hacen una exégesis apologética: defienden a Pedro. Sólo con Mario Victorino se rompe esta cadena y hace una exégesis más objetiva. Mario Victorino influyó mucho en San Agustín que respecto a este texto tuvo una polémica con S. Jerónimo, que seguía a su vez a Orígenes. San Agustín, por su parte influyó en Santo Tomás de Aquino. Una parte importante de este capítulo se dedica a estudiar la interpretación de Lutero, quien falsea el texto, tratando de resolver un problema personal. Notemos que el autor expone también la interpretación que hacen tres autores judíos: L. Baeck, H.J. Schoeps y S. Ben-Chorin. El tercer capítulo está dedicado a comparar los resultados de la exégesis con el resto de la doctrina paulina. El autor cree encontrar en Gal el primer esbozo de la doctrina paulina de la justificación. Por eso quiere colocar la composición de la carta antes que el resto de las grandes cartas de Pablo, en concreto la sitúa hacia el año 54. Notemos que Jewett, por otros motivos la pone incluso antes, en el año 53. Aunque no todas las dificultades estén resueltas, el libro es imprescindible para la interpretación de la carta a los Gálatas.— C. MIELGO.

LUEDEMANN, G., *Paulus und das Judentum*. Kaiser, München 1983, 21,5 x 12, 56 p.

El autor, conocido especialista de las Cartas Paulinas examina en este folleto un problema muy debatido hoy día: la relación de Pablo con el judaísmo. A Pablo se le ha hecho judío y anti-judío. Lo que en definitiva se discute afecta a la inteligencia del pensamiento de Pablo, y al judaísmo, es decir, si a éste después de Cristo se le reconoce una importancia teológica, o bien, si su elección sigue en pie después de Cristo. El autor señala las posiciones encontradas que hay respecto de este punto, para luego exponer sus propios puntos de vista. Prefiere seguir el pensamiento de Pablo cronológicamente. Así examina en primer lugar 1 Tes y Gal y luego Rom 9-11. Él cree ver una evolución del pensamiento de Pablo. En los primeros lugares Pablo es más negativo respecto del judaísmo. Israel es la Iglesia, heredera de las promesas, de tal manera que al judaísmo no se le concede importancia teológica. Más tarde en Rom al judaísmo le llama Israel y le concede una importancia teológica: Israel será salvado. Esta doble postura responde a un único objetivo: la Iglesia para Pablo debe estar constituida de judíos y paganos. Al principio ve peligro en que se judaice a la Iglesia, y de ahí su posición. Más tarde ante el fracaso de la conversión de Israel, no quiere que la Iglesia pagana se gloríe, y afirma la pertenencia de Israel al plan salvífico: Israel se convertirá, pero al final de los tiempos. Difícil es valorar esta afirmación, sobre la que el autor no se detiene si no es para decir que esta afirmación no es una corazonada.— C. MIELGO.

BROWN, R.E., *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la Eclesiología juánica*. Sígueme, Salamanca 1983, 21 x 13,5, 203 p.

Brown es uno de los autores que más ha estudiado a Juan y uno de los especialistas en esta materia. Fue miembro desde 1972-1978 de la Comisión Bíblica Pontificia. Actualmente es profesor de Biblia en la Union Theological Seminary de Nueva York.

Como el mismo título indica, el libro es un estudio acerca de la eclesiología juánica y trata de reconstruir la historia de esta comunidad cristiana, desde el «principio» hasta la «última hora», tomando como base el Evangelio y las cartas de Juan.

Para él, el Evangelio debe ser leído en varios niveles, de manera que nos cuenta la historia de Jesús y de la comunidad que creía en Él: primeramente nos presenta cómo un evangelista concebía y presentaba a Jesús en una comunidad de finales del s. I; en segundo lugar, el análisis de las fuentes: el Evangelio revela algo acerca de la historia preevangélica de las concepciones cristológicas del evangelista, revelando la historia de la comunidad a principios de siglo; y, en tercer lugar, los evangelios ofrecen medios limitados para reconstruir el ministerio y el mensaje del Jesús histórico. El autor recalca que se trata de una probabilidad.

El método utilizado es el exegético. Basará su reconstrucción de la comunidad en el Evangelio existente, no en fuentes reconstruidas. Hará hincapié en lo que Juan se aparta significativamente de los sinópticos y en aquellos datos que tienen más posibilidades de ser históricos. Cuando argumenta a partir del silencio, se callará en asuntos que Juan difícilmente podría haber pasado por alto.

Brown, en la reconstrucción de la vida de la comunidad, establece cuatro fases: la primera, la época pre-evangélica, donde expone los orígenes de la comunidad y sus relaciones con el judaísmo (año 50-80); la segunda, expone el modo de vida de la comunidad juánica. Es la época en que fue escrito el Evangelio (90); la tercera, expone la vida de las comunidades divididas cuando se escribieron las cartas (100); la cuarta, disolución de la comunidad (s. II). Los seccionistas se orientan hacia el docetismo, gnosticismo y montanismo, el otro grupo, adicto al autor de las Cartas, fue absorbido por la Iglesia apostólica.

En las últimas páginas del libro aparecen unos cuadros sintetizadores y dos apéndices.

Brown ha avanzado mucho en la exégesis juánica, pero debería tener más en cuenta los diferentes estadios que aparecen en el Evangelio, que le llevaría a un mayor rigorismo a la hora de hacer la exégesis.— Fco. Javier FERNÁNDEZ.

FRIEDRICH, G., *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*. Biblisch-Theologische Studien, 6. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1982, 20,5 x 12,5, 199 p.

La muerte de Jesús, su significado salvífico o no, bien a pesar de la Teología kerigmática, es hoy ampliamente tratado en sus diversos aspectos. Y no sólo porque se siente la necesidad de incorporar la vida de Jesús en el kerigma, sino porque en el curso del tiempo este artículo de la fe ha incorporado explicaciones e interpretaciones, en gran parte ininteligibles. Al autor le interesa investigar cómo el N.T. expone, predica este artículo de la fe. Para ello examina los textos en que se habla de Jesús como cordero sacrificial, su muerte como el sacrificio de la Nueva Alianza, su muerte como sacrificio de expiación, redención o compra, o su obra como reconciliación. Para el autor es claro que todas las expresiones son imágenes, tomadas del culto o del derecho, que nunca deben endurecerse, porque su papel es ilustrar la importancia de la muerte de Jesús. Esto es una prueba de que la Iglesia primitiva adaptó el mensaje, o mejor, se sirvió de conceptos entonces existentes para expresar lo que ella creía. De aquí que el autor abogue, en primer lugar por no endurecer las imágenes, e incluso quisiera que algunas de ellas fueran suprimidas, porque las imágenes con el tiempo cambian. En el último capítulo propone cómo debiera hoy predicarse este artículo de la fe, y encuentra en el N.T. una expresión aplicada a Cristo que sería hoy fácilmente inteligible: Jesús es «archegos tes soterias», que podría traducirse por «conductor de la salvación o de la vida».— C. MIELGO.

LOHFINK, G., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftliche Dimension des christlichen Glaubens*. Herder, Freiburg, 21,5 x 12, 223 p.

Notemos que el libro es el resultado de unas charlas dadas al clero. Por lo que el estilo es coloquial y su interés divulgativo, aunque no por ello su importancia sea menor. El subtítulo del li-

bro indica perfectamente la intención del autor. Frente al individualismo religioso de la Teología liberal, el autor acentúa el carácter comunitario de la fe. Es sabido que el protestantismo insiste más en el carácter individual de la fe cristiana, mientras que el catolicismo ha acentuado el carácter eclesial de la fe. Sin embargo, el autor no está seguro que aún en el catolicismo se sea consciente de la dimensión eclesial de la fe. De ahí que exponga cómo Jesús quiso la comunidad que él fundó. En cuatro partes trata la materia. En la primera expone el intento de Jesús en su actividad misionera. Siguiendo los pasos de Juan Bautista que intenta renovar el judaísmo, Jesús con la llamada de los doce (símbolo de todo Israel) intenta incluir al nuevo pueblo de Dios. Su llamada está dirigida a todo Israel y no sólo al individuo particular. En la segunda parte del libro se exponen los rasgos de este nuevo pueblo de Dios; y en él se recogen las enseñanzas de Jesús a sus discípulos. En la tercera parte analiza y describe cómo en seguimiento de la llamada de Jesús se realizan y se comprenden las comunidades cristianas. Aquí echa mano de las cartas paulinas y de los Hechos de los Apóstoles. Finalmente en la cuarta parte se expone cómo el ideal de Jesús se realiza en la Iglesia de los tres primeros siglos, de tal manera que no se puede hablar de una utopía cristiana, pues los rasgos principales que exigía Jesús, se llevan a la práctica. El libro se inscribe en el deseo de recuperar el terreno perdido, de recomponer las comunidades cristianas sobre una base comunitaria de la fe.— C. MIELGO.

GNILKA, J., *Der Philemonbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, X/4. Herder, Freiburg 1982, 24 x 16, XIV-96 p.

La pequeña carta de Pablo a Filemón es objeto de un comentario completísimo por el autor que ha publicado en esta misma colección los comentarios a las cartas de los Colosenses, Efesios y Filipenses. La carta a Filemón presenta la solución de un caso frecuente entonces: ¿Qué hacer con un esclavo fugitivo? Ya es conocida la solución que dio Pablo. La relevancia social de la nueva fe encuentra aquí una primera piedra de toque. De todo ha habido en la exégesis de esta carta. Se ha criticado a Pablo y con él a la Iglesia por no haber tomado una solución más radical al problema de la esclavitud. Para aclarar y valorar el contenido de la carta, el autor expone en dos largos exursos las circunstancias históricas del momento: en el primero trata de la casa y de la familia en el ambiente pagano, judío y cristiano. Cabe resaltar aquí la preciosa información que ofrece sobre las comunidades eclesiales domésticas y el papel que jugaron en la extensión del cristianismo. En el segundo excurso expone la situación de los esclavos en la antigüedad y naturalmente expone la postura de la Iglesia respecto de la esclavitud. El comentario, por su parte es preciso y concreto, de tal manera que su lectura resulta atractiva y extremadamente útil.— C. MIELGO.

WILHELM, G., *Grüdzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Grunzüge, 45. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 19,5 x 12,5, IX-152 p. 11 Map.

Los hurritas son uno de los pueblos más desconocidos del próximo Oriente antiguo, debido a la escasez de sus fuentes. Por ello, su historia y su cultura está muy expuesta a especulaciones. La lengua hurrita y las manifestaciones culturales se extienden desde final del tercer milenio hasta la mitad del primer milenio antes de Cristo. En este folleto el autor expone un esbozo de la historia, cultura, mitología y religión de los hurritas, basándose en fuentes de primera mano. Al mismo tiempo que es una exposición, es también una actualización de los pocos conocimientos que tenemos de este pueblo. En esta clase de estudios la actualización y puesta al día, es absolutamente imprescindible, porque el progreso de las lenguas orientales permite la lectura nueva de inscripciones y monumentos nuevos. Unos cuadros complementarios encuadran la historia de los hurritas en el ámbito de la Historia del próximo Oriente. La bibliografía recoge especialmente los últimos trabajos en este campo.— C. MIELGO.

BENOIT, P., *Exégèse et Théologie. IV*. Ed. du Cerf, Paris 1982, 21,5 x 13,5, 387 p.

El autor, conocido escriturista del N. T., reúne aquí, como ya había hecho en tres tomos anteriores, los artículos ya publicados en diversas revistas. De este modo, estas contribuciones se hacen más asequibles. Los artículos aquí reunidos los distribuye el autor en tres apartados. Cuatro artículos son presentados bajo el epígrafe de Exégesis y Teología bíblica. Otros cuatro tienen como tema el pensamiento de Pablo. Finalmente dos estudian temas particulares de la topografía de Jerusalén, y uno trata del judaísmo rabínico. Muchos de estos artículos son ampliamente conocidos, sobre todo los más interesantes. En todos ellos aparece un profundo conocimiento de la Escritura, una exposición equilibrada, así como una notable claridad de ideas. Cabe decir también que para algunos de los artículos el tiempo no ha pasado en vano.— C. MIELGO.

HENGEL, M., *Propiedad y riqueza en el Cristianismo primitivo*. Aspectos de una historia social de la Iglesia antigua. Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 21 x 14, 108 p.

En esta misma revista (9,1974) hemos presentado el original alemán que fue publicado en 1973. Señalábamos allí la conveniencia de traducirlo al español, porque escasean los estudios sobre la doctrina social del cristianismo primitivo. Lo atractivo del libro es el encuadre de la doctrina social cristiana en la filosofía y pensamiento de entonces. Y así le es posible mostrar cómo la Iglesia compartió con la filosofía popular del helenismo muchas de las críticas que hace de la riqueza, aunque muestra su originalidad en los motivos que aduce para semejante crítica. El autor no se limita a los textos del Nuevo Testamento, sino que también aduce textos de la antigüedad cristiana. El libro es un folleto y tiene mucho de primera aproximación. Queremos decir con ello que da pistas de investigación y en modo alguno debe considerarse como un estudio detallado.

Lamentablemente la traducción castellana no ha sido muy cuidada. Numerosos errores se han deslizado (en p. 58 debe leerse Galicia y no Galicia; el término «impostarse», p. 7, no es castellano). Más grave aún es haber suprimido la bibliografía que el original alemán presentaba al final. De este modo las siglas y referencias a obras y autor que hay en el curso de la obra resultan en gran parte ininteligibles. E incluso podría haberse añadido a la bibliografía la obra de R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1967, que presenta un amplio repertorio de textos sociales de la Patrística cristiana.— C. MIELGO.

DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*. Du Cerf, Paris 1980, 21 x 13,5, 328 p.

Uno de los campos que más ha cultivado la investigación patrística es el de la exégesis. A pesar de ello, no podemos afirmar que se conozca ya en plenitud la exégesis de los Padres, pues su investigación tiene todavía amplios espacios abiertos. Por una parte, el conocimiento de la misma depende del conocimiento de otras parcelas del saber patrístico, cual puede ser, por ejemplo, el influjo siempre presente de la retórica, y en este sentido siempre está abierto a nuevas conquistas; por otra, falta por hacerse la *historia* de la exégesis patrística, aunque haya muchos estudios sobre la exégesis de los Padres; por último, se requiere un estudio profundo sobre el valor de la exégesis de los Padres para el presente. Es precisamente este último punto lo que, a nuestro parecer, más destaca en este libro que se presenta con introducción a la historia de la exégesis. El autor estudia los principales autores cristianos griego-orientales, recogiendo las adquisiciones anteriores. Y se acerca a ellos con una gran simpatía, no como a personajes del pasado sólo, sino como a quienes tienen mucho que decirnos hoy en día. En esta dirección el autor recurre con frecuencia a la comparación entre los principios exegeticos de los Padres y el más moderno magisterio de la Iglesia, incluida la constitución *Verbum Dei* del Vaticano II. Se trata de una historia de la exégesis más de contenidos que de formas; se marcan los puntos comunes y las diferencias de unos autores con otros, pero queda oscuro con frecuencia el porqué de una cosa y otra. Diríamos que nos presenta

metas, pero no los caminos hacia ellas. Estudia autores y no historia, lo cual significa que faltan los puentes, no tanto teológicos, entre ellos. Sin duda hay que achacarlo al carácter de introducción, que excluye ya en principio el estudio exhaustivo. En cada Padre estudia algunos textos exegeticos, la teoría que sustenta esa exégesis para concluir con una valoración de la misma. La obra concluye con algunas sugerencias prácticas en favor del estudio de la exégesis patristica.— P. de LUIS.

## Teología

VARIOS, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Sígueme, Salamanca 1982, 24 x 17, T. I, 579 p.; T. II, 598 p.; T. III, 1.009 p.

La época que nos toca vivir está sujeta a tal cantidad de producciones científicas en todos los campos, que nos es imposible el hacer aquellas grandes síntesis teológicas de otros tiempos. De aquí la transcendencia y necesidad de diccionarios como el presente, que sean capaces de acercarnos a los diversos temas, en nuestro caso teológicos, sin desmerecer en el nivel científico.

La obra que presentamos consta de cuatro volúmenes, el cuarto en vías de aparecer, coordinados de tal forma que nos presenta en el primer volumen una síntesis introductoria a las diversas disciplinas filosófico-teológicas, con un aparato crítico actualizado y que puede servir para todos aquellos que se sienten preocupados por estos temas. Seguidamente los autores se han preocupado de ir desarrollando en profundidad y dentro de una extensión que para un diccionario es digna de tenerse en cuenta, donde podemos seguir clara y sistemáticamente las diversas orientaciones de los diferentes temas teológicos y filosóficos y sus relaciones con otros campos del saber, logrando así una síntesis coherente y actualizada de todo el campo teológico en su acepción más amplia. En todas las exposiciones se constata junto a la preocupación de tipo científico, con un recurso a la Escritura y a la Tradición en línea de fidelidad crítica y eclesial y con reflexiones filológicas que sitúan los temas teológicos en líneas de repuesta al pensamiento actual, preocupaciones de tipo pastoral, dándole a los temas tratados ese matiz de ser Palabra de Dios para los hombres.

La misma dedicación, que los autores del Diccionario presentan, para los laicos, los profesores y estudiantes de teología, los sacerdotes y los religiosos, muestra a las claras cuál ha sido la línea directora en la presentación de los diversos temas y la preocupación de los autores.

Una vez más tenemos que agradecer a la editorial Sígueme, por este acierto en la publicación del presente Diccionario Teológico Interdisciplinar y le auguramos que siga presentando a los hombres y mujeres de habla castellana obras de este calibre y con tal esmerada presentación tipográfica.— C. MORÁN.

BEYSCHLAG, K., *Grundriss der Dogmengeschichte. I. Gott und Welt*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 22 x 14,5, 284 p.

