

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1984

SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>Págs.</u>
D. NATAL, <i>La libertad en Paul Ricoeur</i> (III)	335
Z. HERRERO, <i>Sínodo 83 sobre la reconciliación: Resonancia de las tesis morales en el aula sinodal</i>	399
S. SABUGAL, <i>Reino y reinado de Dios en el Antiguo Testamento</i>	477
A. RODRÍGUEZ MERINO, <i>Significado del verbo PTH en Jeremías 20,7,10</i>	491
TEXTOS Y GLOSAS	
A.G. NIÑO, <i>Aspectos clínicos y del desarrollo en la edad adulta</i>	507
LIBROS	513

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1984

SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
D. NATAL, <i>La libertad en Paul Ricoeur (III)</i>	335
Z. HERRERO, <i>Sínodo 83 sobre la reconciliación: Resonancia de las tesis morales en el aula sinodal</i>	399
S. SABUGAL, <i>Reino y reinado de Dios en el Antiguo Testamento</i>	477
A. RODRÍGUEZ MERINO, <i>Significado del verbo PTH en Jeremías 20,7,10</i>	491
TEXTOS Y GLOSAS	
A.G. NIÑO, <i>Aspectos clínicos y del desarrollo en la edad adulta</i>	507
LIBROS	513

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto
VOCALES: Fernando Campo del Pozo
Constantino Mielgo Fernández

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
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

La libertad en Paul Ricoeur

EL FIN DE LA CONCIENCIA INGENUA

Para Ricoeur la comprensión del discurso simbólico es un momento principal de la comprensión del hombre. Por tanto, la hermenéutica llega también a la revisión del conocimiento cartesiano del *Cogito* y la egología de Husserl. Así se pasa de un discurso unívoco a una hermenéutica polivalente, mientras el análisis del sujeto implica el reconocimiento de la existencia y la vida que se dan previamente a que el sujeto se ponga a sí mismo y se descubra plenamente ¹.

4.1. *Desenmascarar el 'Cogito'*

El sujeto del Cogito debe descubrirse en el mundo real, puesto que su posición epistemológica es insuficiente para afirmar objetivamente su existencia. Por ello, Ricoeur va a desarrollar un largo rodeo con el fin de descubrir al hombre en el mundo, las obras, los monumentos y las instituciones que lo verifican, puesto que la primera verdad «je suis, je pense», «reste aussi abstraite et vide qu'elle es invincible» ².

Malebranche vio bien que la aseveración cartesiana es más bien un sentimiento que propiamente una idea ³. También Fichte tomó conciencia de que la afirmación tética es un desierto del hombre, y, por tanto, la posición del sujeto no está dada por el enunciado cartesiano, sino que es la enunciación de una tarea a desarrollar ⁴. El paso del enunciado abstracto a la comprobación concreta implica un gran número de mediaciones entre deseo y cultura, psico-

1. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 15 (1971) 239.
2. *CI*, 322.
3. *CI*, 323.
4. *CI*, 324.

logía y política, de lo subjetivo y de lo universal. Por eso, la efectuación de la libertad humana tiene un largo camino ⁵. La realización del sujeto necesita pasar por la crítica de su narcisismo despiadado y de sus ilusiones infundadas de una sustancialidad y consistencia ingenuas.

La necesidad de contar con el hombre concreto nos lleva a tomar precauciones ante la pura reflexión especulativa: la conciencia cartesiana se pone en duda. Aquí el tema de Ricoeur es la comprensión del yo que no nos es dado directamente, sino como en un espejo ⁶. La propuesta cartesiana resulta muy evidente porque *echa el cuerpo fuera*, evita la opacidad de lo involuntario prescindiendo de la realidad humana. Ricoeur se enfrenta a esta situación desde la herencia de Marcel y Mounier ⁷. Por otra parte, el empirismo de nuestra cultura reduce los *actos* del hombre a simples *hechos* por un falso proceso de objetivación reificante ⁸. Entonces el sujeto «es más una tarea y un conflicto que una posesión indiscutible» ⁹.

El análisis de Ricoeur rechaza totalmente el dualismo cartesiano, recupera el Cogito corporalizado en medio de su mundo y por una actitud fundamental de respeto reconoce al hombre como distinto de las cosas sin sacarlo del mundo inútilmente. En la dialéctica permanente de voluntario e involuntario penetra la opacidad humana sin violarla y acepta la corporalidad humana sin abandonarla a la fría objetividad empirista. Encarnado en la profundidad irreductible de la existencia corporal, reconoce la discontinuidad de la existencia humana sin abandonarla a la división y la destrucción, ni recaer en el reino de los objetos.

En la posición del sujeto es preciso descubrir el alimento de la espontaneidad corporal que, acogida en el corazón de la libertad, rompe el círculo encantado de la egología ¹⁰ y enseña a la libertad un 'saber hacer' fundamental entre el abandono sereno y la incitación apasionada. Ahora el sujeto está a la vez centrado y descentrado y el discurso humano es simbólico entre lo corporal y lo 'espiritual'. El Cogito deja de ser la fuente única de significación y arraiga su dimensión biológica, cultural y trascendental ¹¹. El hombre es ahora la afirmación de sí mismo, creador de su vida y poder de acogida del mundo y de la historia.

Se rompe el círculo encantado de la conciencia subjetiva, y la igualdad de

5. *CJ*, 404.

6. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P.*, 126 (1976) 131.

7. M. MACEIRAS, *Ibidem*, 133. D.M. RASMUSSEN, *Mythic-symbolic*, 24.

8. D.M. RASMUSSEN, *Ibidem*, 33. P. RICOEUR, *La sémantique*, 128-132.

9. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *.P.*, 126 (1976) 134.

10. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 146.

11. P. JAVET, *Ibidem*, 158.

la ecuación cogito-sum se percibe como una evidencia vacía ¹². Pero la vía corta del análisis de la fenomenología clásica está cerrada, porque es preciso descubrir los ídolos del yo y su mundo: «Sin un recorrido previo por las ciencias de los signos, la comprensión del ser finito será inadecuada; en realidad, una destrucción de la historia de la ontología no es adecuada tan sólo sobre la caída del ser en el ente, sino que exige una apropiación de las investigaciones que persiguen *los ídolos del yo*» ¹³. Ricoeur rechaza el ideal hegeliano de la autoevidencia como única base del conocimiento del hombre, y piensa que la claridad y distinción del Cogito cartesiano no puede llegar a apropiarse la realidad humana en su existencia corporalizada ¹⁴.