El profesor K. Beyschlag, continuador de la gran tradición alemana al respecto, ha emprendido la tarea ardua entre las arduas de elaborar una nueva historia de los dogmas, de la que presentamos aquí el tomo I, centrado fundamentalmente sobre los temas «Dios y el Mundo», y que cronológicamente se extiende hasta el fin de la controversia arriana. Después de considerar con relativa amplitud los conceptos que entran en juego como «dogma», «confesión», «desarrollo-evolución del dogma», «historia del dogma» y de haber presentado una historia crítica de la historia de los dogmas, estudia en primer lugar la «época predogmática» (que comprende los PP. Apostólicos, PP. Apologistas del s. II, Marción y el montanismo) al final de la cual aparecen ya las normas reguladoras: la regla de la verdad, el canon de la Escritura y el ministerio eclesial. Luego, la «época ecuménica» (PP. antignósticos, PP. alejandrinos, Monarquianismo y «Teología del Logos» y, por último, la controversia arriana) que concluye con las fijaciones doctrinales efectua-

das por los dos concilios ecuménicos: Nicea y Constantinopla I. La obra está dentro de la tradición alemana, decíamos, pero con acentos nuevos de entre los cuales hay que destacar el estar dirigida tanto a católicos como a protestantes, sin que ello signifique armonizar posturas, pues está atento a marcar las diferencias en el momento oportuno. La obra se ha compuesto en base a dos momentos: uno de reflexión general y otro de aportación de datos, momentos que se diferencian hasta en el tipo de letra empleada; tanto en uno como en otro se aprecia la aguda visión del autor y, a veces, su capacidad de síntesis.— P. de LUIS.

VARIOS, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Herder, Freiburg. Basel. Wien 1982.

Bd. 28,14 x 20,5, 158 p.

Bd. 29,14 x 20,5, 240 p.

Bd. 30,14 x 20,5, 224 p.

La colección que venimos presentando en últimos números de nuestra revista, se ve enriquecida con estos nuevos volúmenes que hoy podemos presentar al público de lengua castellana, donde podemos constatar la excelente presentación tipológica y sobre todo sigue la línea de estudios monográficos sobre diversos temas filosófico-teológicos con la calidad de exposición que venimos constatando desde los primeros. En estos volúmenes presentan los diversos autores los temas sobre el Reino de Dios y la sociedad humana en todas sus vertientes e implicaciones de uno en otra, siguiendo con otro estudio sobre el significado del anuncio del Evangelio en la coyuntura actual y sus connotaciones y el sentido del símbolo y los sacramentos. El volumen 29 presenta valiosísimas reflexiones en torno al sentido de la Comunidad en general y la Iglesia, concluyendo con el tema del ecumenismo. El último volumen dedicado a índice general de todos los anteriores.— C. MORÁN.

VARIOS, *Universitas Theologia Ecclesia* (II). Volumen conmemorativo del Centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. (Oña 1880-Bilbao 1980). Mensajero, Bilbao 1982, 15 x 22, 1534 p.

En este segundo volumen dedicado al centenario de la Facultad de Teología de Deusto los autores han presentado sus reflexiones exegéticas, históricas y teológicas sobre los temas centrales del quehacer teológico en sus ramificaciones Dios y el hombre, el hombre y Dios, Cristo, la Iglesia y proyecciones éticas del existir humano-cristiano en el tiempo. Reflexiones bien llevadas desde varias perspectivas y siempre orientadas a una mayor profundización en el misterio cristiano de la salvación, misión a la cual una Facultad de Teología debe estar plenamente dedicada en todos sus esfuerzos y preocupaciones, como en concreto lo ha realizado la de Deusto a través de su trayectoria teológica como nos han dejado demostrado en el primer volumen de la obra. Bienaventuradas sean estas obras que con estos motivos dejan ahí una etapa de su historia, que es historia de la Iglesia de Cristo.— C. MORÁN.

VARIOS, *Die Theologie und das Lehramt*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1982, 14 x 21, 237 p.

De todos es conocida la creciente dificultad en ciertos círculos donde la teología es elaborada a la hora de relacionarse con el magisterio de la Iglesia. Los autores del presente trabajo, han querido enfrentarse directamente con el problema y desde perspectivas diferentes, unos desde la Escritura y la Tradición, otros desde reflexiones en torno a las diversas estructuras de la Iglesia y desde reflexiones sobre una aproximación al tema desde la filosofía del lenguaje o analizando el alcance de la libertad del Evangelio y las determinaciones dogmáticas han intentado colocar en su justo lugar la función del Magisterio en la Iglesia. Importantes también las conclusiones a las que han llegado en este volumen de «Quaestiones disputatae» los autores de esta obra. Sin duda colaborarán estos esfuerzos teológicos para una mejor comprensión de la misión de la teología y del

Magisterio en la transmisión del mensaje cristiano a la comunidad humana y eclesial.— C. MORÁN.

BUSCH, Ch., *Gemeinde gemeinsam entdecken*. Bilder, Texte, gedanken zur Offenbarung, Calwer, Stuttgart 1980, 20,5 x 18,5, 147 p.

Sin duda uno de los libros más complicados y difíciles de exponer en su interpretación ha sido y seguirá siendo el Apocalipsis de S. Juan. El autor consciente de este problema lo intenta presentar al público creyente desde una perspectiva más de pedagogía de la fe, intentando extraer las conclusiones de los exégetas, pero sin hacer alusión ni usar aparato crítico alguno. Ilustra sus comentarios con pinturas del siglo XIII, haciendo así más asequible de alguna forma sus interpretaciones y siempre intentando también ver la proyección de las figuras presentadas por Juan para la época actual. Es un proyecto originario para presentar la Biblia al pueblo creyente a través de formas típicas acomodadas al hombre de nuestro tiempo y de no mayores preocupaciones científicas a la hora de buscar la interpretación del texto.— C. MORÁN.

SCHNEIDER, Th., *Signos de la cercanía de Dios*. Sígueme, Salamanca 1982, 13,5 x 21, 333 p.

Con una base antropológica, y en una estructuración cristológica y realización eclesiológica intenta reflexionar el autor sobre los sacramentos cristianos en sus líneas más fundamentales. Como él mismo indica, todo eso va a dar origen a interpretaciones especiales y explicaciones peculiares de la teología de los sacramentos. Es una obra-compendio dirigida al gran público, donde se intenta conjugar el rigor científico con la preocupación catequética. Y en realidad debemos decir que Schneider lo consigue a la perfección, haciendo que su obra se lea fácilmente y con gran provecho para una actualización teológica en torno al tema tan de actualidad de los sacramentos. Obra que servirá para preparación de clases, de catequesis y para la predicación por su síntesis bien lograda y por su claridad de conceptos. Buena presentación como lo sabe hacer Sígueme.— C. MORÁN.

GRESHAKE, G., *Priester sein*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, 22 x 13, 206 p.

De todos es conocido que el ministerio sacerdotal está atravesando una situación delicada. A este fenómeno se le ha llamada «crisis de identidad». Las causas de la crisis son numerosas y no es este el lugar apropiado para hablar de ellas.

El autor de este libro trata de dibujar en su libro una teología y una espiritualidad del sacerdocio. Es éste, desde luego, un buen camino para hacer frente a la situación de crisis de identidad en que se encuentra el sacerdote. Pero temo que eso solo no sea suficiente. Hoy no se pueden dar respuestas a la crisis del sacerdote simplemente desde una teología o desde una espiritualidad que se muevan simplemente en un marco estrictamente teológico o espiritualista. Para alcanzar una respuesta completa es necesario auscultar, discernir y valorar los *signos de los tiempos*. Parece que el libro no pone suficiente atención a este segundo y fundamental aspecto del problema. La respuesta sirve, por tanto, de forma un tanto reducida.— Benito DOMÍNGUEZ.

CONGAR, Y. M.-J., *El Espíritu Santo*. Herder, Barcelona 1983, 21 x 13, 716 p.

Congar nos regala en este libro un estudio sobre el Espíritu Santo. El tema no puede ser más interesante. Además, la temática es amplia. Ofrece una visión teológica del Espíritu tanto a nivel trinitario, como a nivel de vida interna y externa de la Iglesia. Podemos decir que es una exposición amplia de todo lo que puede decirse del misterioso Espíritu.

En esta obra, como en todas, Congar hace alarde de tres cosas. Lo primero que impresiona en Congar es que cada libro, que escribe, constituye un reflejo de su vida interior. Congar trata todos los temas con unción espiritual. Lo segundo es su equilibrado juicio. Siempre certero. Congar huye, como por instinto, de los extremismos. Finalmente, su fabulosa erudición. Cualquier tema, tratado por Congar, está sustentado por tal aparato crítico que deslumbra. Sus libros constituyen un arsenal inagotable. Este libro contribuirá, sin duda, no sólo para conocer mejor al misterioso Espíritu, sino también, y ello es más importante, para vivir más intensamente la experiencia del Espíritu.— Benito DOMÍNGUEZ.

DUBIED, P.-L., *L'Athéisme: Une maladie spirituelle?* Labor et Fides, Genève 1982, 14,5 x 21, 227 p.

El autor del presente libro se presenta desde la praxis pastoral ante uno de los problemas —o el problema— más grave de nuestro tiempo en relación con lo religioso, el del ateísmo práctico, que asemeja con la indiferencia. Intenta analizarlo desde diversas perspectivas convencido como está que surge precisamente de falta de audacia para enfrentarse directamente con lo religioso intentando su integración en la existencia a nivel reflexivo. Frente a este negarse a integrar lo religioso en los fundamentos de lo humano el autor da un diagnóstico en el lenguaje del cambio desde la perspectiva de Jesús y la praxis de las primeras comunidades cristianas. Reflexiones muy bien llevadas donde se intenta no separar la reflexión teológica de la práctica pastoral, insistiendo en la novedad de actitudes y vida que aporta el Evangelio en respuesta a la indiferencia que circunda al hombre de nuestro tiempo por doquier.— C. MORÁN.

HORN, S., *Glaube und Rechtfertigung nach den Konzilstheologen Andrés de Vega*. Verlag Bonifacius Druckerei, Paderborn 1972, 23 x 15, 304 p.

Aunque quizá no tan conocido como otros, el franciscano Andrés de Vega fue uno de los grandes teólogos españoles presentes en el concilio de Trento. A él está dedicado el presente estudio-tesis doctoral, que consta de dos partes bien definidas, que se corresponden con dos escritos del mismo: *Opusculum de iustificatione, gratia et meritis* y *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio libris XV. distincta, totam doctrinam, iustificationis complectentibus*, el primero anterior y el segundo, evidentemente, posterior al concilio. La primera parte, pues, está dedicada al *Opusculum*, obra importante en cuanto que recoge el pensar de la teología católica de entonces respecto al papel de la fe en la justificación, la enriquece con aportaciones personales extraídas de una atenta exégesis paulina —atribuyendo la justificación a la fe sola, no a la fe que actúa por la caridad; pero a la fe que no encuentra obstáculos en la persona— y que influenciará el esquema de julio, aún sin haber sido elaborado por Andrés de Vega personalmente. El estudio a que es sometido es metódico y se refiere no sólo al contenido sino también a su estructura. La segunda parte, más amplia, está dedicada a la segunda obra, fuente de gran valor para conocer «desde fuera del aula conciliar» el contenido del célebre decreto, su doctrina de la justificación, y también la forma literaria del mismo, conjunto de Capítulos y Cánones, con el valor que ha de asignarse a cada parte. La obra concluye con un apéndice que recoge las afirmaciones fundamentales de los Capítulos del decreto sobre la justificación según la interpretación literal del teólogo español.— P. de LUIS.

DANIELOU, J., *Les origines du christianisme latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* vol. III. Du Cerf, Paris 1978, 23,5 x 15, 391 p.

Con la presente obra llega a su término la trilogía que, de forma magistral, ha dedicado el difunto cardenal Daniélou (la obra es póstuma y ha sido revisada por el Institut Sch para su publicación) a los orígenes del cristianismo. Después de haber estudiado la relación cristianismo-



judaísmo (*La teología del judeo-cristianismo*), *cristianismo-helenismo* (*Mensaje evangélico y cultura helenística*), sólo le quedaba examinar el ingreso del cristianismo en suelo y cultura latinos. Es lo que nos ofrece en este volumen. Con amplia erudición, pero con claridad, nos presenta los pasos mediante los cuales se ha ido formando el cristianismo latino con su óptica particular, distinta de la griega, como en tantos otros campos del espíritu. Óptica particular que comienza ya con el aparecer del latín cristiano a cuya formación, en los estratos populares, han contribuido en gran parte las traducciones de la Biblia, tanto del hebreo como del griego y de otros escritos judeo-cristianos de lengua griega, que da razón del influjo del judaísmo, sin que ello obste a que aparezca ya la propia originalidad. Después de este primer estadio, en el que el pueblo fue sin duda el gran protagonista, entran en escena en el segundo los cuatro primeros grandes autores del cristianismo occidental (Tertuliano, Minucio Félix, Novaciano y Cipriano), quienes, recogiendo selectivamente lo anterior y elaborándolo dentro de los cuadros culturales y modos de ser propios de los latinos, dan forma a los rasgos propios del cristianismo occidental que aparecen en el trato con la Biblia (más acercamiento al texto, menos alegoría y fidelidad a la tipología), en el mayor endeudamiento frente al estoicismo que los demás en el carácter más práctico y menos especulativo, en la preponderancia de la antropología y sobre todo en la eclesiología (menos intemporal y más arraigada en la historia). Es importante destacar tanto el desarrollo lineal del conjunto de la obra, como el aspecto analítico de cada una de las obras y autores estudiados.— P. de LUIS.

GÜLZOW, H., *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius* (Beiträge zur historischen Theologie 48), J.C.B. Mohr, Tübingen 1975, 15 x 23, 166 p.

Las relaciones, tensas o relajadas, entre Roma y Cartago durante el episcopado de san Cipriano que tan profundas huellas dejaron en la teología cristiana, tuvieron dos momentos distintos: el primero durante el período de sede vacante en Roma tras el martirio de su obispo Fabiano y el segundo tras la elección de su sucesor Cornelio. El autor del presente estudio se ocupa del primero de ellos sirviéndose de la correspondencia entre ambas sedes episcopales contenida en el «corpus» cipriáneo. Primeramente examina el orden cronológico de las cartas, tanto de Cipriano como de las precedentes de Roma, estableciendo uno nuevo. A continuación las somete a un examen metódico una a una para concluir en la tercera parte reconstruyendo la historia que está en la base de esa correspondencia. De esa reconstrucción resaltamos por una parte la conciencia romana de responsabilidad frente a la Iglesia aun más allá de sus fronteras locales y, relacionado quizá con ello, la imperiosa necesidad que tenía el obispo cartaginés de obtener el apoyo de Roma para hacer frente a las dificultades internas de su diócesis; por otra, el papel preponderante que tuvo la cuestión de los *lapsi* en la obtención de ese apoyo y, por fin, la evolución que se da en san Cipriano de «motivaciones personales» a «motivaciones teológicas». El estudio es preciso y, sin duda, significa un paso adelante en la reconstrucción de un momento de gran importancia de la historia de la Iglesia por sus repercusiones en la teología.— P. de LUIS.

WOJTYLA, K., *La renovación en sus fuentes*. B.A.C. Madrid 1982, 13 x 20, 344 p.

Con este libro, que vio la luz ya hace diez años, el autor nos confiesa y nos hace partícipes a nosotros de su preocupación y de su amor a la Iglesia. Wojtyla ve la necesidad de un punto de referencia, podríamos decir, de una guía de actuación a la cual volver la mirada en este caminar del Pueblo de Dios. Y, para Wojtyla, el Concilio Vaticano II se presenta como la fuente a donde ir a beber para adecuarse mejor a los tiempos históricos que se viven. El objetivo del libro, por tanto, es contribuir a un mejor conocimiento de las enseñanzas del concilio. Presenta una síntesis de los textos conciliares más importantes y, a través de sus reflexiones, podemos descubrir «qué» hay que poner en acto, es decir, «qué» dice el Concilio y no tanto «cómo» hay que llevar a la práctica el mismo.— M. A. LLAMAZARES.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla comunión y participación*. Ed. B.A.C., Madrid 1982, 20 x 12,5, 669 p.

Tenemos que considerar a Puebla como un hecho eclesial de primera magnitud y una respuesta rigurosa a los retos del presente; reducir el acontecimiento de Puebla a una reunión doméstica de los obispos de América Latina es una vivencia estrechísima de lo que significa la Iglesia universal. Por eso nos interesa este volumen pues nos presenta una amplia documentación de lo que fue y será Puebla. Este libro nos presenta la parte más importante de material: el Documento de Consulta, El Documento de Trabajo y el Documento Final. Se ve una continuidad en los tres Documentos; en ninguna parte se aprecian rupturas, sino progresivos ahondamientos. A la luz de estas páginas comprendemos que el acontecimiento de Puebla no ha significado un viraje en la Iglesia latinoamérica sino una continuación y confirmación de Medellín. En Puebla se ha estudiado el eterno tema de cómo potenciar un compromiso con el Evangelio en unos lugares donde el mismo Evangelio escandiliza y resulta subversivo. Ha pretendido ser una larga reflexión sobre Dios en quien creemos: el Dios del Magnificat no ese dios que usan muchos poderosos latinoamericanos para justificar sus atropellos. Hay un olvido en Puebla que no sabemos a qué se debe, el no recordar a los que han muerto y «desaparecido» por causa del Evangelio. Se esperaba una palabra sobre estos testigos muertos por su fe, pues sería un acicate más para seguir con el compromiso diario y difícil del Evangelio.— J. ANTOLÍN.

CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS., *Venga tu reino*. Sígueme, Salamanca 1982, 21 x 13, 349 p.

Bajo el título «venga tu reino» nos presenta este libro el informe de la conferencia mundial de misiones y evangelización, celebrada en Melbourne (Australia) en los días 12-25 de mayo de 1980. El hecho de ser una conferencia y además del Consejo Mundial de las Iglesias indica bien a las claras cuál puede ser el contenido del libro. No hay un contenido uniforme, aunque sí haya un tema de fondo que caracteriza a la conferencia. El tema de fondo está expresado en el título.

Cualquier tema tratado bajo el patrocinio o la inspiración del Consejo Mundial de las Iglesias, reviste unas características muy especiales. La principal de ellas, alrededor de la cual se mueven todas las demás, es su carácter ecuménico. Se evitan, de entrada, aspectos dogmáticos y posturas enfrentadas. Se da aquí una atmósfera limpia y transparente. El lenguaje es eminentemente bíblico y profundamente humano. Por eso, agradan y se leen con gusto los temas tratados en estas conferencias. No dudo que este libro contribuirá grandemente a desarrollar en sus lectores un profundo deseo porque el reino de Dios, reino de justicia, de amor y de paz, venga a todos los hombres.— Benito DOMÍNGUEZ.

GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Ésta es mi fe*, Teología para universitarios. Narcea, Madrid 1982, 22,5 x 13, 229 p.

A veces en el diálogo diario, surgen espontáneamente cuestiones que afectan a nuestra fe. ¿Quién no se ha visto en una discusión más o menos teológica, aun implícitamente, y ha tratado de expresar su criterio? Se observa no obstante que un alto porcentaje de la gente tiene nociones muy elementales. La visión que suele tener, en general, el creyente queda reducida a las cosas prácticas y demasiado casuísticas. Luis González Carvajal en este libro se hace eco de la pobreza de conocimientos en los que el creyente está viviendo, por eso, su intento, es de dar a conocer y explicar cuál es nuestra fe de manera clara y concisa. Cualquier esfuerzo de esta embergadura es muy digno de alabanza. Al lector le inducirá sin duda a profundizar mucho más en su fe.— J. MAZANA.

DÍEZ-ALEGRÍA, J. M., *La cara oculta del cristianismo*. Desclée de Brouwer. Bilbao 1983, 20 x 13, 118 p.

Tenemos entre las manos un libro, que yo me atrevo a calificar de pequeño-gran libro. Y no es por lo que pueda presentar de investigación profunda, que no la tiene, sino por la valentía y la garra con que aborda las cuestiones. Se hace una crítica cruda, aunque serena, de todo aquello que se presenta con etiqueta de cristianismo, pero que, en el fondo, conlleva una adulteración mayor o menor del mismo. «No se puede decir que el cristianismo sea un fraude, pero hay graves motivos para sospechar que es una administración notablemente fraudulenta de una herencia legítima». Así se expresa el autor en las primeras líneas de su libro.

La enumeración de los temas es de suyo significativa. Son temas que se pueden calificar muy bien de *candentes*. El libro es de fácil lectura. Y, desde luego, pone la mano en la llaga. Un libro que seguramente desconcertará a muchos por su línea de pensamiento. Pero que, indudablemente, contribuirá no poco a potenciar la vivencia de un cristianismo con más garra y capacidad revolucionaria.— Benito DOMÍNGUEZ.

CABESTRERO, T., *Ministro de Dios ministros del pueblo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 21 x 13, 137 p.

En Nicaragua desde el triunfo de la revolución sandinista en julio de 1979, hay varios sacerdotes en el gobierno. Este libro nos presenta el testimonio de tres de ellos: Ernesto Cardenal, Miguel D'Escoto y Fernando Cardenal. El pueblo cristiano y revolucionario que los mira desde dentro de su historia, ve bien que estos sacerdotes sirvan al pueblo en su liberación dando testimonio de amor cristiano. Hay sectores políticos, cristianos y eclesiásticos que se oponen a la revolución y acusan a estos sacerdotes. Los obispos les han pedido que renuncien a sus cargos en el gobierno. Mientras no renuncien no pueden celebrar misa. Los obispos consideran que la «suplencia» ya ha perdido el sentido porque no hay necesidad excepcional. Pero es muy difícil determinar cuándo la suplencia tiene o no tiene sentido. En los comunicados entre los obispos y los sacerdotes ha faltado el verdadero diálogo, clima de confianza, lo cual les ha distanciado. Leyendo el libro podemos ver la vida de estos hombres, las razones por las que continúan en sus cargos; y sobre todo un testimonio personal de amor, fe, servicio. Aunque a veces incluyan aspectos discutibles, a pesar de todo la fe, el Evangelio y Cristo mismo se nos comunican en su testimonio; como ellos están totalmente convencidos de lo que hacen, cumpliendo con el Evangelio. ¿Por qué será que siempre que se pide a los sacerdotes que abandonen la política se dirigen a los que han traducido el Evangelio de los pobres a una opción de izquierdas? Hay que favorecer lo más posible esta revolución, ya que no ha dado la espalda a la Iglesia, creo que con situaciones como ésta podemos seguir creyendo en la revolución.— J. ANTOLÍN.

TORRE, J. de la, *Cristianos en la sociedad política*. Narcea, Madrid 1982, 21 x 13, 230 p.

De la Torre en este libro nos invita a afrontar el reto de la política. El cristiano, no puede mantenerse al margen del hecho político. Hoy más que nunca la teología política desempeña la función de negar la posibilidad de una teología apolítica o neutral. Pero por otra parte este mismo compromiso político presupone una valoración positiva de la acción política y de la misma realidad objetiva de lo objetivo. El autor nos debate al final de su obra los modelos históricos de compromiso político cristiano, incluso el del mismo Vaticano II que nos hace un llamamiento a que todos los cristianos debemos estar comprometidos con la política, es decir con la sociedad que nos toca vivir. Comprometerse con la política es algo propio del hombre que se nos da por añadidura, los hombres no son unas islas como nos dice Merton. No podemos por tanto permanecer indiferentes, el dar pues una respuesta política es un signo propio del cristiano.— J. NAVARRETE.

## Moral - Derecho

HERTZ, A., KORFF, W., RENDTORFF, T., RINGELING, H., (Hrsg), *Handbuch der christlichen Ethik*. Erste u. zweite Band: 2. Auflage. Dritte Band: Wege ethischer Praxis. Herder - Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Freiburg - Güterloh, 1979-1982, 24,5 x 16, 519 p., 559 p., 599 p.

No deja de ser difícil tratar de presentar los tres enormes volúmenes que, como manual de ética cristiana, nos presentan las editoriales Herder y Gerd Mohn; publicados los volúmenes primero y segundo hace ya unos pocos años, son reeditados y aparece finalmente el tercer volumen de la obra.

El primer volumen intenta llegar a una fundamentación de la moral: desde los problemas planteados acerca de la existencia y extensión de una ética racional, su posibilidad de fundamentación, para pasar a analizar las estructuras de la ética cristiana con sus instancias mediación y las categorías históricas y teológicas que le sirven para organizarse internamente de un modo coherente (categorías de creación, justificación, escatología y reconciliación).

El segundo volumen es ya de ética aplicada, con cinco ámbitos de interés: 1) salud y vida; con el estudio de los temas candentes de bioética: origen de la vida, aborto, ética médica, eutanasia, drogas. 2) Matrimonio y familia, problemas planteados por el divorcio, regulación de la natalidad, desviaciones sexuales. 3) Constitución política y derecho: derechos humanos, relaciones iglesia-estado, el tema de la revolución, polémica derecho natural-derecho positivo. 4) Economía y trabajo: la propiedad, el bienestar y calidad de vida. 5) Cultura y religión.

Finalmente el tercer volumen con el deseo de trazar nuevos caminos para la praxis ética contiene una primera parte muy interesante en la que se pretende descubrir la posición central que en la actuación cristiana cumple la llamada a la responsabilidad. En este contexto es estudiada la conciencia así como los temas de la culpa y la conversión. La segunda parte del volumen se preocupa de problemas hoy acuciantes para una verdadera conciencia y responsabilidad cristiana: defensa de los derechos humanos, relación hombre-mujer, igualdad, tipos de vida común fuera del matrimonio establecido, el orden económico mundial, problemas de la energía y medio ambiente, el paro, rearme, la guerra justa, relevancia ética de los deportes, ética de los medios de comunicación de masas.

Imposible valorar en detalle cada una de las múltiples colaboraciones realizadas a lo largo de los tres volúmenes; en todo caso cabe destacar que se trata de un trabajo interconfesional, realizado en colaboración por teólogos católicos y protestantes. No cabe duda que los autores han conseguido enfrentarse claramente con los problemas candentes que hoy en día se plantean de modo urgente a la moral y no han soslayado ningún asunto por conflictivo que fuera, manteniendo siempre a lo largo de los trabajos un profundo diálogo interdisciplinar. Sin duda en diversos temas existe una diversidad de planteamientos respecto a los expuestos, pero lo que no cabrá discutir será la intención valiente que ha movido a los autores a descubrir una ética inteligible y válida para los cristianos del siglo XX.— Fernando J. JOVEN.

OSBORN, E., *Ethical Patterns in early christian Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 1978, 23 x 15,5, 252 p.

El dominio de la ética no ha sido un campo excesivamente privilegiado de la investigación patristica, que ha dado la preferencia a otros aspectos de la vida y pensamiento de los Padres. Por eso es más de agradecer el trabajo de E. Osborn que se presenta como una descripción y análisis de los modelos e imágenes que persisten a lo largo de los primeros siglos del cristianismo y que tienen dos características permanentes: respeto a lo contingente y sentido de la perfección (p. 5). Esos modelos o imágenes son: la justicia en toda la amplitud del término, la condición de discípulo de Jesús, la fe y la libertad y el amor. Después de un breve estudio de la realidad moral en Gre-

cia y en el judaísmo, comienza su análisis de esos cuatro modelos en el NT. como introducción a lo que realmente está en el centro de sus intereses: los Padres. Ante la magnitud del campo elige cuatro autores en verdad representativos por su distinta colocación en el tiempo y en la geografía y características personales: Clemente de Alejandría, Basilio Magno, Juan Crisóstomo y, por último, Agustín, quien, a pesar de su falta de orden, presenta el primer gran sistema ético cristiano, aunque otros le consideren como el destructor de la moralidad cristiana. A la hora de exponer el rico pensamiento de Agustín advertimos que se ve en la necesidad de decir mucho en poco espacio, lo que, si bien tiene el valor de la síntesis, puede en algún caso crear oscuridad o falsas interpretaciones. El estudio se concluye con la respuesta a cuatro problemas relacionados con los cuatro modelos: la ley natural, la relación con el Jesús histórico, la relación entre fe y filosofía, y últimamente, entre la moral de situación y el amor cristiano.— P. de LUIS.

YANNARAS, Ch., *La liberté de la morale*. Labor et Fides, Ginebra 1982, 21 x 14,5, 252 p.

Christos Yannaras es uno de los más célebres teólogos con que cuenta la Iglesia ortodoxa griega en la actualidad. La editorial Labor et Fides de Ginebra nos ofrece dentro de la colección Perspective Orthodoxe, en traducción francesa de J. Touraille, un hermoso libro sobre la moral cristiana, desde la perspectiva ortodoxa, claro está. Una moral que va unida a la verdad existencial del hombre; que «no es una medida objetiva que permite atribuir un valor al carácter y comportamiento, sino la correspondencia dinámica de la libertad personal a la verdad existencial del hombre». Verdad existencial del hombre que sólo se puede entender desde la realidad trinitaria, puesto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. La moral del hombre ha de ser igual al modo de ser de la comunión trinitaria, donde la naturaleza es hipostasiada en la alteridad y libertad personales; una moral de la persona, pues, nunca del individuo (según la distinción tan marcada en la teología ortodoxa); una moral que supera el individualismo egocéntrico y el utilitarismo de las virtudes y que encuentra su enemigo más pernicioso en el pietismo, en cuanto piedad práctica separada de la verdad y revelación de la Iglesia, la herejía de nuestro tiempo; herejía eclesiológica en cuanto que mina, si no destruye, la verdad misma de la Iglesia, en cuanto paso de una moral eclesial, que es la cristiana, a otra individual: piedad separada del modo de existencia trinitario. Desde esta perspectiva examina ante todo el pecado que no es fundamentalmente algo jurídico, sino un evento existencial; no es una simple trasgresión, sino el rechazo efectivo de parte del hombre de ser lo que es en verdad: la imagen y gloria de Dios, pero que, mediante el arrepentimiento, se convierte también en elemento de relación y comunión con Dios. A continuación examina los distintos aspectos de la vida de la Iglesia, desde esta óptica, en particular los sacramentos. Obra unitaria, de profundidad de pensamiento y claridad de exposición, que muestra cómo la ética tiene que servir a la verdad y no a la «virtud», aunque ésta pueda servir a aquélla.— P. de LUIS.

WELLMAN, C., *Morales y éticas*. Filosofía y ensayo. Tecnos, Madrid 1982, 21,5 x 13,5, 451 p.

La obra de Wellman pretende conjugar lo que supone ser un tratado de ética, considerando temas tales como «el bien», «el valor moral», «lo correcto y lo incorrecto» etc. y por otro lado intenta hacer una exposición de temas éticos concretos tales como la desobediencia civil, el aborto o la pena capital, ante los que adopta su propia posición.

La obra se encuentra estructurada en doce capítulos, alternando los temas morales concretos con los capítulos sobre temas éticos generales. Con esta conjunción logra, no sólo hacer una exposición más ágil, sino fundamentalmente engarzar la teoría ética en ocasiones excesivamente abstracta con la problemática real. Quizá el autor al tomar postura, especialmente en los problemas generales, caiga en un excesivo eclecticismo. Por otro lado algunas de las posturas adoptadas, por ejemplo, ante el aborto, pudieran ser discutibles; no obstante el autor analiza y presenta la situación desde los diversos ángulos, lo cual ya es de agradecer.

Al final de cada capítulo hay una serie de preguntas sobre el texto y una concisa bibliografía. El libro se encuentra muy bien presentado, aunque en ocasiones se haya deslizado alguna errata o se haya escapado alguna línea (cf. p. 201).— Fernando J. JOVEN.

GÜNZLER, C., (Hrsg), *Ethik und Lebenswirklichkeit*. Festschrift für Heinz-Horst Schrey zum 70. Geburtstag. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 22 x 15, VII-180 p.

Se trata de un volumen homenaje dedicado a H.-H. Schrey, quien, a lo largo de su vida docente, se ha preocupado de temas filosóficos y teológicos, en relación muchas veces con su interacción con aspectos sociológicos de la cultura contemporánea, como ejemplo de ello baste citar el volumen por él dirigido, con una excelente introducción, sobre la Secularización, publicado igualmente en *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* y recensionado en el número anterior de nuestra revista; trabajo que por cierto no aparece en la exhaustiva bibliografía final del volumen homenaje, quizá porque sea el último.

Como suele ser normal en las obras dedicadas como homenaje, los artículos son un tanto dispares en contenido. Destacaremos el de Gollinger sobre la imagen de Dios en el hombre según San Agustín. Otros artículos son de Betz sobre problemas de Qumrán. Eisinger: relaciones entre iglesia y jóvenes. Engelhardt se preocupa de la fe y la esperanza en Bonhoeffer. Frenz reflexiona sobre el Siervo de Yahvé conectándolo con la situación en Chile. Günzler sobre temas de educación en la escuela. Herbst: la Iglesia y la música. Holz analiza el pensamiento de Juan Pablo II en la encíclica *Dives in misericordia*. Naumann sobre la legitimación ética jurídica del derecho penal en un estado de derecho. Renner, cómo educar para la vida sin marginar el problema de la muerte. Ringshausen sobre la problemática de la educación religiosa y sus implicaciones éticas. Scholl trata la doctrina de la Iglesia sobre la guerra justa. El libro se encuentra impecablemente presentado.— Fernando J. JOVEN.

LORY, B., *La politique d'action sociale*. —Sciences de l'homme—. Privat, Toulouse 1983, 24 x 16, 302 p.

No es éste un libro escrito a la ligera. Treinta años dedicados a cuestiones políticas son una buena preparación para escribir con garantía sobre el tema. Nótese ya desde el principio que se trata de una política con signo de acción social. Esta política de acción social implica una organización de la función colectiva que tenga como objetivo la mejoración de las relaciones sociales. Comporta la definición de un objetivo y la puesta en práctica de los medios necesarios para conseguirlo, pero solamente será esto factible a base de un análisis de la realidad social. Este análisis de la realidad social nos muestra la amplitud y la gravedad de los datos del problema; la solución naturalmente, tendrá que adecuarse a la realidad de tales hechos. Lo que no podrá hacerse nunca es contentarse con lavar la fachada cuando los fundamentos de la casa están amenazados. La solución aportada a los problemas sociales deberá insertarse en una política socioeconómico global.

De acuerdo con estas ideas generales de la política de la acción social, la obra se divide en tres partes: la primera expone los contextos socio-económicos e históricos de la acción social; en la segunda se presentan los objetivos de la acción social en cuanto a sus características generales, a las acciones específicas y a las personas afectadas por handicaps que les impiden una conveniente integración en la sociedad; finalmente la tercera parte expone los medios para la acción social, como son las profesiones sociales y las estructuras de la acción social.

Finalidad de la obra ha sido contribuir a un auténtico desarrollo humano, señalando pistas según las cuales la actividad económica y política pueda responder a los imperativos sociales.— F. CASADO.

RUBIO, J., *La utopía ética del estado justo de Platón a Rawls*. Vol. I. Ediciones Rubio Esteban, Valencia 1982, 20,5 x 15, 146 p.

A la hora de construir la sociedad justa aparecen dos tendencias teóricas divergentes partiendo del contrato social originante. Una subordinaría la perspectiva social global a los derechos individuales del hombre y del ciudadano, así ya Hobbes, Locke y en la actualidad Nozick. La segunda subordina lo individual a lo social: Platón, Aristóteles, Marx, Mill, Rawls, Habermas y Apel. La primera surge de una antropología egocéntrica, la segunda de un hombre a la vez egoísta y benevolente. En este primer volumen el autor estudia el constructivismo (escuela de Erlangen), la formulación de Rawls, el modelo de estado justo platónico, la propuesta marxista de sociedad sin clases, el modelo liberal-radical libertario de Nozick. La obra continuará en un segundo volumen con otra serie de propuestas. Esperemos que sea publicado cuanto antes dada la calidad de esta primera parte.— Fernando J. JOVEN.

SIROVEC, S., *Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus. Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen*. Abhandlungen zur soziaethik, 19. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982, 23 x 15, 420 p.