Por tanto, se necesita una revisión de la conciencia especular que implica una desapropiación del narcisismo avaro para recuperar realmente al hombre y su comprensión: «Et dans cette expression: compréhension de soi, j'opposerai le soi qui résulte de la compréhension au moi qui prétend le précéder» ¹⁵. La disolución del falso Cogito implica la liquidación de los ídolos de la conciencia para dar paso al discurso simbólico. Se impone así una nueva interpretación de la vida del *ego* que remite a las estructuras existenciales «constitutives de l'être-au-monde» ¹⁶ y supone un diálogo no reductible a las evidencias subjetivas. La reflexión del sujeto y la reflexión de la praxis deben apoyarse mutuamente.

Sólo la libertad concreta del hombre en situación permite plantear el problema del sujeto correctamente ¹⁷: «Le problème de l'universel qui convient à la liberté concrète et qui rend possible une philosophie de la liberté, est un problème original» ¹⁸. Esa libertad no se reduce a sus enunciados, sino que proyecta el ser en el mundo del hombre comunicado con los otros y lo otro. La grandeza de Marx está en haber descubierto esta correlación permanente, en analizar las estructuras de relación objetiva, y no haber sido moralista ¹⁹ y haberse salido del tratamiento especulativo del problema.

El precio de aceptar lo estructural involuntario y corporal es hacer estallar el método cartesiano y la fenomenología reduccionista ²⁰. El 'je suis' o 'j'existe' desborda infinitamente el 'je pense' ²¹. La opacidad humana invita al

12. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 119.

13. A. PINTOR RAMOS, *Ibidem*, 121.

14. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 13-14.

15. P. RICOEUR, «Événement et sens dans le discours», M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur*, 187.

16. P. RICOEUR, «Phénoménologie», *PhF*, 1 (1975) 58 y 51.

17. *KE*, 342.

18. *KE*, 343.

19. *HV*, 118.

20. *VI*, 81.

21. *VI*, 82.

hombre a buscar la luz que el Cogito rehúsa al hombre concreto que vive desde el mundo biológico e inorgánico ²². Solamente a partir de aquí es posible una atención auténtica al hombre y su mundo, y la libertad humana llega a ser el silencio donde resuenan todas las voces ²³, sin convertirse en una naturaleza mitológica como centro radical y único de perspectiva ²⁴.

En esta interrelación de lo involuntario y lo voluntario, la praxis de la libertad no es secundaria, pues la dura realidad es lo que madura las cosas y los hombres, así el proyecto del sujeto humano y su obra se engendran mutuamente ²⁵. La acción es un aspecto del mundo, de mí mismo; este mundo es problema, tarea, teatro de acción y 'pragma' ²⁶. El sujeto tiene mucho que ver con estos subsistemas de fuerzas inconscientes, aunque para Ricoeur no es únicamente su resultado, porque: «La réalité humaine est une dualité 'dramatique' construite sur une unité vitale. Une discordance naissante est toujours inscrite entre ma volonté et la spontanéité corporelle et mentale» ²⁷. No hay solamente un mundo de necesidades orgánicas, hay también un problema de sentido en la praxis. Toda acción no es solamente un mosaico de movimientos sino también un gesto significativo ²⁸. El cuerpo como resonador visceral sensibiliza el proyecto y es la condición orgánica de la anticipación en su dimensión significativa ²⁹. Además: «Il est incontestable qu'il y a là quelque chose de troublant pour une philosophie du Cogito, mais par son corps l'homme est étonnant pour l'homme»... ³⁰.

Esto escandaliza al idealismo de la razón y plantea la libertad como tarea presentada por la espontaneidad corporal y la espontaneidad de la consciencia. Hay una espontaneidad sagaz y una espontaneidad ociosa; la vida es invención y también repetición, creación y no solamente repetición y cosificación o caída (frente a Sartre). Entre invención y rutina hay una dialéctica permanente ³¹; aunque todo hábito de praxis está tentado del automatismo que puede convertir el «être» en «avoir», en el hombre conviven de ordinario: corporeidad, libertad y necesidad ³². El hábito no prolonga solamente un reflejo, sino el «savoir faire» original. El peligro de caída en el automatismo mi-

22. VI, 86.

23. VI, 155.

24. VI, 183.

25. VI, 188.

26. VI, 198.

27. VI, 215.

28. VI, 229.

29. P. RICOEUR, *La sémantique*, 130.

30. VI, 256.

31. VI, 275.

32. VI, 280.

neral proviene del abandono a la inercia, mientras el hombre solamente es posible en una dialéctica permanente entre libertad y necesidad que implica el esfuerzo y florece en la alegría y el gozo de la vida, entre la limitación y la plenitud, con la ruptura del círculo encantado de la propia consciencia y la afirmación de una pertenencia profunda del Cogito al ser ³³ en el mundo cósmico e histórico, más allá de la abstracción vana y vacía. Por eso la hermenéutica del hombre no se hace sin las ciencias.

Por ejemplo, el psicoanálisis es una revolución copernicana respecto al Cogito ilusorio pagado de sí mismo; y es la condición de una hermenéutica liberada de los prejuicios del ego ³⁴: «ainsi le *Cogito* n'est plus cet acte prétentieux qu'il était initialement, je veux dire cette prétention de se poser soi-même; il s'apparaît comme déjà posé dans l'être» ³⁵. El verdadero Cogito debe conquistarse bajo sus máscaras y recuperarse por la reflexión concreta a través de «todo el universo de los signos» ³⁶ analizados ya por Freud, ya por Marx, ya por Nietzsche. Así, la persona queda herida en sus máscaras, por lo que se advierte una complementariedad entre el nacimiento del conocimiento crítico y la constitución de la libertad ³⁷. Ésta no puede remitirse ni al irracionalismo natural de la fuerza ni al idealismo vacío de la razón especular que crea una *libertad en el exilio* ³⁸.

El Cogito cartesiano surge como certeza y seguridad representada por la ciencia, con olvido del ser. La palabra separada, en este mundo de la representación cartesiana, del ser no lo manifiesta sino que lo oculta, por lo que es preciso devolver la palabra al ser. Por eso es necesario además de desenmascarar el falso Cogito, volver el sujeto a la existencia, por una hermenéutica del «je suis» que incluye la reconciliación entre sujeto y objeto. Esta labor solamente es posible por una filosofía 'poiética' que sobrepasa la división violenta de la realidad, por una vivencia y convivencia serena y respetuosa a la vez que profunda y llena de fortaleza, en el cosmos y la historia creadora de la libertad ³⁹.