Estamos ante una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana en 1980. La primera parte de la obra es una historia de la filosofía en Yugoslavia: sus inicios y desarrollo hasta 1945 en los tres grupos culturales más importantes de la actual Yugoslavia: croatas, serbios, eslovenos. Continúa con un estudio de los comienzos del marxismo, la formación del partido comunista, el estalinismo y las primeras críticas revisionistas elaboradas hasta 1963. El tercer capítulo de la primera parte abarca el revisionismo a partir de la revista *Praxis* y su intención de llegar a un modelo genuinamente yugoslavo de sociedad y pensamiento. Pese a su brevedad (140 pp.) esta primera parte de la obra resulta esclarecedora sobre la historia contemporánea del pensamiento en un país un tanto alejado culturalmente de nosotros.

La segunda parte, la más amplia y central, plantea la ética elaborada por el marxismo yugoslavo, preocupándose especialmente de dos autores: M. Kangrga y V. Pavičević. Analiza las categorías metaéticas fundamentales en el marxismo: praxis, hombre y libertad; con la intención de dar respuesta a las preguntas ¿es posible una ética marxista?, y en caso afirmativo ¿en qué sentido se puede elaborar? ¿es una ciencia?

La última parte, considerablemente más breve (sólo 60 pp.) enfrenta la argumentación ética marxista y sus resultados con algunas posiciones católicas en fundamentación de la ética, especialmente con W. Korff y K. Demmer. Lógicamente termina la obra con una amplia bibliografía de la filosofía contemporánea yugoslava manejada por el autor. Un interesante trabajo que nos aproxima una parcela de la filosofía actual no muy bien conocida aún y una contribución más a la prestigiosa colección sobre ética social de la editorial Schöningh.— Fernando J. JOVEN.

ZIMMERMANN, M., *Couple libre*. Cerdic, Strasbourg 1983, 21 x 15, 139 p.

¿Qué es lo que se ha querido entender por «pareja libre»? ¿Acaso una simple forma de cohabitación entre jóvenes? ¿Qué puede significar este movimiento en la sociedad? ¿Qué problemas canónicos e institucionales presenta la «pareja libre» tocante al aspecto religioso? A estos o parecidos interrogantes quiere responder este libro. La obra presenta un doble texto de lectura: en las páginas pares se nos dan textos, opiniones, hechos, estadísticas, etc., los más variados dentro de lo posible; en las páginas impares tenemos la redacción propia del autor en correspondencia con los textos de las páginas pares.

En cuanto al contenido de la obra, en la primera parte se expone el hecho social de la «pareja libre» en la actualidad y en el ambiente europeo; un segundo apartado relata la historia de la existencia de la «pareja libre» en el mundo occidental; en relación con los hechos aducidos, una terce-

ra parte plantea la visión canónica eclesial respecto del tema «pareja libre» a la luz de las imágenes culturales; finalmente se pregunta el autor el por qué del decidirse por la «pareja libre».

La importancia del tema es suma, porque el fenómeno de la cohabitación al margen del matrimonio institucional es un fenómeno social actual desarrollado con una rapidez no común en otros cambios sociales. Se pregunta el autor si este problema no exigiría a las iglesias unas reconsideración de este fenómeno y una postura nueva frente a estas formas de vida... F. CASADO.

Para la adquisición de esta obra dirigirse a:

CERDIC PUBLICATIONS  
Palais Universitaire  
9 Place de l'Université  
67084 STRASBOURG CEDEX (FRANCE)

VELLA, Ch. G., *Los centros de orientación familiar*. Univ. Pont. de Salamanca. Salamanca 1983, 20 x 15, 386 p.

La sociedad en que nos encontramos, con su proceso de cambio, no es de las más halagüeñas para la conservación del equilibrio familiar. De ahí la necesidad que se siente en muchas de ellas de acudir a alguien que pueda dar una solución a las dificultades que se originan en su ambiente. Este alguien es lo que ha querido ser el «consultorio familiar», (así es el título en el original italiano), que pueda servir de orientación para las familias. Cuando la formación cristiana ha fallado (en nuestras familias cristianas de los pueblos no había lugar a estas cuestiones) se ha sentido un vacío que se acusa hoy y que se intenta llenar con los así llamados *Centros de Orientación Familiar*.

El autor está especializado en el «counselling» y ha fundado muchos de estos centros; él fue el iniciador del movimiento de Caná en Milán. La intención, al escribir este libro, ha sido proponer la figura del asesor matrimonial o familiar.

Sin querer ser exhaustivo en la materia, intenta contribuir con una visión en el terreno de los principios y de las sugerencias prácticas que ayuden a los que quieren atender a quienes acuden a las consultas y pretenden hacerlo con el respeto, la comprensión y la humanidad que los delicados temas matrimoniales exigen.— F. CASADO.

FRANCK, B., *Vers un nouveau droit canonique?* Cerf, Paris 1983, 13,5 x 21,5, 300 p.

En esta obra se expone clara y metódicamente la elaboración del nuevo *Código de Derecho Canónico*, que ha sido promulgado el 25 de enero de este año y entrará en vigor el 27 de noviembre. Aparece el *iter* de su revisión en cinco fases: 1.ª preparatoria (1959-1965); 2.ª activa (1965-1972); 3.ª activa y pasiva (1973-1980); 4.ª conclusiva (verano de 1980 a octubre de 1981) y 5.ª decisiva (después noviembre de 1981). Se trata del lapso comprendido desde el anuncio hecho por Juan XXIII al 25 de enero de 1959 y su promulgación. Se da el esquema de 1980 con sus siete libros y 1728 cánones, cuando en la actualidad son más. Hay que añadir algunos cánones sobre los derechos humanos tomados de la *Ley Fundamental*, cuyo resumen se da en forma de apéndice. Se ofrece una idea bastante completa de lo que va a ser el nuevo *Código*, su necesidad, carácter pastoral, su fondo teológico de acuerdo con el Concilio Vaticano II y principales innovaciones. Puede servir de orientación e información a los lectores de habla francesa, en cuya lengua aparecerá la publicación con el texto latino y la traducción al francés por las editoriales Cerf y Tardy, bajo el control de la Conferencia Episcopal, lo que se hará también en español por la BAC. Estando en la imprenta le ha sorprendido el anuncio de la promulgación, que recoge post-scriptum en forma de nota.— F. CASADO.



PIÑERO CARRIÓN, J. M.<sup>a</sup>., *Nuevo Derecho Canónico. Manual práctico*. Atenas, Madrid 1983, 16,5 x 10, 807 p.

Como su mismo título lo indica, se trata de un pequeño manual de Derecho Canónico conforme al Código promulgado el 25 de enero de 1983 y que entrará en vigencia el 27 de noviembre de este mismo año. Al adelantarse varios meses a la traducción oficial, aprobada por la Conferencia Episcopal Española, ha sido bien acogido y está prestando un buen servicio a cuantos no saben el latín y desean conocer cuanto antes el contenido del nuevo Derecho Canónico, como sucede con algunos abogados, seminaristas y religiosas. Así se explica que a la primera edición, aparecida en marzo de este año, le haya sucedido una segunda en abril con mejor encuadernación. El trabajo está bien realizado y presupone un amplio conocimiento de la materia por parte del autor, que estaba al día en la elaboración del Código, como consultor de la Sagrada Congregación del Clero y Presidente de la Asociación Española de Canonistas, por lo que fue invitado a algunas reuniones de la Comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico. Actualmente es Presidente del Tribunal Interdiocesano de 2.<sup>a</sup> Instancia en Sevilla.

En este manual se ofrece una traducción privada, casi literal y bastante completa del nuevo Código con una sistematización especial, alterando algo el orden para una mejor comprensión, como sucede en la parte de los institutos de vida consagrada, tratados de las penas y de los procesos, donde reconoce en el n. 1209, p. 567, que ha ordenado esta materia, «siguiendo un orden convencional y eficaz. Los técnicos tendrán aquí sólo un resumen brevísimo y un índice, donde encontrar pronto la norma; pero habrán de acudir al texto oficial latino o a su versión oficial española». Además del índice, que facilita su consulta, hay algunas introducciones y comentarios orientadores. Lamentablemente en la segunda edición no ha podido corregir algunas erratas en números de cánones, debido en parte a la rapidez con que se ha elaborado.

En el n.º 864, p. 392 se ratifica en su opinión de que se puede volver a comulgar en el mismo día, dentro de la celebración eucarística (misa) además del caso de viático, cuantas veces participe, al decirse *iterum* y no *bis*, como sucede con la binación en días ordinarios (c. 905 párrafo 2). El contexto e interpretaciones de algunos redactores y comentaristas del c. 917, se inclinan por limitarlo a dos veces. Sobre estos y algunos otros puntos habrá que esperar a nuevas disposiciones y a interpretaciones auténticas. De todos modos, hay que agradecerle a José M.<sup>a</sup> Piñero su gran esfuerzo y labor meritoria, esperando corrija algunas erratas en próximas ediciones, completando su obra, que está sirviendo de orientación y es asequible al gran Pueblo de Dios de habla hispana.— F. CAMPO.

EGUREN, J. E., *Matrimonio cristiano, hoy*, Edicep, Valencia 1981, 14 x 20,5, 223 p.

El autor de este libro, especialista en pastoral misionera y praxis matrimonial, como juez eclesiástico de la Diócesis de Bilbao, publicó anteriormente, en esta misma editorial, otro volumen titulado *Paternidad responsable y valores humanos. Aportación al diálogo sobre la planificación familiar*, donde ofrece también orientaciones tranquilizadoras a no pocos matrimonios con angustia y problemas de conciencia ante las normas de la Iglesia. El P. Juan Antonio Eguren, S. J., procura ser fiel a las directrices de la Santa Sede, mientras intenta seguir avanzando en casos difíciles y de situación límite. La experiencia misionera y pastoral en China, Colombia y otras latitudes le han servido para proponer soluciones partiendo de principios fundamentales llevados a sus últimas consecuencias. Después de llamar la atención sobre la necesidad de la consulta médica prematrimonial, hace ver que la fe es necesaria en el matrimonio-sacramento. Trata luego de la paternidad responsable, el derecho a la vida etc., con una condenación del aborto, y la indisolubilidad, algo que hay que clarificar frente a la crisis divorcista. Se trata de una especie de manual práctico para la preparación y asistencia a los matrimonios. Su estilo es claro y sencillo, haciéndose la lectura amena. Al agradecerle el envío dedicado de esta y otras obras, le felicito y deseo éxito en sus publicaciones.— F. CAMPO.

BERGALLI, R., BUSTOS, J. y MIRALLES, T., *El pensamiento criminológico I*, Un análisis crítico. Edic. Península, Barcelona 1983, 30 x 13, 256 p.

La coautoría de este libro se fundamenta en razones de heterogeneidad y en coloquios de tres profesores de Barcelona, entre los que hay bastante homogeneidad con una determinada concepción penal y política, según manifiestan en el prefacio, deseando vincularse con otros centros afines de Europa y de América, donde alguno de ellos estuvo trabajando. Atacan a la penología y criminología tradicionalista, incluso a la germánica, donde se formó Luis Jiménez de Asúa, por haber favorecido al «oscurantismo fascista» porque imperó en parte de Europa, silenciando el que exista un totalitarismo dictatorial y materialista en otra gran parte de Europa. Paradójicamente aceptan las reflexiones críticas de la escuela de Frankfurt con una vuelta a los estudios sociales y a los pioneros de la criminología como Beccaria, Lombroso, Garófalo etc. Tienen razón al afirmar que el concepto de ley y de delito depende de la concepción que se tenga del derecho y del estado. Esto depende de la concepción filosófica de la vida, del hombre y de la justicia. Se ve bastante bien el iter del pensamiento criminológico y el estado actual de consolidación en los sistemas democráticos, donde también se dan paradigmas de control positivista a través de los medios de comunicación social, con falta de respeto hacia la cacareada heteronomía cultural e ideológica con sus incidencias en la criminología.— F. CAMPO.

## Filosofía

KALTEMMARK, M., *La filosofía china*. Morata, Madrid 1982, 13 x 21, 110 p.

Ciertamente no son demasiado abundantes los manuales de filosofía china en lengua española. Con ello se propicia un desconocimiento que no puede tener peores consecuencias, unas culturas se ignoran a otras como lo más natural. El autor ha resumido el pensamiento chino fundamental en pocas páginas, yendo desde sus orígenes y los grandes pensadores del siglo VII a.C. hasta el fin del siglo XIX. Quizá sea para un occidental como una anécdota decir que la filosofía china tiene sus propias escuelas en la edad antigua, en el renacimiento o época Ming o en la modernidad por citar tres grandes momentos de la historia. Sin embargo, esto es exactamente así de modo que como nosotros estudiamos la Historia de la Filosofía sin apenas hablar del pensamiento chino, a no ser en la antigüedad, el mundo chino puede estudiar su propia historia de la filosofía sin citar para nada el pensamiento occidental. Con ser eso muy sencillo nos demuestra cuánto es de agradecer publicaciones como ésta que rompen el aislamiento cultural de los diversos continentes.— D. NATAL.

SCHUESSLER, I., *Aristoteles. Philosophie und Wissenschaft*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982, 23 x 16, 248 p.

La obra se mueve en un doble horizonte: de un lado se fija en el fenómeno del positivismo científico, pero lo hace a través del análisis previo de la relación entre filosofía y ciencia en Aristóteles, el problema de la independización de las ciencias respecto a la filosofía como la obra lleva por subtítulo. A partir del discurso aristotélico se tratará de ver las consecuencias y posibilidades para nuestra situación actual.

El trazado de la obra no es una introducción general a Aristóteles, sino que se descubre el pensamiento del filósofo mediante el estudio profundo y muy detallado de algunos trozos concretos, paradigmáticos, de su pensamiento. Son los siguientes: *Analíticos Post.* libro II, caps. 1-7 y 10 a propósito del origen de la diferencia entre filosofía y ciencia. *Metaf.* III, cap. 2, IV, cap. 3: la relación entre filosofía y axiomática; la fundamentación axiomática del saber en general, con un apartado sobre *Metaf.* VI, cap. 1. En tercer lugar *Metaf.* XIII, caps. 1 y 3, XI, cap. 3, a propósito

de la relación entre filosofía y matemática y la exclusión de la matemática fuera de la ontología metafísica.

La fundamentación de las ciencias por la filosofía contiene según Aristóteles no una dependencia de las ciencias ante la filosofía, sino justamente el establecimiento de su autonomía. La filosofía se muestra como el *arjé* de la autonomía de las ciencias. La obra supone una exégesis profunda y detallada de los textos aristotélicos. No obstante, el propósito de la obra no es quedarse ahí, sino que late la intención de señalar como el despegue de las ciencias respecto a la filosofía, tal y como el positivismo contemporáneo ha hecho, no realiza ninguna liberación, es más, se mantiene el problema de cómo pueden tener realmente un estado autónomo las ciencias sin ningún tipo de fundamentación. La solución aristotélica es cuidadosamente trabajada y mostrada.

Libros de difícil lectura, pero de profundo interés para el conocimiento de una parcela imprescindible del pensamiento aristotélico.— Fernando J. JOVEN.

GADAMER, H. G., *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Neudr. d. Aufl. 1931 mit neuem Vorw. u. Reg., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, 23,5 x 16, XVI-190 p.

El profesor Gadamer a lo largo de su dilatada carrera académica, hasta su jubilación en 1968 y después de ella, ha publicado numerosos trabajos sobre filosofía y pensamiento griego. La obra que presentamos es su primer trabajo, acabada en el año 1928 y publicada en 1931, fue presentada en Marburg como trabajo de Habilitación.

El libro se divide claramente en dos partes: una introducción a la dialéctica platónica (pp. 13-80) y una exhaustiva interpretación y comentario al *Filebo*. La elección del *Filebo* como objeto de estudio se debe al papel que dicho diálogo representa en la historia de la ética antigua. A través de la idea ontológica del Bien debe precisamente ser fundamentado el bien de la existencia humana fáctica.

Gadamer pretendía, de la mano de la fenomenología y a través de la influencia que la docencia de Heidegger había ejercido en él, aplicar el método fenomenológico de modo riguroso a un diálogo platónico, aunque para ello hubiera que dejar de lado otros estudios de la obra platónica. El autor en un prólogo a la nueva edición se autocritica algunas de las orientaciones de este trabajo de juventud: quizá su parcialidad al no enmarcarlo en el resto de la obra platónica y no correlacionarlo con otros diálogos, el *Timeo*, etc. No obstante, la misión principal del trabajo era mostrar que el autor había asimilado el método de trabajo fenomenológico, siendo la fenomenología más bien algo que se practica que algo de lo que se habla. Nunca se podrá rechazar un determinado tipo de reflexión hermenéutica en el contacto con un texto, pues no hay que olvidar las múltiples formas en las que el pensamiento filosófico nos aparece en el lenguaje.— Fernando J. JOVEN.

FLOUCAT, Y., *Pour une Philosophie chrétienne - Eléments d'un débat fondamental*. Téqui, Paris 1983, 22 x 15, 225 p.

¿Volver a tratar de una filosofía cristiana? ¿No sonará esto a algo raro, obsoleto, desfasado, aun en nuestros centros de estudios eclesiásticos? Y, sin embargo, nada debería ser tan natural como el insistir sobre las relaciones entre la fe y la razón, entre el creer y el saber por ser el hombre un ser racional y, en el caso, creyente. A nadie se le oculta que toda formación filosófica, en un centro de estudios cristiano sólo será auténtica cuando se atiende a las relaciones entre el saber filosófico y el creer. Una formación filosófica prescindiendo de la «roboratio» de la mente por parte de la fe, y que se limite a una filosofía estrictamente pura, corre el peligro de ser deformante, ya que la pura filosofía como lo demuestra la historia del pensamiento, ha dejado sin respuesta adecuada los problemas radicales y fundamentales del SER y del HOMBRE. Quizás se piense que en el momento en que se hable de filosofía cristiana se ha dejado de filosofar y se ha entrado en el campo de la fe; nada más falso. Ni siquiera en una exposición racional de los datos de la revela-

ción la razón deja de caminar por sus propios caminos. Como dice muy bien Yves Floucat, «philosopher dans la foi ce n'est pas faire entrer celle-ci, du moins lorsqu'il agit de la philosophie speculative, a titre de principe dans le raisonnement philosophique; c'est reconnaître en elle cette «stella rectrix» dont parle l'encyclique *Aeterni Patris*, c'est-à-dire l'auxiliaire irremplaçable et indispensable de la raison dans sa *quête naturelle* des vérités métaphysiques» (p. 159).