El sentido del *soy* en el *Cogito* no está resuelto, por eso el desafío semiológico del psicoanálisis y el estructuralismo tiende a pasar del mero *saber que soy* a conocer exactamente *qué soy en realidad* ⁴⁰: «Ce que je suis est aussi problématique qu'il est apodictique *que je suis*» ⁴¹. Una cosa es cómo soy y otra

33. *SM*, 331.

34. *CI*, 24.

35. *CI*, 25.

36. *CI*, 169.

37. *CI*, 212.

38. *CI*, 216.

39. *CI*, 232.

40. *CI*, 238.

41. *CI*, 238.

cómo creo que soy, por eso el psicoanálisis nos dice que un saber teórico no es propiamente saber mientras no se ha recorrido la economía de los deseos subyacentes ⁴². También Marx nos dice que hay una prioridad entre lo que es, la producción y reproducción de la vida, y lo que se piensa, como se muestra en su teoría de las ideologías.

De este modo, el Cogito va perdiendo sus falsas evidencias y va a despojarse de sus máscaras, como el libre albedrío, en Spinoza, deja poco a poco sus falsas evidencias e ilusiones de consciencia para convertirse en libertad que apropia el sujeto humano auténtico ⁴³. El Cogito va a despojarse de «todas las formas patológicas de subjetivismo que infectan la posición del sujeto» ⁴⁴. La tradición husserliana, como ha demostrado Sartre, no debe llevar a la egología, sólo supone una primera ruptura con la naturaleza que hace surgir la cultura y sus signos. El nacimiento de los códigos semióticos y semánticos implican que la mostración del mundo y la posición del *ego* son recíprocas ⁴⁵. La función simbólica es capacidad de descubrir la diferencia y la referencia y poner el intercambio de signos bajo una norma y un código, pero también la posibilidad concreta de su efectuación. Por esto el sujeto que ha pasado por la hermenéutica semiológica se descubre como comienzo de la vida significativa, el nacimiento simultáneo del ser dicho del mundo y del ser hablante del hombre ⁴⁶. El Cogito queda mediatizado por el universo de los signos, ya que además el lenguaje no es solamente algo significativo, sino también un modo de ser ⁴⁷.

La comunicación anula el solipsismo y pone en circulación una nueva vida. Así es la apertura que libera el discurso y el sentido cuya diferencia distinta y otra no puede confundirse con la referencia nula ⁴⁸. El universo del discurso está dinamizado por atracciones y repulsiones con interacciones diversas, descentraciones, etc... y no se resuelve en un centro de saber absoluto que absorbería las tensiones ⁴⁹ y congelaría la comunicación humana. Ésta se mueve constantemente de lo conocido a lo desconocido, que a su vez, en cierto modo, está presente a la vez que ausente ⁵⁰.

El poeta es el que capta la realidad en eclosión ⁵¹. La realidad recobra su

42. *CI*, 238.

43. *CI*, 241.

44. *CI*, 241.

45. *CI*, 256.

46. *CI*, 257.

47. *CI*, 261.

48. *MV*, 118.

49. *MV*, 382.

50. *MV*, 378, 379.

51. *MV*, 392.

rostro velado y la comunicación libre se pone en circulación por interrelaciones múltiples y polivalentes. Así el lenguaje articula la experiencia del mundo en discurso, funda la comunicación y pone al hombre como sujeto del discurso ⁵². Este discurso establece una autocrítica tensional entre lo dicho o apalabrado y lo otro-diferente.

4.2. *La astucia de la consciencia y su descentración: Codificación y descodificación*

Como la consciencia humana emerge desde el fondo de la vida es preciso situarla de nuevo tanto en su arqueología como en su dinámica hacia el futuro. Así se produce una descentración del sujeto que se muestra como una revolución copernicana frente a la posesión pacífica de la pura reflexión ⁵³. De este modo, el sujeto queda situado en la plenitud del lenguaje ⁵⁴.

Más allá de la denuncia de los ídolos presentada por los maestros de la suspicacia que son Freud, Marx y Nietzsche, Ricoeur pretende una restauración como descubrimiento del sentido en medio del discurso cifrado de intereses ⁵⁵. Solamente de este modo resulta posible apropiarse debidamente los contenidos de la vida ⁵⁶. Aquí hay una dialéctica de la reconciliación humana entre lo consciente y lo inconsciente. Los ocultos intereses de aquél y la opacidad de éste postulan una hermenéutica que implican un des-engaño de la consciencia cartesiana clara y distinta ⁵⁷. Aquí la consciencia se nos aparece tan difícil como el inconsciente, lo que lleva a rechazar un saber absoluto de tipo hegeliano. Es preciso perder el narcisismo de la consciencia para recuperar su verdad a través de las obras y el mundo ⁵⁸, sin caer por otro lado en la trampa empirista. Después de Marx, Freud y Nietzsche, nadie parte de cero ⁵⁹.

Mientras el estructuralismo se reduce a un análisis sintáctico, Ricoeur pretende un sentido, descubrir una semántica. Aunque no hay hermenéutica sin estructuralismo, mientras Lévi-Strauss solamente descodifica, Ricoeur busca una comprensión porque el lenguaje es discurso y no solamente

52. *MV*, 385.

53. J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 585.

54. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 15 (1971) 240.

55. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 117-118.

56. A. PINTOR RAMOS, *Ibidem*, 119.

57. P. RICOEUR, «Hermenéutique et réflexion», *AF*, (1962) 40.

58. S. HACKETT, «Philosophical», *International philosophical Quarterly*, 9 (1969) 13.

59. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 149-152. Los dos aspectos deben complementarse mutuamente: M. van ESBROEK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*. 65.

clasificación ⁶⁰. En ambas direcciones la consciencia inmediata queda interpe-lada. Deja de ser lo mejor conocido para volverse a su vez problemática ⁶¹.