Creo que la obra de Yves Floucat viene muy a cuento en un momento en que la Iglesia tiene más necesidad de un nuevo impulso vital en la reflexión teológica, necesitando sus hijos, inquietos por las exigencias intelectuales, interesarse por el porvenir de la filosofía cristiana.— F. CASADO.

AGUIRRE, A., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Erträge der Forschung, 175. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 19,5 x 13, VII-173 p.

A F. Aguirre, un argentino profesor en Alemania, trata de analizar algunos de los estudios más importantes de crítica a Husserl que se han publicado en los últimos años y presentar sus propias opciones de interpretación del pensamiento fenomenológico en algunos de sus puntos centrales. Expone y comenta la crítica que realiza B. Waldenfels; la relación entre fenomenología trascendental y hermenéutica a partir del análisis de las tesis de P. Ricoeur sobre Husserl, los trabajos referentes especialmente a la noción de «mundo vital» en Husserl como son los de W. Biemel, U. Claesges y W. Marx. Finalmente el enfrentamiento que realiza K. Held con la teoría de la intersubjetividad. Nos encontramos pues ante un trabajo que nos permite conocer mejor el pensamiento de Husserl y sus resonancias en la filosofía más contemporánea. La obra termina con una selecta bibliografía.— Fernando J. JOVEN.

JIMÉNEZ, J., *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*. Cuadernos de filosofía y ensayo. Tecnos, Madrid 1983, 18 x 11, 192 p.

Para Bloch el arte aparece como una de las manifestaciones fundamentales de la conciencia anticipadora. Para Marcuse se trata de un anuncio del dominio antropológico de la positividad de la vida, del eros. En ambos tiene mucho el carácter de dar un contenido a esa situación todavía no de plenitud de la esperanza, con un deseo de conectar en algún modo la utopía futura con el presente real. José Jiménez, primero profesor de antropología, actualmente profesor y director del departamento de Estética en la Universidad Autónoma de Madrid, muestra brillantemente las conexiones que entrelazan el pensamiento estético de Bloch y Marcuse, lo logra exponiendo de un modo coherente y claro el pensamiento de cada uno de los autores. Quizá hubiera sido bonito contraponer la estética de ambos autores marxistas con la escuela de Frankfurt, a través de los planteamientos de Adorno y Benjamín, en cierto modo contrapuntos desde el mismo marxismo especialmente a Bloch.— Fernando J. JOVEN.

HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid 1982, 14 x 21, 348 p.

Por fin tenemos en castellano una de las obras más decisivas de la filosofía y el pensamiento contemporáneo. La traducción ha sido realizada con todo interés y supervisada por J. Vidal Beneyto. Se trata de la obra más importante también de Habermas único superviviente de los personajes fundamentales de la escuela de Frankfurt, sin duda una de las más influyentes en el pensamiento contemporáneo e interesante por la crítica que ha conseguido desarrollar frente a la civilización industrial que había conseguido formar una maraña indestructible en la que el hombre actual había quedado prisionero. Evidentemente Habermas no es de ningún modo inferior a los más viejos maestros del grupo como son Marcuse, Adorno, M. Horkheimer etc. Este escrito representa una crítica lucidísima de la ideología de la ciencia y de la sociedad productiva, industrial y tec-

nológica que sólo la escuela de Frankfurt ha conseguido con una facilidad perfecta. No hace falta entrar en detalles sobre el problema de la objetividad y la ciencia, la historia y los hechos, y demás temas afines así como la implicación entre intereses y falsificación del conocimiento o el aprisionamiento de la verdad por la injusticia. Felicitaciones a cuantos han contribuido a regalarnos en castellano esta obra que ya hace años se echaba de menos.— D. NATAL.

GEYER, C-F., *Kritische Theorie*. Max Horkheimer und T. W. Adorno. Alber, Freiburg 1982, 13 x 20, 204 p.

No es difícil preveer que la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt cada vez va a cobrar más fuerza por unas razones fácilmente cognoscibles. En primer lugar por su crítica de la razón instrumental y como consecuencia por su agudo análisis de la sociedad industrial en que vivimos. En segundo lugar porque su descubrimiento de la relación entre cultura y campos de concentración cada vez se asemeja más a la relación sociedad productiva - mundo opresivo, gulags, etc. En ambos casos, la Nueva Filosofía que va también abriéndose camino con fuerza ha recogido la antorcha. En el escrito que presentamos se recoge la vida, pensamiento e influencia de los dos grandes autores que dan subtítulo a la obra. No es de olvidar tampoco la influencia en la renovación del marxismo dogmático. Por tantas razones y por lo bien hecho que está el presente escrito merece toda clase de recomendaciones laudatorias.— D. NATAL.

TORREVEJANO, M., *Razón y Metafísica en Kant*. Narcea, Madrid 1982, 18 x 11, 140 p.

De ordinario se presenta a Kant como al destructor de la metafísica, al no poder caer ésta dentro del espacio de la sensibilidad, elemento éste necesario para un conocimiento racional de la realidad, según Kant. No se suele atender tanto a la parte de su teoría de la razón que es entendimiento, el lugar de los principios, de la trascendentalidad. Insiste, por otra parte, en una razón práctica donde aparecerán las realidades metafísicas de Dios y del alma. Y es que la obra kantiana es el «negocio crítico». Kant se encuentra entre dos extremos que tiene que evitar: el empirismo escéptico y el racionalismo creador de objetos. Y quizás, o sin quizás, no viendo todo el alcance y las exigencias del apriorismo, encuentra una solución en una dicotomía de funciones de la razón que más bien se da en la dicotomía de los objetos sensibles o no sensibles con los que la razón tiene que enfrentarse; aparece entonces el destructor de la metafísica, que resucita por un camino en exclusiva del «deber». Creo que no habría que echar en olvido estas palabras de Kant: ¿no será verdad que a la razón, que tiene que valerse de la sola experiencia sensible, le hemos concedido demasiado en el plano de la trascendentalidad? Y así volveríamos a la necesidad del apriori de que Kant se ve obligado a echar mano concluyendo a las razones especulativa y práctica.— F. CASADO.

EBELING, H., *Die ideale Sinndimension*. Alber, Freiburg 1982, 13 x 20, 127 p.

Con este escrito, el autor, trata de sacarnos tanto del pesimismo metafísico de los antiguos y del nihilismo moderno, situándose más allá del realismo del poder y del idealismo ingenuo de la razón teórica. Para ello se sirve de la teoría de la comunicación de Habermas y del a priori comunicativo de Apel. Se trata así de superar tanto la teología clásica inocente como el novísimo optimismo que siempre resulta a la postre un drama. La obra nos obliga a repensar el sentido de la razón, de la argumentación y de las justificaciones teóricas ante los problemas de la felicidad, la muerte y el poder. No se puede repetir simplemente que el mundo tiene un camino y una finalidad, es necesario que podamos descubrirlo así como entender lo que no parece coherente. Se hace una vuelta fundamental a Kant que es donde vuelve siempre el pensamiento cuando no sabe cómo orientarse. La imaginación trascendental y los postulados nos dan fácilmente a entender que la razón no es tan razonable como parece; al menos si se quiere entender el mundo como es y no como nos gustaría que fuera. De ahí que «la imaginación al poder» no es simplemente una broma irresponsable.— D. NATAL.

MOUNCE, H. O., *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*. Cuadernos de Filosofía y ensayo. Tecnos, Madrid 1983, 18 x 11, 171 p.

En castellano existen ya varias introducciones al pensamiento de Wittgenstein, alguna de ellas exclusivamente dedicada al primer Wittgenstein. La de Mounce, recientemente aparecida en su edición inglesa, pretende ser una ayuda al estudiante que comienza el estudio de Wittgenstein y que posea un conocimiento elemental de lógica y filosofía. Mounce elabora su trabajo siguiendo el orden del Tractatus. Sólo en el último capítulo y como epílogo tratará los cambios de postura que el pensamiento más tardío de Wittgenstein realiza. Una introducción clara que siempre es de agradecer, en ocasiones deudora de otros trabajos (el autor se refiere explícitamente a Kenny por ejemplo) que servirá, de modo muy útil para introducirse en el manejo del Tractatus.— Fernando J. JOVEN.

SCRUTON, R., *Historia de la Filosofía*. —De Descartes a Wittgenstein—. Barcelona 1983, 20 x 13, 283 p.

Tenemos aquí una historia de la Filosofía a la que no nos tienen acostumbrados los manuales generalmente en uso. Como visión sintética que es, aunque desde una perspectiva analítica, diríamos que su lectura no resultaría fácil para muchos que no poseyeran anticipadamente un conocimiento más analítico del pensamiento en su desarrollo temporal. Por eso quisiéramos no se olvidase que es un resumen de la filosofía Moderna que, sin duda, como resumen, nos da una visión panorámica renovadora del pensamiento. Para situarse en la auténtica objetividad de esta obra hay que notar que el autor no ha intentado tanto darnos una historia de las ideas como una historia de la filosofía, es decir, no le interesan tanto las ideas de los filósofos en cuanto tienen una influencia histórica en los asuntos humanos, sino en cuanto que poseen una significación intrínseca capaz de excitar por sí misma algo que despierte el interés del hombre de hoy y de significar algo que pueda ser discutible o verdadero.— F. CASADO.

RABADE, S., *Método y pensamiento en la modernidad*. Narcea, Madrid 1981, 18 x 11, 187 p.

No cabe duda que la modernidad hunde sus raíces en el Renacimiento, aunque serán Descartes y Bacon los que se asentarán en el INTELLIGERE con sus criterios peculiares. Tanto en Bacon como en Descartes la cuestión del método fue una preocupación que servirá de guía en adelante. Pero lo curioso es que un pensamiento moderno, que se inicia con el requerimiento de un método empírico-racional (Bacon-Descartes), en lo sucesivo parece desentenderse de cuestiones metodológicas en concreto. Más bien parece que hay que decir que los filósofos medievales hicieron método en la medida que expusieron metodológicamente sus ideas.

Rábade va exponiendo brevemente los métodos según las definiciones que nos dejaron Descartes (las cuatro reglas), Bacon (el de la abeja - a base de la inducción), Pascal (geométrico, como camino hacia), Spinoza (el conocimiento reflexivo), todos los cuales revelan oscilaciones pendulares en lo tocante a la cuestión del «método». Se esfuerza en buscar los elementos comunes que subyacen en estos métodos distintos, como son la razón, el orden, el matematicismo, la simplicidad, la universalidad de la ciencia. La obra se termina con unas reflexiones sobre las grandes modalidades del proceder metodológico: el análisis y la síntesis.— F. CASADO.

LEDESMA RAMOS, R., *La filosofía, disciplina imperial*. Tecnos, Madrid 1983, 11 x 18, 131 p.

Se publican de nuevo reunidos una serie de ensayos filosóficos de Ramiro Ledesma que tienen como denominador común la filosofía. En ellos encontramos a un pensador profundo e importante que conoce con perfección el pensamiento de su época y que tiene su propia posición

frente a ella. Terminada esta etapa filosófica la política haría todo lo demás. Los escritos se refieren hombres y temas como M. Scheler, Vico, Heidegger, Russell, H. Driesch, Unamuno, Amor Ruibal, Schopenhauer, Hegel etc. La sabiduría filosófica que nos muestran estos escritos nos indican la dirección intelectual decisiva que una serie de pensadores perdidos a causa de los conflictos civiles podrían haber ofrecido a la nación española de no haber tenido que pasar ésta por tan infortunados trances.- D. NATAL.

ENTRICH, M., OP., *Albertus Magnus*. Styria. Graz, Wien, Köln 1982, 20 x 13, 148 p.

Este librito nos hace encontrarnos con la figura viviente del gran teólogo dominico San Alberto Magno, en el séptimo centenario de su muerte y con ocasión de la visita que hizo a su tumba el papa Juan Pablo II. El convento dominicano de San Andrés de Colonia ha conservado la herencia espiritual del Santo y asumió el encargo de la celebración de este jubileo.

La obra está integrada por una serie de artículos debidos a otras tantas firmas que nos presentan facetas diversas de la vida y de la figura científica del Santo. En concreto tenemos: Alberto el Grande, su vida y sus obras; Albertus Magnus, el científico y el dominico; Alberto el teólogo; La síntesis de la fe y de la ciencia; Fe y ciencia de la naturaleza.

En una apretada y breve síntesis creemos se nos presenta luminosa la imagen de este gran escolástico y a la vez precursor de la ciencia experimental.— F. CASADO.

ALBERT, K., *Vom Kult zum Logos*. Meiner, Hamburg 1982, 16 x 23, 132 p.

El prof. Albert presenta su convicción del origen religioso de lo filosófico y por tanto intenta exponer en su estudio el momento filosófico de lo religioso, pero con la originalidad de presentarlo desde el ángulo del paso del Culto al Logos y no del Mito al Logos como se acostumbra a presentar en la historia de la filosofía. Lo estudia en algunos autores más representativos, como pueden ser Parménides y Platón, la filosofía cristiana de la Edad Media en un representante cualificado como es Anselmo de Canterbury, y el Maestro de la Mística Eckharts, pasando por Giordano Bruno y el fundador de la filosofía idealística de la religión, Hegel; concluyendo sus reflexiones con Jaspers y Romano Guardini. A todo ello le precede un capítulo introductorio sobre Culto, Mito y Metafísica y concluye la obra con unos pensamientos muy provechosos en torno a la metafísica de la fiesta en su sentido más profundo y religioso.— C. MORÁN.

WELTE, B., *Filosofía de la religión*. Herder, Barcelona 1982, 14 x 22, 282 p.

Si algo ha preocupado a la humanidad en su devenir en el tiempo ha sido el tema por lo religioso y sus connotaciones de todo tipo. El autor de la obra que presentamos, se preocupa precisamente de detectar a un nivel de reflexión, lo que en la vida se sitúa a nivel práctico. El sentido de lo religioso en el hombre, sus motivaciones en el actuar es lo que está presente de continuo en las reflexiones que el autor nos ofrece. Es digno de tenerse en cuenta en la obra la no separación del pensamiento humano de la conciencia de lo religioso en el hombre en todas sus dimensiones y a responder y justificar tal presencia orienta su esfuerzo el autor. Obra que viene a llenar lagunas claras que todavía seguimos hoy encontrando en este campo de la reflexión filosófico-teológica. Herder una vez más enriquece la biblioteca de Filosofía y Teología con una obra que aconsejamos a todo aquel que se siente preocupado por el tema de lo religioso y sus manifestaciones.— C. MORÁN.

ISASI, J. M., *Maurice Blondel. Una rigurosa Filosofía de la religión*, Mensajero, Bilbao 1982, 15 x 16,5, 220 p.

Basado en los textos del mismo Blondel y dejando a un lado interpretaciones ajenas e incluso desviadoras del pensamiento blondeliano, el autor del presente libro se adentra en el estudio del sentido de la acción en su dialéctica libertad-necesidad, autonomía-heteronomía, Dios-hombre con todas sus implicaciones, concluyendo, en pensamiento del autor, en una auténtica filosofía de la religión. Junto a un método estrictamente científico y de fidelidad a Blondel, colocándolo en su ambiente contextual, el autor realiza su estudio preocupado también, en presentar la actualidad de este pensamiento llegando hasta el fondo de la preocupación del hombre de hoy por detectar las motivaciones de lo religioso, tanto a nivel de reflexión como en el campo de la praxis.— C. MORÁN.

MELCHIORRE, V., *Essere e parola. Idee per una antropología metafísica*. Vita e Pensiero. Milano 1982, 15 x 20, 160 p.

Éste es un escrito que se sitúa en la actualidad que debe ya definirse como post-anti-metafísica. Es decir, ya pasaron los tiempos en que la metafísica llegó a hacerse sinónimo de asunto raro. Indagar acerca del ser es actualmente lo más y lo menos que podemos hacer. Por ello, la tarea metafísica se ha convertido en un trabajo noble y no simplemente para perdidos en el tiempo. Precisamente este escrito trata de poner al hombre en las debidas condiciones para que el ser pueda decir su palabra y el hombre mismo pueda ser la palabra del ser. Se trata por tanto de un método fenomenológico y hermenéutico en el que todos los problemas fundamentales son estudiados: la trascendencia del ser, la persona y el ser, la conciencia, la temporalidad y la historia del ser. La libertad, la ideología y la utopía, la filosofía y la fe, etc. Un escrito por tanto que nos pone de nuevo en el camino de la metafísica, sin la cual, una civilización no es posible y la historia se vuelve un conjunto de atropellos más o menos justificados a posteriori; es decir, a la fuerza y por la fuerza.— D. NATAL.

WOJTYLA, K., *Persona y acción*. BAC, Madrid 1982, 20 x 13, 350 p.

Sabida es la preocupación del papa Wojtyla por la persona humana. Aunque ya en su otra obra *Max Scheller y la ética cristiana* expone su pensamiento sobre la persona y la experiencia moral, es, sin embargo, ésta que aquí presentamos su obra filosófica central sobre el tema. Pero ha de notarse que nos lo presenta partiendo, no de la persona, sino al través de la acción. Es en la acción donde aparecerá la trascendencia del hombre cristiano. K. Wojtyla, como discípulo de Sto. Tomás, se esforzará por buscar una reinterpretación de lo que pudieran ser formulaciones características de una filosofía de otros tiempos. La acción como «actus humanus» tiene un aspecto; ¿cuál es el de la acción como experiencia? Es precisamente la experiencia de sí mismo lo básico en el conocimiento de la persona, pero de un sí mismo como actividad en que se sorprende esa persona humana, en que se constata una salida a la trascendencia, en la acción en la que se integra la persona humana y con la que el hombre se pone «junto a otros» y en la que se puede expresar el mandamiento del amor. Añadiríamos que, sin que se trate de un tratado de ética o de moral, sin embargo, puede ser una aportación a una distinta fundación de la conciencia moral.— F. CASADO.