La interpretación es necesaria precisamente porque el sentido está disimulado ⁶². Pero Ricoeur no ve la disimulación solamente como obra de un enemigo ⁶³, frente a los maestros de la suspicacia, sino como una consecuencia de la consciencia a-crítica. Así generaliza la sospecha a sus mismos maestros ⁶⁴. De hecho una síntesis total es asimismo imposible ⁶⁵. Por eso nada es tan propenso a la dogmatización como la consciencia ni nada tan vulnerable a su problematización. Cuanto más se vuelve sobre sí misma la consciencia tanto más pierde de ser y de información: «La conviction qui circule en sourdine à travers les analyses les plus techniques est que la reprise sur soi de la conscience, lorsque celle-ci s'oppose a son corps et à toutes choses et tente de former cercle avec elle-même est une perte d'être. L'acte du Cogito n'est pas un acte pur d'auto-position; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation» ⁶⁶. Por eso es más necesario volver al pacto original entre consciencia, corporalidad y mundo; en otro caso, la consciencia acrítica se convierte en puro reflejo «realista» de la situación: «L'autonomie de la conscience devient 'une hétéronomie qui s'ignore', la conscience du groupe installée en nous» ⁶⁷.

Ante esta consciencia 'ocupada' es preciso una crítica permanente para evaluar los imperativos sociales y enfrentarse a la 'física mental' y sus contradicciones fundamentales ⁶⁸. El 'saber-hacer' humano no es reductible al mecanismo, porque se trata de un parlamento regulativo, y no solamente y siempre de una efectuación inmediata. La necesidad suscita y anima a la acción pero no la cumple únicamente por sí misma ⁶⁹. La espontaneidad humana apoyada en la corporalidad cuando se entiende mágicamente se transforma paradójicamente en un idealismo encubierto ⁷⁰, que envejece al hombre al fijar su

60. M. MACEIRAS, K., «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 149-152. Los dos aspectos deben complementarse mutuamente: M. van ESBROEK, *Hermeneutique, structuralisme et exégèse*. 65.

61. M. CRISTALDI, «La testimonianza», *AF*, 3 (1972) 71.

62. P. RICOEUR, «Phénoménologie», *PhF*, 1 (1975) 52.

63. P. RICOEUR, «Science et idéologie», *RPhL*, 72 (1974) 330.

64. P. RICOEUR, *Ibidem*, 348. A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseur*. Trad. castellana de J. Jordá, Barcelona 1978.

65. P. RICOEUR, *Ibidem*, 351.

66. *VI*, 21.

67. *VI*, 118.

68. *VI*, 119. R. HAVEMANN, *Dialéctica sin dogma*. Trad. castellana de eds. Ariel, Barcelona 1974.

69. *VI*, 227, 229.

70. *VI*, 259.

creatividad por la inercia de la vida ⁷¹, hasta tornarlo al reino mineral... Docilidad y *resistencia* son dos caras esenciales de lo humano ⁷².

En la reconciliación entre libertad y naturaleza, la objetividad es un vértigo cuando la libertad me pesa, porque la consciencia sólo es un fragmento que emerge de la vasta sabiduría que se ignora ⁷³. Por eso la objetividad no es principalmente un destino, sino una vocación de la libertad ⁷⁴. La 'realidad dada' no es una naturaleza extranjera, sino 'moi-même donné à moi-même' ⁷⁵. El hombre es más viejo y más joven que él mismo, tal es la paradoja de la naturaleza y la libertad ⁷⁶.

Pensar la relación entre el hombre y su medio es ir al encuentro auténtico del hombre mismo ⁷⁷. La dialéctica entre perspectiva y objetividad es el trabajo de construcción del hombre mismo y su libertad. Esta síntesis no se da ni en la consciencia separada ni en la ciencia empírica, ni siquiera su unidad llega a decirse plenamente ⁷⁸: Unidad, pluralidad y totalidad mantienen una dialéctica permanente. La universalización crea un esqueleto abstracto sobre la vida que debe contar con atracciones y repulsiones, actividades practicables o poco realizables, y sobre todo remite a una relación entre personas con las que luchamos, trabajamos y comunicamos ⁷⁹. Hay en el hombre una respectividad permanente entre receptividad y creatividad, que invita a elaborar no solamente estructuras de reflexión sino también estructuras de existencia propiamente humana ⁸⁰.

Si desde Descartes las cosas son dudosas, con Marx, Freud y Nietzsche, es la consciencia misma la que entra en la crisis. Después de ellos, comprender es descifrar el *trabajo* 'inconsciente' del psiquismo, la voluntad de poder, y el ser social con sus intereses. Solamente tras este discernimiento es posible la libertad ⁸¹. El camino del hombre, como bien vio Spinoza, es el paso de la alienación de la libertad a la felicidad ⁸². Y la hermenéutica es la contestación del pensamiento, fácil a identificarse con la consciencia inmediata ⁸³. La dimen-

71. *VI*, 282.

72. *VI*, 293.

73. *VI*, 326, 327.

74. *VI*, 350.

75. *VI*, 412.

76. *VI*, 415.

77. *HF*, 31, 66-67.

78. *HF*, 59, 62.

79. *HF*, 65.

80. *SM*, 332.

81. *DI*, 41-43.

82. *DI*, 52.

83. *DI*, 62.

sión energética y la dimensión de sentido deben sufrir un duro combate antes de establecerse como verdaderas ⁸⁴. La opción postfreudiana, por la sola fuerza o por el significado solo, es la recaída en el antiguo empirismo o en el viejo idealismo. El análisis freudiano afecta tanto a la fuerza del deseo como a su manifestación simbólica ⁸⁵.

Hay que ir desde la consciencia, por descentración, a la pulsión, y de ésta, a sus representaciones para conocer su verdadero alcance ⁸⁶. Entonces la misma consciencia se vuelve tan problemática al menos como el inconsciente. Así, para Ricoeur, en línea con Freud, todo ideal es un desplazamiento del narcisismo y entre ambos existe una cierta complicidad. Como la sublimación concierne a la pulsión, la idealización concierne al objeto ⁸⁷. Ahora la consciencia se presenta como lo menos evidente, y el inconsciente es el punto de coincidencia del sentido y la fuerza y esta articulación favorece la «traducción» ⁸⁸. La pulsión es la medida de la exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico por su conexión con lo corporal. La fuerza tiende a representarse por «retoños» según su propio lenguaje: «L'inconscient apparait comme un réseau ramifié, constitué par les arborescences indéfinies de ces «rejetons»; c'est par là qu'il fait système et qu'il se prête à ce que les analystes appellent une investigation intrasystématique» ⁸⁹.

La pulsión es un concepto fronterizo entre lo orgánico y lo psíquico, no se trata de fuerzas desnudas, sino de fuerzas que buscan un sentido ⁹⁰. La astucia del deseo que envuelve sus máscaras nos invita a buscar los ídolos de nuestros falsos cultos ⁹¹, en la seguridad de que todo fantasma es la rectificación de la realidad que no satisface al hombre ⁹². Así el hombre es un esclavo miedoso, amenazado, débil, en el lenguaje nietzscheano; alienado, en teoría marxista ⁹³: «On connaît la description célèbre que le *Moi et le Ça* donne de la 'pauvre créature', menacée par trois maîtres, la réalité, la libido, la conscience morale» ⁹⁴.

Aquí la dialéctica ley-deseo es fundamental, así como la dialéctica amo-esclavo manifestadas en la dependencia del *moi* al *Ça*, del *moi* al mundo, y del

84. *DI*, 79.

85. *DI*, 121: «La question est de savoir si les écrits de *Métapsychologie* réussissent mieux que *l'Interprétation de Rêves* à fusionner les deux points de vue, celui de la force et celui du sens».

86. *DI*, 121.

87. *DI*, 132.

88. *DI*, 136, 138.

89. *DI*, 144.

90. *DI*, 153.

91. *DI*, 164.

92. *DI*, 167.

93. *DI*, 182.

94. *DI*, 182.

moi al *surmoi* ⁹⁵, la idealización de la dependencia es un producto de la perfección narcisista. Por esto una cierta iconoclastia del super-yo es una fase previa a la recuperación de la realidad, de toda realidad. Porque además: «C'est Thánatos que révèle le sens d'Eros comme ce qui résiste à la mort» ⁹⁶. Todo lo cual nos hace comprender más a fondo por qué el *superyo* es el representante del *ello* ⁹⁷.

La descentración no se lleva a cabo por la simple reflexión sino por un proceso hermenéutico. Por eso el psicoanálisis no trata principalmente del conocimiento, sino del *manejo de las resistencias*: «Interpréter et travailler coïncident» ⁹⁸. No es cuestión de cambiar la ignorancia por el conocimiento, sino de vencer las resistencias. El paciente hace, pues, una gran contribución al trabajo de análisis: «Parler, ici, est un travail» ⁹⁹. El simple fenomenólogo no llega a este campo, y es preciso remitir a una *arqueología* ¹⁰⁰ del sujeto y a una *dialéctica* de reconocimiento del otro y del mundo, pues las relaciones entre el *moi* y el *surmoi* son como las del amo y el esclavo ¹⁰¹. Tal es la dialéctica intersubjetiva e interactiva del deseo ¹⁰².

La lucha contra el narcisismo, equivalente freudiano del falso Cogito, descubre el enraizamiento del lenguaje en el deseo y las pulsiones de la vida, por eso el psicoanálisis es la condición de una hermenéutica liberada de los prejuicios del ego ¹⁰³. Pero la descodificación estructuralista a nivel lógico ocurre con un empobrecimiento semántico y de la realidad ¹⁰⁴. La sospecha y la hermenéutica van más allá de la astucia de la razón para penetrar en la voluntad de poder con todos sus intereses. En esto coinciden Marx, Freud y Nietzsche al definir la consciencia como mentira ¹⁰⁵. Así la consciencia no es origen sino propiamente tarea ¹⁰⁶.

Desde Freud, Marx y Nietzsche, comprender no es una lectura de la consciencia, sino un *descifrar sus expresiones*: «Ce qu'ils ont tenté tous trois, sur des voies différentes, c'est de faire coïncider leurs méthodes 'conscientes' de

95. *DI*, 209.

96. *DI*, 286. El afrontamiento de la muerte en Hegel y del miedo a la castración en Nietzsche es fundamental en el paso del hombre a su estado adulto.

97. *DI*, 295, 472.

98. *DI*, 397.

99. *DI*, 399-400. Subrayado mío.

100. *DI*, 406. Subrayado mío.

101. *DI*, 461; *CI*, 111.

102. *DI*, 465.

103. *CI*, 24.

104. *CI*, 54.

105. *CI*, 101, 326.

106. *CI*, 109.

déchiffrage avec le *travail* 'inconscient' du chiffrage qu'ils attribuaient à la volonté de puissance, à l'être social, au psychisme inconsciente. A rusé, rusé et demi»¹⁰⁷. Hay un camino de codificación y de descodificación. Superada la falsa ilusión de la «cosa» por el kantismo y el empirismo, se ataca ahora a la ilusión de la consciencia: «Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans la doute sur la conscience»¹⁰⁸. La consciencia se pierde, en cuanto narcisista, en el cosmos, el bíos y la psyche (Marx, Freud, Nietzsche) para encontrarse críticamente renovada, como bien ha descubierto M. Foucault¹⁰⁹. Esta nueva situación podría resumirse así: Se trata de descender hasta los cimientos de nuestra *episteme* partiendo de los efectos de la superficie. Proyecto que se inscribe en la «hermenéutica de la suspicacia» inaugurada por esos tres grandes pilares del pensamiento contemporáneo: Marx, Freud y Nietzsche. Método, pues, topológico destinado a una infatigable labor de excavación destinada no tanto a buscar una nueva base cuanto a desenterrar el fundamento mismo y ponerlo a la luz. *Búsqueda más allá de la consciencia e incluso contra ella*.

Las arqueologías de Michel Foucault se inauguran por los descensos a los propios abismos de la sinrazón¹¹⁰. El conocimiento se encuentra al perderse, la codificación y la descodificación consciente se encuentra con su mismo proceso inconsciente. Los signos juegan aquí un papel principal en ambas divisiones, con un trabajo de relativización decisivo en la liberación de las resistencias. Así la palabra libera la existencia y la consciencia se pone al servicio del ser y la vida¹¹¹, a la vez que evita perderse en el mundo, olvidar su sentido y su comunidad vital. Solamente ahora puede encontrarse la libertad superado el nihilismo¹¹², la vana ilusión de la consciencia¹¹³, y el narcisismo. Entonces la seducción y la apariencia dejan su lugar a la verdad y al realismo sin hipotecas¹¹⁴. Solamente a partir de aquí es posible una ética auténtica¹¹⁵ como arqueología de la humanidad, lejos de la dialéctica sumisión-rebelión,

107. *CI*, 150.

108. *CI*, 149.

109. *CI*, 153. M. FOUCAULT, *Les mots*, 245-294.