GIANNINI, G., *L'ultimo Sciacca*. Studio editoriale di cultura. Genova 1980, 17 x 23, 132 p.

ALCORTA, J. I., *Cercania temática a Sciacca*. Studio editoriale di cultura. Genova 1980, 17 x 23, 43 p.

El profesor Sciacca ha contribuido sin duda a enriquecer el acervo europeo del pensamiento de una forma muy importante y a dotar a la sociedad de unas líneas de pensamiento y supervivencia que difícilmente se pueden agradecer bastante en los tiempos que corremos. Los dos estudios que presentamos se refieren a él mismo y siguen dándonos a conocer su figura preclara como pensador cristiano, como metafísico y hombre de nuestro tiempo, como filósofo de la integralidad y como escritor rico y diverso de temas como lo trinitario, Unamuno, Sto. Tomás, Pirandello, etc. Por su parte el profesor Alcorta que propuso a Sciacca para doctor honoris causa por la universidad de Barcelona rango que le fue concedido puesto que su presencia en nuestra universidad fue constante durante muchos años, trata de exponer las relaciones de su propia filosofía trascendental o noológica con el pensamiento del profesor Sciacca y anima a los discípulos a llevar adelante esta confrontación amistosa. Dos escritos pues interesantes que ayudarán a la Europa actual a no olvidar caminos que no pueden cerrarse a la ligera porque se perderían tesoros importantes de la cultura.— D. NATAL.

## Historia

VIDAL-NAQUET, P., *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Ed. Península, Barcelona 1983, 13 x 20, 410 p.

Se trata de un libro muy especial. Es la otra historia de Grecia, la que no se ha contado, bien se podría decir la no-historia. Esa no-historia está formada por un conjunto de realidades que no aparecen normalmente en las historias al uso, ni siquiera en las historias económicas o políticas más modernas. Hay una serie de personajes en la historia real, que no es la escrita, que nunca salen a escena y por tanto no existen, son los «sin rostro» de la historia. Pero además este libro tiene un método muy especial que no es ninguno de los corrientes. El autor forma con Gernet, Vernant, y otros por el estilo, un grupo de autores que se notan en cuanto uno empieza a leer o abre el libro en cualquier parte, ellos son los grandes investigadores de nuestro tiempo. El lector comprenderá fácilmente lo que se acaba de decir leyendo el apartado que se titula «El cazador negro», pero los demás no resultan menos interesantes ni como historia, ni como antropología social de la antigüedad. Hay que felicitar a la editorial Península por esta publicación extraordinaria.— D. NATAL.

BIENERT, W., *Martin Luther und die Juden*. Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt am Main 1982, 21 x 14, 240 p.

Dentro de la abundante bibliografía que está suscitando la celebración del centenario del nacimiento de Lutero, no podía faltar un estudio sobre su relación con el pueblo judío, justificado, además, por la reciente historia alemana. Conviene no olvidar, en efecto, que en el proceso de Nüremberg contra los criminales nazis de la segunda guerra mundial uno de ellos intentó justificar su caza a los judíos con textos de Lutero. ¿Cuál fue su postura o posturas frente a ellos? El autor nos presenta aquí la documentación que ha recogido de toda la obra del reformador en un total de 115 textos, ordenados cronológicamente y colocados, en el comentario, en su contexto preciso que no es otro que el mundo cultural y espiritual de la edad media. De ellos resulta evidente el cambio producido en él. La primera actitud que se puede caracterizar de fundamentalmente positiva y de simpatía, a pesar de las críticas —a la religión judía, no al pueblo— se convierte lue-

go claramente en antijudía. El autor analiza las causas de ese cambio: fue motivado no por la teología de Lutero que permaneció idéntica a pesar del cambio de actitud frente a los judíos, sino por su conciencia de guardián de los dogmas y por la política eclesiástica a la que servía; es decir, por lo circunstancial y pasajero, no por lo esencial del luteranismo. Con su abundante documentación y primer comentario a los textos, el presente estudio pone en mano de ulteriores investigadores un valioso instrumento. El libro contiene también 40 ilustraciones referidas tanto a la persona y vida de Lutero como al pueblo judío.— P. de LUIS.

HASENCLEVER, W. D. und C., *Grüne Zeiten. Politik für eine lebenswerte Zukunft*. Kösel, München 1982, 21 x 13,5, 236 p.

En los últimos años han surgido en centroeuropa, especialmente en Alemania, nuevos grupos alternativos que están llegando a tener representación parlamentaria. La GAL («alternativa verde») pretende un nuevo modelo de sociedad, más reconciliador de los hombres entre sí y con la naturaleza, valores que los partidos tradicionales parecían estar perdiendo. El matrimonio autor de este libro son representantes cualificados de estos grupos en el estado de Baden-Württemberg en Alemania. Ambos decidieron marcharse del Partido Socialdemócrata hacia finales de los años 70 puesto que las soluciones que este propugnaba en temas tales como la carrera de armamentos, energía nuclear, medio ambiente, etc. no eran en absoluto satisfactorias. Posiblemente sea este uno de los puntos más notables que reflejan los «verdes», una evolución en muchos de ellos desde posiciones militantes en partidos socialistas, en este caso el SPD, en los que dada la situación de tecnocratización y de mera administración honrada a que se limitan, perdido todo su componente revolucionario a lo largo de medio siglo de historia europea, pretenden estos grupos realizar con energía ese componente transformatorio, por el cambio de sociedad y modelo de vida. Sugestivo el libro de Hasenclever y muy interesante en las diversas posibilidades alternativas que presenta ante los problemas.— F. J. JOVEN.

PÉREZ ESQUIVEL, A., *Lucha no violenta por la paz*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 21 x 13,5, 157 p.

El 13 de octubre 1980 se le concedió el premio Nobel de la Paz a Adolfo Pérez Esquivel por su lucha a la causa de los derechos del hombre en Argentina y en toda América Latina. Es un portavoz convencido del principio de la no violencia en la lucha social y política por la emancipación. La acción de Pérez Esquivel está enraizada en el terreno cristiano, y ha sido precisamente en la cárcel el lugar de maduración de su fe, donde ha experimentado el silencio de Dios, experiencia de libertad interior y enraizamiento espiritual. Una de las ideas que preocupan a Adolfo es la necesidad para los cristianos de vivir una Iglesia pobre, profética y testimonial. En la primera parte del libro nos presenta su experiencia, cómo llegó a la no violencia, la eficacia de los ineficaces, de los no violentos, la creación del Servicio de Paz y Justicia, diez años en los que ha conocido la cárcel, la tortura y ha oído el grito de sus compañeros de lucha perseguidos. En la segunda parte tenemos una serie de testimonios que nos muestran los resultados de la no violencia en situaciones concretas en América Latina. Este libro pretende ser un testimonio que ayude a construir una nueva sociedad con valentía y esperanza.— J. ANTOLÍN.

NIENHAUS, V., *Islam und moderne Wirtschaft*. Styria, Graz 1982, 12 x 19, 292 p.

La cultura árabe ha sido sin duda una de las más influyentes en la formación de Europa y sin embargo actualmente el mundo árabe es en cierto modo bastante incomprendido en Occidente, Europa incluida. Por eso escritos como éste deben ser bien recibidos por todo el que desea un mejor entendimiento entre los pueblos del mundo. La obra informa sobre la situación económica del

mundo Islámico y contiene también una fundamentación tanto de su ética política como de su práctica económica. Una obra en definitiva que va a poner más cercanos dos mundos que en ciertos sectores se han vuelto extraños y no saben comprenderse en sus distintas mentalidades.— D. NATAL.

DUMONT, R., *¿Cuba socialista?* Narcea, Madrid 1982, 11 x 18, 272 p.

La revolución es difícil. Ésta es acaso la condición más fundamental que puede extraerse de la lectura de este escrito de R. Dumont. Las buenas intenciones son difíciles de realizar y enseguida se producen atascos en los ideales que dirigieron los primeros pasos de los cambios sociales. Unas veces es por enemigos exteriores, otras por razones internas, pero siempre se llega a una situación en la que prácticamente se ha cambiado tanto que se puede estar casi igual que antes. El idealismo revolucionario cubano se ha encontrado con situaciones inesperadas tanto por influencia ajena como por las gentes del pueblo. Así se va imponiendo un orden menos ideal del previsto. R. Dumont que puede aconsejar a los hombres de la revolución cubano cuenta, con toda seriedad, todos estos problemas que no por ser menos ciertos hacen el cambio del pueblo cubano menos importante.— D. NATAL.

KOLAKOWSKI, L., *Cristianos sin Iglesia*. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el s. XVII. Taurus, Madrid 1982, 18 x 25, 561 p.

Ahora que por todas partes aparecen grupos comunitarios que pretenden superar la jerarquía de la iglesia y se ponen por encima de ella a la vez que se produce una diversificación impresionante en la comprensión del cristianismo conviene volver la vista un poco hacia atrás no sea que se esté repitiendo de algún modo lo que ya ha pasado antes. Este escrito presenta un estudio muy exacto de los reformadores de la reforma en el siglo XVII y, más concretamente, parte de los Países Bajos aunque luego ha tenido que extenderse a otros terrenos como Francia, Alemania o España. El autor es ya bien conocido por su rigurosidad científica y por su capacidad de aportar nuevas perspectivas a los temas más traídos y llevados. Todo el mundo sabe que Kolakowski es un investigador impresionante. Esta obra se debe considerar de un valor excepcional, incomparable a otras que tengan algún parecido ya que el autor ha estudiado con mucho detalle los problemas de los directores de las nuevas reformas como vgr. Mme. Guyon, Angelus Silesius, Molinos, Bérulle, y un largo etc. La editorial Taurus debe felicitarse enormemente por esta aportación que va al fondo de un problema que se va generalizando.— D. NATAL.

GOULET, J.-G., *El universo social y religioso guajiro*. Universidad católica Andrés Bello, Caracas 1981, 23 x 15,5, 540 p.

Los guajiros, que se autodeterminan Mayû, constituyen un pueblo autóctono con su lengua y tradiciones, objeto de investigaciones por parte de lingüistas y antropólogos, como el autor de este libro, el canadiense Jean-Guy Goulet. Ha tenido gran éxito al lograr convivir con ellos durante 15 meses en los años 1975 y 1976, estableciendo un parentesco ficticio para introducirse en su vida misteriosa y explicar instituciones como la poligamia, el primero y segundo entierro, la interacción y solidaridad social etc. A veces hay influencia de la caridad cristiana.

La obra está dividida en tres partes: 1.ª la gente del Aliu, en la Guajira colombiana, donde el autor residió más tiempo; 2.ª el parentesco y 3.ª los entierros y funerales. Aquí hay mayores novedades al clarificar lo referente a los «yolujas», espíritus de los difuntos con aditamentos cristianos. No se advierte la juxtaposición de creencias autóctonas y cristianas, lo que explica en algunos casos la iteración de entierros y funerales, como pude comprobar con algunos guajiros en La Cañada, Dtto. Urdaneta, Zulia, Venezuela, aunque también se hace por otros motivos socio-

políticos y religiosos. Los apéndices con entrevistas en guajiro y castellano confirman algunos asertos del autor, al que felicitamos por su éxito en revelar algunos secretos guajiros valiéndose de su propia lengua.— F. CAMPO.

RACHET, G. - T. OKAMURA, *Delphi*. Das Heiligtum der Griechen. Herder, Freiburg 1982, 23 x 30, 140 p.

MILOSEVIC, D., *Der goldene Ring*. Das christentum Russlands. Freiburg 1982, 23 x 30, 140 p.

LEÓN, A. - T. AKACHI, *Sevilla*. Die heilige Woche. Herder, Freiburg 1983.

Continúa la editorial Herder ofreciendo esta extraordinaria colección sobre las religiones del mundo llena de riquezas tanto literarias y artísticas que colman de deleite a todos los aficionados al arte y al mundo de los misterios. El tomo sobre Delphos, nos expone todo lo relativo a los oráculos que llevan ese nombre así como el ambiente que se fragua entorno a este hecho misterioso de una influencia decisiva en la cultura de Grecia. El oráculo revela y oculta, muestra al hombre su camino y le deja una tarea propia que tiene que ir en desarrollo a través de la vida. El acompañamiento artístico, del texto literario, es como en los demás volúmenes admirable, precioso y hecho con un arte extraordinario.

El volumen sobre Rusia nos muestra el misterio de esa nación llena de iglesias y oficialmente plena de ateísmo. Pero ¿qué se esconde tras el misterio de la *santa Rusia*? Ésta es una pregunta que el lector podrá contestar al final de la lectura de este precioso volumen. Las hermosas cúpulas bizantinas nos señalan un gran grupo de creyentes, tal vez demasiado acostumbrados a régimen y a las vicisitudes de los tiempos como se decía un año en el consejo ecuménico de las iglesias. Sea lo que de ello fuere aquí tenemos una muestra de la riqueza espiritual de un pueblo que se nos transmite en este volumen como el mejor regalo, lleno de luz, de color y de expresión artística y literaria.

El tercer volumen se refiere a la Semana Santa de Sevilla, y aquí sí que el misterio nos envuelve por todas partes. Incluso los antropólogos han tomado ya el fenómeno de la religiosidad andaluza como lugar privilegiado de estudios. En efecto, ¿es un folklore?, ¿es una religión?, éstas son las preguntas que se hace el visitante un tanto despistado que viene de fuera, pero el alma andaluza sabe que está viviendo los misterios más profundos de su religión y de su ser como pueblo andaluz y creyente que «anda pidiendo escaleras para subir a la cruz» como dijo el poeta A. Machado. El texto de Ana León trata de descifrar nos todo este mundo floreciente de misterio e introducirnos en él. Las fotografías son también impresionantes por su riqueza artística y por su habilidad para plasmar aquellos hechos y detalles que dan vida a todo ese mundo oscuro y a la vez resplandeciente de la Semana Santa de Sevilla.— D. NATAL.

LÓPEZ QUINTAS, A., *Análisis estético de obras literarias*. Narcea, Madrid 1982, 11 x 18, 382 p.

El profesor López Quintas, heredero por vocación y destino histórico de R. Guardini y en gran parte de Max Scheler, nos regala con un nuevo libro en el que su teoría estética nos presenta unas aplicaciones muy concretas. Se trata de entender vivencialmente la creatividad de la obra artística por captación dialógica de la génesis de la misma. Es un juego y es un empeño, un éxtasis y una agilidad estética profunda. En esta obra se analiza conforme a esta metodología diversos escritos literarios que ganan de esta forma una comprensión y un adentrarse en el sentido de los mismos inigualables por otros métodos utilizados hasta ahora. Algunas de estas obras analizadas son de Camus, Tirsó, García Lorca, Anouilh, Beckett, Benavente y otros. Con este escrito aprendemos a mirar la literatura desde una nueva perspectiva y se gana un interés nuevo en la creación estética hasta ahora desconocido.— D. NATAL.

JUAN DE LA CRUZ, S., *Poesía*. Edición de J. Jiménez Lozano. Taurus, Madrid 1983, 11 x 18, 156 p.

De verdaderamente primorosa podemos y debemos calificar esta edición de la poesía de S. Juan de la Cruz obra de Jiménez Lozano. Este escritor castellano nos introduce en la poesía del santo con todo sus profundos conocimientos sobre los iluminados, los perseguidores y el cristianismo hasta resultar verdaderamente deleitosa la lectura de sus introducciones y notas sobre la vida, poesía, espiritualidad, historia y significado de S. Juan de la Cruz. Se completa la introducción con un cuadro cronológico de la vida del santo. Obra de valor inestimable la poesía del santo bien acompañada en esta ocasión por la pluma ágil, aguda y rica en contrastes de Jiménez Lozano.— D. NATAL.

## Espiritualidad

CALOGERO FERLISI, G., *L'inquieta avventura agostiniana in cerca di Dio*. Quaderni di spiritualità agostiniana n. 5, Roma 1979. 17 x 24, 169 p.

El estudio de Ferlisi viene a enriquecer la ya numerosa bibliografía agustiniana en torno al tema de la espiritualidad. El presente volumen quiere ser un compendio reducido y sintético de la línea base del itinerario biográfico y espiritual del santo, junto a los puntos centrales en que basa su espiritualidad cristiana y monástica. Los principios interioridad-transcendencia como ejes centrales sobre los que se pueden colocar después sus reflexiones en torno a la búsqueda de Dios, el sentido del misterio de Cristo y su mensaje y la Iglesia como comunidad que se proyecta de forma concreta en la vivencia eclesial en la comunidad agustiniana. Concluye su síntesis en torno a los temas típicos del monacato y su espiritualidad. Obra interesante como síntesis y que ayudará a todos aquellos que se sienten atraídos por el pensamiento y vida del obispo de Hipona.— C. MORÁN.

JUAN PABLO II, *Enseñanzas al pueblo de Dios*. 1980 (vol. I, julio-diciembre II.-a; vol. II, julio-diciembre II.-b). BAC 1982, 24 x 16,5, 1.001 p.

La Lib. Edit. Vaticana ha continuado publicando las enseñanzas de Juan Pablo II al pueblo de Dios; la BAC, asimismo, ha continuado ofreciéndolas en su colección española de la que estos dos libros son los vols. 7 y 8. También aquí, como en los volúmenes precedentes, los distintos apartados incluyen: Encíclicas y Cartas apostólicas (I), Allocuciones de los domingos y días festivos (II), Catequesis en las audiencias generales de los miércoles (III), Homilias (IV), Discursos (V) y Mensajes (VI).

Como bien puede entenderse por estos apartados, la doctrina expuesta abarca los temas más variados. Facilitará a los lectores el encuentro con el variado pensamiento del Papa el magnífico índice de materias al final del vol. 8.— F. CASADO.