110. F. ÁLVAREZ-URÍA, «Michel Foucault: contra el poder, el saber y la verdad». *El País*, 411-79. G. ALBIAC, «Sabiduría del poder en M. Foucault», A. NATAL-D. NATAL, *Estudio Agustiniiano*, 13 (1978) 366. B. HENRY-LEVI, «Le système Foucault», *Magazine Littéraire*, 101 (1975) 7-9.

111. *CI*, 235.

112. *CI*, 297-298.

113. *CI*, 319. En la misma línea varios escritos de Erikson, Lasch.

114. *CI*, 433. J. BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*. Trad. castellana de I. Agoff. Barcelona 1980.

115. *CI*, 434.

autonomía-heteronomía ¹¹⁶. Si hoy se quiere una antropología política ésta no es posible sin una teoría del hombre, pero aún no tenemos una teoría del hombre ¹¹⁷. Estamos en esta tarea: «*Això era i no era*» ¹¹⁸.

4.3. *La arqueología del sujeto*

Desde antiguo se ha investigado en la profundidad del individuo, de la persona y su sentido, y en definitiva del sujeto. Tras el enunciado cartesiano del *Cogito*, se discute pronto la diferencia entre su realidad y su consciencia. Husserl también insiste en el problema así como Kant y Sartre. Pero ha sido Michel Foucault el que ha llevado a nuevos campos la investigación sobre el sujeto y su aparición y desaparición en la arqueología de la ciencia. Como no se trata de insistir en Foucault mismo nos contentaremos con unas breves calas en su *Arqueología del saber*. Así por ejemplo: «Acabo de demostrar que no era ni por las ‘palabras’, ni por las ‘cosas’ con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones» ¹¹⁹. Por consiguiente, tanto las palabras como las cosas, como el sujeto psicológico, como el trascendental, suponen elaboraciones muy amplias y previas que es necesario investigar. Bien es cierto que el sujeto se niega a ello de modo decidido y empeñativo pero se trata de una labor necesaria aunque desagradable: «no desean en modo alguno que se les desposea, además y por añadidura, de ese discurso en el que quieren poder decir inmediatamente, sin distancia, lo que piensan, creen e imaginan; preferirían negar que el discurso sea una práctica compleja y diferenciada, que obedece a unas reglas y a unas transformaciones analizables, antes que verse privados de esa tierna certidumbre, tan consoladora, de poder cambiar, ya que no el mundo, ya que no la vida, al menos el ‘sentido’ por el solo frescor de una palabra que no procedería, sino de ellos mismos, y permanecería lo más cerca del origen, indefinidamente» ¹²⁰. Por tanto, la consciencia se niega fácilmente a la más mínima inspección, pero eso es algo absolutamente necesario cuando todo se hace en nombre de la consciencia y la lucidez, pues éstas han llegado a ser un nuevo dogma de fe civil. No en vano M. Clavel ve esta falta de crítica a

116. *CI*, 439: «La seule manière de penser éthiquement consiste d’abord à penser non éthiquement».

117. E. MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris 1973.

118. *MI*, 321.

119. M. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, 3a., 9.

120. M. FOUCAULT, *Ibidem*, 355.

la consciencia una debilidad de pensadores como Glucksmann, Lardreau y Jambet ¹²¹. Freud, Marx y Nietzsche ya lo habían anunciado también.

Veamos cómo plantea Ricoeur este problema de la arqueología de la consciencia y del sujeto y su discurso. Ricoeur nos habla de la necesidad de descubrir una «arquitectura del sentido» dentro de un sujeto donde el consciente es del orden de lo último, mientras el inconsciente pertenece al orden original ¹²². Se necesita un trabajo para entrar en la plenitud del discurso y en la arqueología del sujeto ¹²³, porque la simple consciencia no puede ser un punto de partida, sino más bien, en todo caso, de llegada y de conquista diligente. Tenemos una cierta experiencia de que la consciencia inmediata es, ante todo, falsa consciencia ¹²⁴. A este examen se niega el sujeto pues supone para él una nueva humillación ¹²⁵ que estalla los límites estrechos de la consciencia ¹²⁶. Pero es necesaria una genealogía del sujeto que sin caer en un relativismo elemental nos libere de las ilusiones del yo ¹²⁷ y sus simulaciones, hay que ir al paradigma de todas las astucias de la razón donde se produce la arquitectónica de lo sublime ¹²⁸. Si tras el sistema racionalista se esconde una voluntad débil como acusa Nietzsche, entonces la crítica de lo sublime y la hermenéutica, según Ricoeur, deben afrontar la voluntad de poder y la pasión enmascarada para llegar plenamente al sujeto ¹²⁹.

Esto quiere decir que no se puede esperar una ciencia inmediata del sujeto, sino más bien una hermenéutica del mismo, que bien podemos llamar arqueología, dado que debe profundizar en las distintas capas del sujeto y sus lenguajes, más allá de la superficie inmediata aparente. En esta arqueología no se trata simplemente de conocimiento teórico, sino que se trata de un verdadero trabajo de excavación y penetración de la intimidad del sujeto hasta llegar a conocerlo en toda su profundidad. Por de pronto, la coincidencia de la claridad del yo-soy-yo-pienso con la realidad del sujeto es muy dudosa ¹³⁰. Se trata en principio de erradicar confusiones lo mejor posible. Con A. Pintor Ramos, podemos resumir así: «La consciencia no es algo dado, sino el esfuerzo por parte del sujeto en apropiarse los contenidos de la vida. ¿De dónde vienen tales contenidos? Es dentro de la noción de *arqueología* del sujeto, que es

-
121. M. CLAVEL, *Critique du Kant*. Paris 1980, 631.
 122. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 15 (1971) 238 y 239.
 123. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 240.
 124. J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 582.
 125. J.D. STEWART, *Ibidem*, 584, 585.
 126. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 158.
 127. M. CRISTALDI, «La testimonianza», *AF*, 3 (1972) 68 y 71.
 128. M. CRISTALDI, *Ibidem*, 81-82.
 129. M. CRISTALDI, *Ibidem*, 78.
 130. E. RENZI, «Freud», *Aut. Aut.*, 98 (1967) 39.

anterior a la constitución formal de éste, donde estas investigaciones adquieren relieve especulativo»¹³¹. Lo consciente es solamente la cobertura de lo arqueológico. Toda antropología parte hoy día de esto. Porque es necesario desapropiar al sujeto avaro y narcisista de sus posesiones ilusorias¹³².

El sujeto debe combatir por su descubrimiento como combate por su libertad sin dejarse entusiasmar por vanas ilusiones¹³³. Podemos en este sentido decir con M. Maceiras que el tema de Ricoeur es la comprensión del yo al ponerse en duda la consciencia cartesiana clara y distinta¹³⁴. O como lo dice el mismo Ricoeur: «L'idée directrice qui me guide est celle-ci: le lieu philosophique du discours analytique est défini par le concept d'*archéologie du sujet*»¹³⁵. La evidencia del yo es solamente presunta, y más bien engañosa, por tanto, se deben tomar precauciones. El psicoanálisis nos ha dado ejemplo, pero no es exclusivo: «la psychanalyse représente la troisième et 'probablement la plus cruelle' des humiliations infligées au narcissisme. Après l'humiliation cosmologique que Copernic lui infligea, ce fut l'humiliation biologique, issue de l'oeuvre de Darwin»¹³⁶. Nosotros podemos decir lo mismo del inconsciente económico puesto al descubierto por Marx. En Freud el yo nunca es una posición apodíctica, sino económica, nos advierte Ricoeur¹³⁷.

Disimular su propio ser es una tarea muy general del sujeto, en su paso por la vida. Por eso el verdadero sujeto solamente se alcanza progresivamente en sus actos y en su mundo¹³⁸. Y para ello se necesita un trabajo incesante con diversos métodos, ya que después de Marx, Freud y Nietzsche nadie parte de cero. La egología de Husserl es insuficiente porque es un *cogito sin res cogitans*. Por eso la consciencia debe abandonar su autoposición dominante para acoger la espontaneidad nutricia como inspiración que rompe el círculo estéril de su encantamiento¹³⁹. Se trata de desvelar en «el corazón de la libertad» del sujeto un poder no solamente de posición, sino también de acogida según una dialéctica más amplia entre cuerpo y espíritu que no toma lo inmediato y primero por lo absoluto y evidente¹⁴⁰, según suele hacer el dualismo empirista o idealista, sino que quiere realmente introducirse en lo originario reconciliado, donde el hombre se recrea a sí mismo según el poder creador de lo imaginario

131. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 119.

132. P. RICOEUR, «Événement», M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur*, 287.

133. G. GUSDORF, *Significación*, 162, 263.

134. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 131, 132.

135. *DI*, 407. Subrayado mío.

136. *DI*, 414.

137. *DI*, 416.

138. S. HACKETT, nota 33 del cap. I.

139. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 145-146.

140. P. JAVET, *Ibidem*, 146.

y no de lo ilusorio pues «A ce titre, l'imagination s'identifie avec la liberté»¹⁴¹. Ahora bien, si en Sartre aparece sobre todo la libertad en su aspecto anonadante, en Ricoeur se nos muestra con toda su capacidad de afirmación¹⁴² y de promoción propia.

Ya desde antiguo la crítica del conocimiento ha sido la avanzadilla de la filosofía existencial en consonancia con una filosofía de la libertad considerada tanto en sí misma como en su compromiso corporal e histórico concreto hasta desvelar su sentido y su calidad¹⁴³. Éstas son las enseñanzas de los maestros Marcel y Jaspers.

Hay una primera revolución copernicana donde se revela el sujeto y una segunda donde el sujeto deja el centro del mundo penosamente, y además: «Toute la philosophie de Jaspers n'est qu'une reconquête sur les crispations de la conscience intellectuelle»¹⁴⁴. Ella siempre devoradora, siempre devorada. Siempre crítica, siempre criticada, siempre posesiva, siempre a desposeer. Siempre en huida, siempre comprometida. Por eso no ha dudado Ricoeur en decir: «Participer au mystère de l'existence incarnée c'est adopter le rythme intérieur d'un *drame*»¹⁴⁵. La consciencia cuando insiste en lo objetivo pierde presencia, cuando se resuelve en simple presencia parece que se desencarna, al centrarse en sí misma pierde su propio ser. Así el hombre parece poder decir: «*Je suis libre et cette liberté est indisponible*»¹⁴⁶. Su constitución en libertad y su limitación parecen unirse constantemente. Si elige se limita.

Pero la libertad parece estar siempre primero. Aunque siempre hay una dialéctica entre autonomía y heteronomía, y ambas necesitan una atención delicada para no eliminarse vanamente hasta caer en la inercia mortal o en la libertad de la locura enajenada. La libertad humana, entonces, como la consciencia es siempre tarea, se hace en camino, es un saber hacer y hacerse continuamente que no es mecanicismo ni estereotipo, ni necesidad, ni idealismo¹⁴⁷. Ni siquiera en lo habitual es petrificación, aunque por ello: «Ainsi chaque homme tend vers un style personnel qui contribue à sa 'nature essentielle' comme dit Goldstein»¹⁴⁸. En cuanto por la corporalidad participamos en el fondo del universo, pertenecemos tanto a su inercia como a su creatividad, tanto a su permanencia como a su libertad¹⁴⁹. Pero ambos aspectos tampoco

141. P. JAVET, *Ibidem*, 151.

142. P. JAVET, *Ibidem*, 151.

143. P. RICOEUR, G. Marcel et K. Jaspers. *Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris, 1947, 17-19.

144. *KE*, 356.

145. *VI*, 20.

146. *VI*, 29.

147. *VI*, 226-227.

148. *VI*, 282.

149. *VI*, 290.

se contradicen igual que en la metáfora kantiana: la paloma no podría volar sin la resistencia del aire, tampoco es posible la libertad sin sus obstáculos; por eso Ricoeur intenta un tipo de comprensión donde la «résistance reste un moment de la docilité»¹⁵⁰.

La naturaleza ofrece la plenitud de la realidad, la libertad actúa en su corriente. De modo que: «En toutes choses la nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la liberté»¹⁵¹. La libertad es así concreta e ilimitada, como lo es el sujeto pleno de posibilidades, pero a la vez concreto, que bien puede no-ser y estar demás y de sobra; necesitado por tanto de conciliación y reconciliación, sujeto de todo y nada¹⁵². El sujeto en cierta manera está más allá de la ciencia y de la consciencia. Más allá de la ciencia, porque el mundo de las cosas solamente «es la osamenta abstracta del mundo de nuestra vida»¹⁵³. Más allá de la consciencia, porque el sujeto es más que la consciencia de sí mismo.