OSVALDO TOSTI, Sch. P., ed., *S. Pompilio Maria Pirrotti, delle Scuole Pie. Lettere di direzione spirituale*. A cura di... Roma, Editiones Calasantianae, 1982, LIII-679.

En el fasc. 2 de 1982 de esta misma revista [cfr. *Estudio Agustiniano* 17 (1982 328)] presentamos ya al lector un volumen gemelo de éste, en el que P. Osvaldo Tosti editaba —después de una «Cronología storica della vita di S. Pompilio Maria Pirrotti» (1710-76)— una colección de 204 cartas fechadas del santo y que deben considerarse como una fuente fundamental para su biografía.

Continuando con el empeño de ilustrar mejor la figura de su santo hermano de hábito, el editor ofrece ahora, en otro poderoso volumen, una ingente colección de cartas no fechadas expresamente, aunque algunas de ellas localizables en un determinado tiempo de la biografía de S. Pompilio, todas ellas eminentemente espirituales, como fruto de su labor de director espiritual.

Ocupan éstas la mayor parte del libro que ahora presentamos y van precedidas por una amplia Introducción (pp. V-LIII), en la que el editor ofrece todos aquellos datos históricos (pocos relativamente) que se pueden recoger de las cartas mismas y de otras fuentes, acerca de los destinatarios, que son también muy escasos. Esta Introducción contiene así mismo un verdadero tratado general sobre la espiritualidad de S. Pompilio tal cual aparece en este epistolario.

Decíamos que los destinatarios son pocos. En efecto, las cartas están dirigidas todas a los destinatarios siguientes: 1. los esposos Domenicantonio Ferramosca y su esposa Giovanna Napoletani, que tenían 4 hijos, a una de cuyas hijas hay también alguna carta (nn. 1-862, pp. 3-540); es de advertir que la inmensa mayoría de las cartas están dirigidas a Giovanna. 2. A una cierta señorita Magdalena (9 cartas, pp. 543-553). 3. A la Sra. María Zanelli (26 cartas, pp. 557-577). 4. A las hermanas Francisca y Veneranda Sirsi (41 cartas, pp. 581-612). 5. Cartas varias a diversos (10 cartas, pp. 615-619).

El libro ofrece en un Apéndice otros escritos breves del santo; entre ellos un panegírico de Ntra. Sra. del Carmen, otro de S. Agustín, etc. (pp. 628-679), precedidos por una introducción especial del editor (pp. 623-627). El volumen termina así. Como en el volumen anterior, no hay índice alguno que señale las diversas partes del libro, ni de nombres, etc.

No obstante todo, repetimos lo indicado anteriormente: que el Instituto Histórico y las Ediciones Calasantianae de Roma han prestado con esta obra una servicio inapreciable a la hagiografía calasantiana y al mejor conocimiento de S. Pompilio Maria Pirrotti. El libro está decorosamente presentado.— Carlos ALONSO.

FRANCISCO DE SALES, S., *Introducción a la vida devota*. BAC, Madrid 1982, 12 x 19, 310 p.

Con excelente criterio a la vez que se renuevan las biografías de los santos se reeditan obras fundamentales de la espiritualidad cristiana. Sin duda que ésta que presentamos es una de las más conocidas y estimables entre las muchas que ha producido la vivencia creyente. En efecto es S. Francisco de Sales un hombre cabal en todo, que intenta llevar al creyente a un verdadero amor a Dios y del prójimo a través de una preparación auténtica y una experiencia verdadera de los diversos niveles de la vida cristiana tanto como entrada en la vivencia de la fe a través de la oración como en sus manifestaciones en la vida ordinaria de cada día, el testimonio y el apostolado cristiano. Esta edición recoge pasajes suprimidas en otras a causa de las vicisitudes de los tiempos. Por ello tenemos aquí una obra preciosa que, aún dentro de las categorías de un tiempo pasado, muestra una sorprendente actualidad para llegar a un cristianismo maduro, sereno y sin parcializaciones.— D. NATAL.

HERBSTTRITH, W., (hrsgs), *Gott allein. Teresa von Avila heute*. Herder, Freiburg 1982, 12 x 20, 283 p.

El centenario de Sta. Teresa suscitó un conjunto nuevo de escritos sobre su vida, obra e influencia. Quizá uno de los más interesantes, entre todos, sea esta colaboración en las que aparecen autores tan destacados como Kasper, Auer o Moltmann. En efecto aquí se analizan por medio de especialistas, diversos temas, como la vida, su existencia como presencia profética, la experiencia espiritual, la mística, etc. De este modo se llega a las profundidades últimas de la santa que tanto tiene que decir aún a nuestro tiempo. Quizá como dice Kasper el secreto está en la unidad de la profecía, la mística y la teología. Tal vez en el fondo todo se explica con el lema «sólo Dios basta» que es como el origen de todas las cosas de la vida de la santa. Incluso aquél famoso «nada te espante» tan necesario en nuestro días.— D. NATAL.

LÓPEZ, J., *Entrevista con la Madre Teresa de Jesús*, BAC., Madrid 1982, 11,5 x 19, 119 p.

Una original idea queda reflejada lúcidamente en este libro. El autor en un vuelo de imaginación se acerca a Ávila, en los últimos días del año 1581, al palomar de San José, para entrevistarse a una tal Teresa de Jesús —la entrevista abarca toda su vida—. José López entresaca las respuestas a sus preguntas de los mismos escritos de Teresa de Jesús. A lo largo de toda la obra se entremezclan con una gran delicadeza el diálogo ameno entre ambos. El sentido directo, expresivo, espontáneo y sencillo de Teresa queda respetado auténticamente en su espíritu y su aire en cada una de las respuestas, del mismo modo muestra de una manera clara el desarrollo y profundidad de su persona y su vida. Como ya sabemos, se ha escrito mucho sobre ella, y esta obra no deja de ser un camino o senda llana para aproximarnos a su singular vida, pero quede claro que el autor a conseguido de una forma genuina el afirmarla más pegada a la tierra, sobre la que tantas veces se había elevado.— S. FIGUEROLA.

MECHTENBERG, T., *Llena de Gracia. Meditaciones marianas*. Herder, Barcelona 1983, 12 x 20, 225 p.

Éste es un pequeño libro de meditaciones marianas, resultado del influjo que tuvo en el autor su estancia en Polonia, país de gran devoción mariana. El autor afirma haberse enriquecido mucho al contemplar la gran devoción del pueblo polaco a María.

Consta de ocho capítulos. En los primeros medita sobre el avemaría y la salve, frase a frase de estas oraciones. Seguidamente hay un capítulo sobre el sentido del rosario, a través de los misterios. Hay luego una bella evocación de María en los Evangelios, para tratar entonces el aspecto de la piedad en María. Sigue un bello capítulo acerca del papel de María en el camino de la Cruz, y finalmente acerca de los títulos de María en las letanías. Como un apéndice el autor anota también oraciones marianas tradicionales polacas. Pueden servir muy bien a cada una de las meditaciones del libro.

El autor tiene un estilo muy directo, fresco y comprensible, que puede calar muy hondo en el lector que quiera acercarse y meditar sobre María.— F. GIMENO.

WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*. BAC popular, Madrid 1982, 11,5 x 19, 154 p.

Este libro es una recopilación de las meditaciones expuestas por Karol Wojtyla, Juan Pablo II, en dos tandas de Ejercicios espirituales a los jóvenes polacos de la universidad de Cracovia.

El libro tiene como finalidad inspirar nuestra relación con Dios, el encuentro con Cristo y con nosotros mismos. Además, resulta también interesante, debido a los problemas que trata, entresacados de la sociedad polaca; pero que muy bien pueden representar los problemas que nos atañen a nosotros: Dios, la persona humana, el pecado, la condición de la mujer, la oración, el amor, el ateísmo, el sacramento del perdón, la Eucaristía, etc. Es, en definitiva, un buen libro, de fácil lectura debido a su lenguaje directo y sencillo, que va dirigido a los que quieran meditar sobre su fe.— J. L. ANTOLÍN.

PARENTE, P., *Sacerdozio tra cielo e terra*. Ist. Pad. Arti Graf. Rovigo 1983, 19 x 12, 119 p.

Es un pequeño opúsculo sobre el sacerdocio. El sacerdocio que, radicalmente, está inscrito en la naturaleza del hombre, el cual sólo es capaz de recoger las alabanzas inconscientes que de Dios hace la creación, entró siempre dentro de los designios de Dios. De ahí las magias y los sacerdocios de las religiones paganas antiguas. Pero una intervención especial para la institución de un sacerdocio concreto la tenemos, a pesar de sus desviaciones, en el A.T. De aquí recogerá Pablo la

definición del sacerdote como el «escogido de en medio de los hombres y constituido para las cosas que se refieren de una manera especial a Dios», como lo son el sacrificio, la ofrenda y la oración. En el N.T. Cristo representa la forma perfecta del único auténtico sacerdocio, sacerdote y víctima a la vez. A partir del cap. III el autor nos recuerda el sacerdocio ministerial en la Iglesia como cooperador de Dios, la relación de María con el sacerdocio como mediadora participante del único mediador Jesús, la identidad del sacerdote cristiano, la crisis sacerdotal hodierna, etc., para terminar con la oración sacerdotal de Jesús en el Cenáculo.— F. CASADO.

PLANTINGA, T., *Learning to live with Evil*. Berdmans, Grand Rapids MI. 1982, 21 x 13, 163 p.

Que el mal está ahí es un hecho. Que hay que vivir con el mal, hay que darlo por descontado. De ahí que sea absolutamente necesario que el hombre aprenda a vivir en un ambiente de mal. El autor se enfrenta precisamente con el problema de aprender a vivir con el mal existente en este mundo.

El esquema de la obra comprende cuatro partes: Distintos tipos de mal (I): mal natural, mal moral y mal demoníaco; Distintas concepciones acerca del mal (II): un principio del mal (Maniqueísmo), el mal como algo necesario (Hegel y Schleiermacher), el mal como un no-ser (tradicón platónica), el mal como una aversión en relación con Dios (Agustín y Calvino); El espectáculo del mal (III): pornografía, sufrimiento y simpatía, conflictos y exhibición, imaginación y pintura; El mal y la escatología (IV): castigo y educación moral, liberalismo, juicio y reino futuro.

La victoria del bien sobre el mal será la conclusión sobre toda esta amena reflexión sobre el mal.— F. CASADO.

BIANCHI, E., *Seguir a Cristo*, radicalismo cristiano. Narcea, Madrid 1982, 13 x 21,5, 112 p.

Son muchas las circunstancias asediantes a las que el hombre de hoy se ve sometido. Actualizar, por tanto, el Evangelio es una labor de discernimiento continuo. No se puede estancar la fe en fórmulas del pasado, sino vivir el presente con las exigencias adecuadas a un radicalismo cristiano. Enzo Bianchi nos invita con fundamentaciones bíblicas a desvelar lo esencial de este mensaje oscurecido tal vez por las nuevas situaciones sociales. Este libro es un instrumento para una opción definitiva.— J. MAZANA.

RAGUÍN, Y., *La profundidad de Dios*. Narcea, Madrid 1982, 13 x 22, 140 p.

El propósito del autor en estas páginas es el descubrir la profundidad de Dios en la profundidad del hombre. El proceso del pensamiento avanza desde un humanismo en el que Dios está aparentemente «muerto», hasta una concepción del hombre que revela a Dios en lo profundo de su ser humano. El argumento del libro es precisamente que, si el hombre descubre lo que es ser hombre, allí se encuentra con Dios. Se fundamenta sobre el humanismo chino tal como se expresa en el taoísmo, el confucionismo y el budismo. Puede verse cómo su pensamiento oriental tiene también un enorme atractivo para el lector de occidente. Sus palabras, de fácil comprensión pero de profunda reflexión son una invitación a experimentar la plenitud de nuestra esencia; el misterio de nuestro ser profundo y su relación con Dios.— F. de CASTRO.

PIKAZA, X., *Palabra de amor*. Sígueme, Salamanca 1983, 21 x 13,5, 334 p.

Pikaza es uno de los autores más prolíferos y conocidos de nuestros días. Su libro «Palabra de amor» surgió a raíz de unas conversaciones con Josebe, al preguntarle al autor por lo que implica, realmente, el amor para un creyente. El libro, por tanto, podríamos definirlo como un ra-



zonamiento de Pikaza —a partir de la filosofía, Escritura, Teología, y sobre todo, su experiencia personal— sobre el amor, en una especie de carta ampliada, abierta al diálogo.

El libro consta de tres partes fundamentales: la primera trata de los niveles del amor, en la segunda expone sus dimensiones, y por último, desarrolla los estados del amor. Después de cada tema incluye una bibliografía indicativa.

Está escrito, fundamentalmente, basándose en su experiencia: «cada estadio del amor, cada nivel, cada matiz, cada palabra, es la expresión de algo que siento, que sospecho o presupongo».

El lenguaje utilizado es sencillo, cercano, sugerente, y es muy recomendable su lectura, principalmente para los jóvenes.— Fco. Javier FERNÁNDEZ.

HUECK DOHERTY, C. de, *Evangelio sin componendas*. Narcea, Madrid 1982, 13 x 21, 160 p.

Catherine de Hueck Doherty, la misma autora que escribió «Poustinia», pretende con este libro hacernos comprender y vivir de un modo más profundo el Evangelio.

Se esfuerza por demostrarnos que Dios, Hombre y Nuestro Tiempo, no son meros conceptos, sino que son realidades de experiencia diaria. Afirma pues, que nuestra fe debe ser vivida en comunidad y no de un modo individual.

Catherine habla de desposeimiento, de abandono de sí mismo, de silencio interior, de pobreza, del deseo de no tener...

Como ella misma nos dice, se trata de la recopilación de varios de sus escritos, por lo que cada capítulo puede leerse independientemente, aunque todos giran en torno al mandamiento del amor.

Por último, Catherine nos invita a abrir las ventanas de la inteligencia y del corazón, y a comenzar la renovación por nosotros mismos. Nos invita a abrirnos a la esperanza.— M. OLAORTUA.

RAMBLA, A., *La otra orilla, tierra de Dios*. Narcea, Madrid 1982, 13,5 x 21, 93 p.

Alberto Rambla prosigue en la línea de su anterior libro «Peregrinos en la intimidad con Dios». La experiencia de Dios, o mejor dicho, la vida vivida en Dios, transforma constantemente a uno mismo y al prójimo, es decir, al yo y sus circunstancias como diría Ortega y Gasset. Rambla hace presente este mensaje de vida en el anuncio del Dios del Reino. La otra orilla es tierra de Dios, es salvación del yo y de su circunstancia, siendo ambas las que hay que salvar ineludiblemente. Esta transformación es radical, partiendo de un primer paso: dejándolo todo. La vida en la otra orilla es de fe, de confianza en el Padre, de simplicidad y de soledad con Dios. Insiste sobre la importancia del hombre, de ese hombre como estructura metafísica humana que envuelve, sin distinción dividida, el conjunto de lo que solemos llamar espíritu y cuando significamos corporeidad. Quiere hacernos comprender la trascendencia de nuestro cuerpo —tantas veces delimitado por nosotros mismos y por la sociedad— para entablar un diálogo más profundo con Dios. El libro se cierra con una guía orientativa de oración en silencio y soledad.— S. FIGUEROLA.

LAFRANCE, *El poder de la oración*. Narcea, Madrid 1982, 21 x 13 200 p.

El libro de Jean Lafrance puede dividirse en tres partes bien delimitadas: En la primera te lanza a la oración de súplica con los salmos. En la segunda, se centra en la escuela de los grandes orantes de la comunidad primitiva, del evangelio y en fin de Cristo. Y en la tercera, se contempla a María, asidua a la oración con la Iglesia del Cenáculo. Pero si es más y tuviéramos que resumir las tres partes de este libro, lo haría con una sola frase: Debemos creer en el poder de la oración. La oración es el medio más privilegiado para adquirir el espíritu. La oración hace brotar en nosotros la gracia del Espíritu de Dios y más que todas las demás actividades, está siempre a nuestro alcance. La oración se nos presenta como el recurso universal al que todos pueden recurrir en ca-

da instante y en toda necesidad. Debemos pedir al Señor la gracia, sabiendo que él la da a los que se la piden durante mucho tiempo intensamente y sin desanimarse nunca.— J. NAVARRETE.

RAHNER, K., *Praxis des Glaubens*. Herder, Freiburg 1982, 12 x 21, 479 p.

Esta obra se presenta como un libro de lectura espiritual moderno. En ella se recogen escritos fundamentales de K. Rahner sobre diversos temas de la vida cristiana como la fe, el bautismo, la confirmación, el matrimonio, la confesión, la oración, el apostolado, el pecado, la esperanza, la paz. Y en fin un abanico muy amplio que abarca prácticamente lo fundamental de la vida del creyente. Con esto se tiene una muestra de la espiritualidad para nuestro tiempo creada por uno de los teólogos sin duda más influyente en las elaboraciones teológicas del cristianismo actual. Es bien sabido que con ser la teología de Rahner muy penetrante y genial no por eso carece de la dimensión espiritual y creyente, por el contrario ayuda al cristiano a llevar la fe a la vida real de una manera muy favorable. Este tipo de manuales son muy necesarios para ir renovando también los libros de espiritualidad de acuerdo con la vivencia actual de la fe y la esperanza cristiana.— D. NATAL.

AGRESTI, G., *Elogio de la gratuidad*. Narcea, Madrid 1983, 13,5 x 21,5, 128 p.

Toda la revelación cristiana es anuncio de la gratuidad, de lo que nos es dado gratuitamente por amor, por un don de amor y de misericordia. Ante una historia, ante el hombre en que reina y se constituye por el tener, el valer o el poder, que traducido en otros términos sería: dinero, seducción y poder, Giuliano Agresti quiere anunciar lo gratuito como Buena Nueva que renueva todas las cosas. El misterio del hombre y del mundo envuelto en la gratuidad de Dios. Lo «gratis» nos envuelve y nos fascina como la invención de un amor verdadero porque es gratuito. Dios es gracia, y el hombre participa de ella, es decir, somos totalmente don. El cristiano es fiel a su vocación, es llamado a ser don y a hacerse donante de cuanto ha recibido. Ejerce lo gratuito ante el hombre que padece la injusticia, la violencia y la muerte. Agresti con un lenguaje de hoy incita a la reflexión, oración y meditación del «peligroso recuerdo» del «ya pero todavía no» del Dios del Reino.— S. FIGUEROLA.

GUARDINI, R., *Cristianismo y sociedad*. Sígueme, Salamanca 1982, 15 x 23, 246 p.

El libro está formado por un conjunto de ensayos en los que se intenta presentar una cosmovisión católica en sus interrelaciones con la cultura contemporánea. Los distintos ensayos están teñidos de un análisis crítico cultural en el que se intenta descubrir las raíces de la progresiva secularización que amenaza con acabar con la cultura cristiana fundamentada en la edad media. Aunque estos ensayos ya habían sido publicados hace tiempo conservan hoy una gran actualidad.— Pedro MAZA.

MEVES, Ch., *Salud psíquica y salvación bíblica*. Herder, Barcelona 1983, 12 x 20, 186 p.

«Que la religión, es decir la «religación» a Dios, es un requisito imprescindible para la salud psíquica estable —tesis que trato de presentar en este librito— suena algo así como una afrenta a la psicología profunda». Vivimos las consecuencias de una atmósfera interior, espiritual, polucionada: las personas se emancipan metódicamente para sí mismas y, en esa tarea, caen, de manera inevitable en la prisión de su mismo yo, y, a continuación, en manos de fuerzas destructoras. El camino único para encontrar la solución a los problemas que produce la mentalidad contemporánea, consiste en caer en la cuenta de que necesitamos una curación en lo más profundo de nuestro

ser, de que el planteamiento general ante la vida tiene que cambiar de manera total y radical. Tal solución la encontramos en las premisas fundamentales de la Biblia: «El camino único es el del amor, es decir, la religación a Dios». Como señala la autora en la líneas de arriba, su tesis es todo un reto a la psiquiatría tradicional: la salvación anunciada hace mucho tiempo continúa teniendo validez.— Pedro MAZA.

KIELHOLZ, P., *El médico no psiquiatra y sus pacientes depresivos*. Herder, Barcelona 1983, 21,5 x 14, 206 p.

Los tiempos que corremos y las circunstancias que nos rodean no son los más propicios a la calma y a la tranquilidad del espíritu. Las enfermedades depresivas han ido en aumento en las últimas décadas, y está de por ver si el futuro va a ser mejor que el pasado a este respecto. Podría decirse que los pacientes depresivos desbordan ya los consultorios de los médicos psiquiatras. Pensando en esto, ha sido escrita esta obra como una ayuda prestada a los médicos no psiquiatras para que éstos puedan colaborar desde la medicina general con un diagnóstico precoz y con un tratamiento ordinario adecuado. Como se ve, el título del libro responde a esta finalidad. Los distintos apartados de esta obra, escritos por autores distintos, tocan los temas fundamentales relacionados con las enfermedades depresivas. Cada uno de los veinticinco artículos integrantes. Este volumen lleva una bibliografía adecuada al tema.

Para terminar, creemos que su lectura puede ser una buena información también para los profanos en la materia.— F. CASADO.

CABODEVILLA, José María, *Consolación de la brevedad de la vida*. BAC., Madrid 1982, 13 x 20, 313 p.

Consolación de la brevedad de la vida. Ésta es un título parejo de aquél otro, clásico y venerable, Consolación de la Filosofía, de Boecio. Su parecido no estriba sólo en la presentación externa, sino también en la motivación interna. En ambos libros se nos expone una misma idea: Hay que sentirse afortunados, no a pesar de la brevedad de la vida, sino a causa de ella.

El autor no se cansa, a lo largo de todo el libro, de jugar con dos realidades: La vida y el tiempo. No deja de relacionarlos y de mostrar cómo el tiempo es algo móvil y la vida una sucesión de acontecimientos y no un mero conjunto de ellos.

Nos enseña cómo la vida es corta, no tanto porque dure pocos años, cuanto principalmente, porque es percedera.

Nos invita a vivir con intensidad. Él mismo nos dice: «El vivir pasa, pero el haber vivido no pasa jamás».— M. OLAORTÚA.

BONJORN, L., *Mi peregrinación por la tierra de los muertos. Memorias de un extrapense*. Herder, Barcelona 1983, 14 x 21, 220 p.

El autor nos presenta en este libro autobiográfico, algo que de por sí suele ser bastante atractivo, porque siempre es apasionante el relato de la vida de un monje, y más en los días que vivimos. El libro nos cuenta de una manera muy amena al lector los pasos que fue dando desde su entrada en los dominicos, hasta su paso por La Trapa para desembocar de cura en un pueblo de Barcelona. Todas las experiencias personales que nos cuenta, unido a sus vivencias, conflictos, situaciones..., hacen que el libro se lea con mucha amenidad y que resulte muy interesante. Hoy por hoy nos quiere presentar el fuerte reto que supone para la sociedad la consagración religiosa a una vida monástica.— J. NAVARRETE.

## Psicología-Pedagogía

UNESCO., *La juventud de los años ochenta*. Sigueme, Salamanca 1983, 22 x 13, 269 p.

El libro es un informe surgido en cumplimiento de una de las resoluciones de la Conferencia General de la Unesco. Está compuesto por una serie de autores, que hacen un análisis de la juventud de todo el mundo, cada uno en su propia nación o continente.

El estudio está hecho basándose, principalmente, en la cuestión económica y cultural de los jóvenes, que determinan la problemática mundial.

Nos muestra que no podemos encontrar un tipo de juventud homogénea y globalmente indiferenciada. Cada nación, continente, tiene su propia idiosincrasia, sus propias características, aunque a raíz de los últimos años de la década de los 60, exista una tendencia general, entre los jóvenes, a una lucha por la justicia social y a una participación más amplia en los asuntos públicos.— Fco. Javier FERNÁNDEZ.

DE SANCTIS, F., *La giovinezza*. Garzanti, Milano 1981, 11 x 18, 235 p.

Gilberto Finzi se preocupa de presentar al conocido literato italiano y sus memorias póstumas en esta obra que hoy presentamos al público de habla hispana. En ella el lector puede contemplar junto a la magnífica introducción de Finzi, la riqueza personal en todas sus dimensiones del De Sanctis. Como el mismo título indica se centra en el análisis autobiográfico del autor italiano donde va desmenuzando sus recuerdos de infancia, presentando detalladamente las influencia ambientales, académicas, familiares, políticas y sociales que hicieron realidad la personalidad del De Sanctis.— C. MORÁN.

BARZ, H., *Stichwort: Selbstverwirklichung*. Kreuz, Stuttgart 1981, 11 x 20, 93 p.

Sin duda que una de las expresiones más de moda es nuestra cultura es la *realización*. Realizarse es el objetivo, la meta y el supuesto de toda educación, actividad y proyecto. Sin embargo se está entendiendo siempre esta tarea de una forma equivocada, narcisista, egoísta y ensimismada. El autor de este escrito, con testimonios de nuestra cultura, de la psicología de Jung e incluso del cristianismo trata de hacer ver que esos caminos egocéntricos son absolutamente equivocados. Ni los antiguos, ni el cristianismo, ni la psicología más moderna han querido decir nunca que la propia realización es la caricatura egoísta que constantemente se exhibe, de los más diversos modos, en nuestro tiempo.— D. NATAL.

DARWIN, Ch., *Ensayo sobre el instinto. Apunte biográfico de un niño*. Cuadernos de filosofía y ensayo. Tecnos, Madrid 1983, 18 x 11, 99 p.

El año pasado hemos celebrado el centenario de la muerte de Darwin, quizá por ello la editorial Tecnos ha tenido el gusto de presentar dos pequeños trabajos de Darwin que permanecían inéditos en traducción española. El primero, *Sobre el instinto* está constituido por notas tomadas por Darwin en los años 30 y que posteriormente utilizaría a la hora de redactar *El origen de las especies*. Fueron publicadas por un discípulo, una vez que Darwin había muerto. En ellas se pretende averiguar si determinados institutos pueden ser explicados por su teoría o si sólo se puede explicar su existencia gracias a la creación por separado de cada una de las especies. El *Apunte biográfico de un niño* es una contribución a la psicología y a la etología. Lo publicó en 1877 muchos años después de haber realizado el trabajo en base a la observación continuada de su hijo.— Fernando J. JOVEN.

EYSENCK, H. J., *Enigmas de la psicología*. Ediciones Morata, Madrid 1982, 13 x 21, 327 p.

Esta obra es el resultado de un trabajo paciente y riguroso, realizado durante muchos años por un grupo de psicólogos ingleses y norteamericanos bajo la dirección de Eysenck. La psicología hoy es obra del investigador consagrado a su misión y no del ideólogo. El texto se hace muy ameno, y posee cierta ironía agradable. Desde luego, lo científico no quita lo ameno, y Eysenck lo ha sabido combinar de manera que hace asequible la psicología a toda persona interesada en el tema, en este caso: la Hipnosis, sugestión, los sueños, la personalidad, etcétera. Muestra un pensamiento original y creador, al mismo tiempo que crítico y destructor; una buena mezcla que desea todo psicólogo. Parece, que en determinados momentos Eysenck transgrede las notas de prudencia que la disciplina científica impone a sus fieles. Utiliza un método aséptico, es decir, que mata no sólo a los gérmenes patógenos, sino a los benéficos para la ciencia psicológica. Excluye, por considerar «poético» en psicología las técnicas proyectivas, el psicoanálisis, el gestaltismo... En definitiva, trata de presentar los hechos verificables, diferenciándolos de las puras especulaciones y tratando de evidenciar los errores conceptuales enraizados en las creencias de la sociedad en general. Es un método más en la psicología, válido para todos los que crean en él.— S. FIGUEROA.

SAHAKIAN, W., *Historia y sistemas de la psicología*. Tecnos, Madrid 1982, 21 x 13, 659 p.

El autor es profesor de la universidad de Suffolk en Boston, Estados Unidos. La obra es una presentación sistemática de la historia de la psicología, en la que se tiene mucho en cuenta el papel de las diferentes escuelas, de las que surgen las ideas y los autores más renombrados. Las características de este libro radican en su acceso a universitarios y estudiantes en general, en las citas, en los resúmenes previos a los análisis en profundidad, y en la amplitud dada al tema, incluyendo además de a los psicólogos occidentales tradicionales, a aquellos pertenecientes a Rusia, Japón, India y Latinoamérica, así como el desarrollo de la psicología clínica y social.— Pedro MAZA.

GENOVARD, C., CHICA, C., *Guía básica para psicólogos*. Herder, Barcelona 1983, 14 x 22, 382 p.

Esta obra es un compendio de todo el material disperso que se pueda encontrar en diversas fuentes de información. Clara en su exposición y de conceptos precisos, puede servir de extraordinaria ayuda al psicólogo, al profesor, al estudiante... Tal es su intención didáctica. En cuanto a su estructura, pasa por todas las ramas de la psicología general, por el desarrollo de la psicología evolutiva, y todo ello ilustrado con ejercicios prácticos y de autoevaluación. Hace un estudio de psicología social y, en general, de todos los aspectos aplicados. Su deseo, en definitiva, es el de construir elementos que faciliten y hagan más asequible la psicología a todos los que tratan con ella.— F. DE CASTRO.

LOOSLI-USTERI, M., *La ansiedad en la infancia*. Morata, Madrid 1982, 13 x 21, 195 p.

Se nos presenta en esta obra un rico estudio sobre la ansiedad, el miedo y el temor y sus fundamentales diferencias. Para Loosli, la ansiedad es el problema crucial con que, constantemente, ha topado en su trato con los niños. Toma como punto de partida el análisis de la lucha espontánea del niño contra la ansiedad «célula madre de la angustia, el miedo y el temor». Este fenómeno natural constituirá en cierto modo el núcleo de estudios en cuestión. En último término analiza brevemente la función positiva de la ansiedad, el influjo que sin duda ejerce, aunque sólo sea subjetivamente, como una sensación siempre penosa. Sus ideas, de fácil comprensión, se exponen con numerosos ejemplos y casos prácticos, lo que le da un marcado carácter científico. Indudablemente, puede ser de sumo interés para todos los que están encargados de la educación y la formación de los niños.— F. de CASTRO.

MARLAND, M., *El arte de enseñar (técnicas y organización del aula)*. Morata, Madrid 1982, 21 x 13, 158 p.

En la escuela se fragua el comportamiento social del futuro adulto. Por eso, es necesario que exista una buena relación profesor-alumno en la enseñanza, si realmente, no se quiere fracasar.

El autor pretende exponernos la importancia suprema, difícil y compleja del profesor, dentro del plan educacional, orientándonos en cuanto a técnicas, documentaciones, ambientes, motivaciones y actitudes a seguir, para un mejor funcionamiento de la clase y una mejor autorrealización del profesor.— Fco. Javier FERNÁNDEZ.

BASSIS, H., *Maestros, ¿formar o transformar?* Gedisa, Barcelona 1978, 13 x 20, 209 p.

«Éste no es un libro de «ideas» —no son precisamente «ideas» lo que faltan en nuestro tiempo— sino el informe de una empresa real, es decir, de ideas ocurridas en los hechos y convertidas en hechos. De cosas vividas, y no de utopía. Todo en este libro es teorización a partir de lo real, vivido y siempre experimentado». En efeco, Henri Bassis, responsable del Grupo Francés de Educación Nueva refiere en esta obra un proyecto educativo llevado a cabo en África, y más concretamente en el Chad, entre los años 1971 y 1975. Es un intento de revolucionar los métodos usuales de la escuela tradicional presentando una alternativa real, montada sobre la pedagogía activa.— Pedro MAZA.

GIMENO, J., *La pedagogía por objetivos: obsesión por la eficiencia*. Morata, Madrid 1982, 13 x 21, 172 p.

Esta obra es un modelo de objetivos, paradigma pedagógico dentro del cual se pueden encuadrar aportaciones diferentes. Pretende configurar toda una técnica para programar la enseñanza así como para configurar todo un modelo de educación. Su preocupación radica en encontrar una respuesta eficaz como remedio fácil, en lugar de analizar el problema desde otras perspectivas. Atrae por la pretendida sencillez de su aplicación, sin requerir del profesor grandes conocimientos. De aquí su carácter práctico. Su atención se centra en rastrear, aunque brevemente, los orígenes del modelo de objetivos, analizando algunas de las aportaciones que han contribuido a diferenciarlo, para entrar después en su crítica desde una perspectiva metodológica, psicológica, pedagógica y ético social. Al tiempo que hace la crítica ofrece modelos alternativos de actuación según los casos.— F. de CASTRO.

LEITENBERG, H., *Modificación y terapia de conducta*. T. I. Morata, Madrid 1982, 17 x 23, 425 p.

Una vez descubiertos los problemas queda por saber cómo puede facilitarse su resolución. A esto se aplica el presente escrito lleno de investigaciones notables y con todas las características de un auténtico medio de ayuda a las personas que se encuentran en situaciones especialmente necesitadas. Los aspectos que principalmente se trata de modificar son: El alcoholismo en sus diversas facetas, los problemas de conductas alimentarias, neurosis y depresiones, conductas matrimoniales y en su caso trastornos sexuales de diversa especie y origen. No cabe duda que todos estos trastornos son de una u otra manera frecuentes en nuestro mundo actual y por tanto esta gran obra, de la que presentamos ahora el primer volumen, ayudará enormemente tanto a los tratadistas y médicos como a los pacientes a resolver sus propios problemas.— D. NATAL.

HORER, S., *La sexualidad de las mujeres*. Gedisa, Barcelona 1981, 13 x 20, 328 p.

Se trata de un resumen comentado sobre una encuesta realizada a 13.000 mujeres donde se abordan los temas fundamentales de la sexualidad, especialmente la femenina. Con ello se llegan a suscitarse los principales puntos de coincidencia y conflicto dentro de este aspecto de la vida femenina. En general se puede notar una gran evolución semejante a la habida en los otros campos de la vida y del pensamiento. La aceptación de nuevos puntos de vista y nuevas formas de comportamiento y de experiencia constituyen los puntos más notables de esta encuesta que abarca prácticamente todos los aspectos de la sexualidad humana referida especialmente a la dimensión femenina. Con estas orientaciones y constataciones se consigue la posibilidad de superar problemas y dificultades que se vienen detectando constantemente y que requieren todo un conjunto de posiciones nuevas y orientaciones verdaderas.— D. NATAL.

ECO, U., *Cómo se hace una tesis*. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura. 3.ª ed., Gedisa, Buenos Aires 1982, 19,5 x 13, 267 p.

No cabe duda que U. Eco es un actor polifacético, con trabajos de Semiótica, Crítica, una novela etc. pero además de estos trabajos académicos desarrolla una labor continua como profesor universitario. El libro que presentamos es prueba de su preocupación por los alumnos y por los problemas elementales que muchas veces les surgen. En él saca a relucir su experiencia docente. Se trata de un manual de metodología que abarca todos los puntos que se deben tener en cuenta a la hora de elaborar un trabajo académico serio: criterios para elegir el tema, la bibliografía y su investigación, los ficheros, las fichas, el plan de trabajo, la redacción, el modo de citar, las notas etc. Un libro útil y claro, dirigido al público universitario que sin duda sabrá apreciarlo como prueba su tercera reedición en un año.— Fernando J. JOVEN.







COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA. (1536-1599)*. Valladolid 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA. (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid 1963.
- I. ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la «Memoria Dei» en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.<sup>a</sup> ed. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUEYO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid 1973.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid 1968.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid 1968.
- R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá 1963.
- J. G. GAVIGÁN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid 1960.
- C. GÓMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- S. GONZÁLEZ, *La mística clásica española*. Bogotá 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, GSA*. Valladolid 1975.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid 1963.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid 1972.
- G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca 1948.
- G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomista*. El Escorial 1949.
- I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid 1958.
- I. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid 1960.
- P. RODRÍGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas 1972.
- P. RODRÍGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora 1974.
- P. DE LUIS VIZCAÍNO, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.