Por la arqueología del sujeto nos adentramos en la arqueología de lo humano que nos descubre una profecía de nosotros mismos¹⁵⁴. Pero así el sujeto se arranca a su mundo narcisista para reconocerse en el destino y las tareas de la humanidad. Nadie hace solo la historia; ni siquiera su propia historia¹⁵⁵. Ésta es un despertar del sujeto y una revolución comunitaria; más allá del purismo quietista simple se trata de un optimismo trágico, según la herencia ricoeriana de Mounier. El sujeto queda convocado a la disponibilidad y a lo inesperado con una apertura al otro «où la *mauvaise subjectivité* est surmonté»¹⁵⁶. Solamente desde esa intimidad rescatada, el sujeto se puede oponer éticamente al triunfalismo de la historia¹⁵⁷.

La hermenéutica es precisamente la contestación de la consciencia inmediata¹⁵⁸. Puesto que la vida consciente e inconsciente es una lucha de fuerzas, papeles personales y máscaras, se abre aquí un gran espacio de cifras para descifrar¹⁵⁹, ya que el sujeto es propiamente un secreto, el suyo propio y el de toda la humanidad resumido en él¹⁶⁰. Según lo viera ya Freud, el sujeto

150. *VI*, 393.

151. *VI*, 310. Ricoeur cita aquí a Ravaisson y remite a su obra *De l'habitude*, passim, 50, 59, 60, 61.

152. *HF*, 32.

153. *HF*, 65.

154. *SM*, 20.

155. *HV*, 322, 323.

156. *HV*, 34. Subrayado mío.

157. *HV*, 240.

158. *DI*, 62.

159. *DI*, 80.

160. *DI*, 98.

es como el inconsciente, un «documento secreto» que es necesario aclarar ¹⁶¹; sacarlo a la luz es como un paso de la esclavitud a la *libertad* que confiere un sentido, pero por medio de un trabajo esforzado, no por simple reflexión teórica, puesto que la lucha es entre fuerzas no puramente teóricas, ni simplemente objetivas, sino que hay fuerzas y hay sentido y hay fines. La distinción sujeto-objeto es ella misma 'económica'. Tanto el objeto como el «moi» son una variable de la función económica de la pulsión, por eso la consciencia es a su vez problemática, principalmente un síntoma, no una evidencia, cuyo sentido hay que averiguar ¹⁶². Por esos rodeos el sujeto intenta rectificar la realidad que no le satisface; por eso no es solamente, incluso si es muy íntimo el sujeto, algo privado del mismo; siempre hay un contexto histórico: «Comme Spinoza, Freud aborde le moi par son situation initial d'esclavage, c'est-à-dire de non maîtrise. Par là aussi, il recoupe le concept marxiste d'alienation et le concept nietzschéen de faiblesse» ¹⁶³.

El sujeto es una pobre criatura amenazado por sus amos: la realidad, la libido y la conciencia moral. Sus relaciones de dependencia realizan la dialéctica amo-esclavo ¹⁶⁴. La idealización narcisista o sublimante no mejora ciertamente la situación. De modo que el sujeto debe luchar y trabajar para hacerse. Ni el sujeto del placer ni el de la utilidad son el verdadero sujeto, hay que pactar entre la infinitud del deseo y la realidad concreta. La neurosis es simplemente la máscara del placer arcaico para imponerse a pesar de todo ¹⁶⁵, pero así el sujeto no se enfrenta realmente con la vida. Así el sujeto se reduce a sí mismo o se convierte en su propio enemigo en vez de civilizarse. La afirmación indudable sobre sí mismo deja sin resolver la amplitud de la ilusión ingenua del sujeto sobre él mismo ¹⁶⁶.

Nunca se insistirá bastante en que: «Interpréter et travailler coïncident» ¹⁶⁷. No es cuestión solamente de cambiar la ignorancia por el conocimiento, hay que vencer las resistencias. Tal es el trabajo arqueológico, no meramente teórico: hay que trabajar, excavar... No basta cambiar de palabra, hay que cambiar de vida: «la lutte contre le narcissisme —équivalent freudien du faux *Cogito*— conduit à découvrir l'enracinement du langage dans le désir, dans les pulsions de la vie» ¹⁶⁸. Precisamente el psicoanálisis es la condición de

161. *DI*, 105.

162. *DI*, 130, 136.

163. *DI*, 182 y 178.

164. *DI*, 209, 182.

165. *DI*, 280.

166. *DI*, 369.

167. *DI*, 397.

168. *CI*, 24.

una hermenéutica liberada de los prejuicios del yo, la pérdida de lo *mío* para recuperar el yo y pasar a través de una consciencia crítica hacia la posibilidad de las profundidades metafísicas, con una metodología militante e itinerante, alejada tanto de la presunción idealista como de la falsa seguridad empirista, por el encanto de los hechos, tan querido a la consciencia burguesa.

La ilusión de la cosa y la ilusión de la consciencia se glorifican y se destruyen mutuamente: «Après la doute sur la chose, nous sommes entrés dans la doute sur la conscience»¹⁶⁹. Es un continuo tejer y destejer, hay un camino de codificación y otro de descodificación. Los teje-maneges ocultos en la sombra hay que ponerlos a la luz para que el sujeto se clarifique. Y ésta es una dura labor, cuerpo a cuerpo y sin descanso. Por la que el hombre camina de su mentira a su verdad, con un esfuerzo dramático y penoso frente a la distorsión constante del consciente. Ése es el secreto del sujeto y el enigma de su restauración. Así se llega también a ver con Heidegger que: «Ce *ego* n'est plus le centre, puisque la question de l'être et la signification de l'être sont le centre oublié qui doit être restauré par la philosophie»¹⁷⁰. Y esta prioridad del ser recrea también una nueva filosofía del sujeto. La proximidad óptica del sujeto a sí mismo no le da una mayor cercanía ontológica, por eso se necesita una hermenéutica. Solamente la libertad puede decir quién es ese sujeto¹⁷¹.

Así la hermenéutica del sujeto es una hermenéutica de la totalidad en lo finito. Aquí no tenemos una reducción *a la* consciencia, sino *de la* consciencia. Solamente el sujeto que ha pasado esta prueba sabe realmente quién es él. Éste es el resultado positivo de la tarea arqueológica de la «dé-construction du faux *Cogito*»¹⁷²; el desenmascaramiento de lo arcaico. En este ataque al sujeto coinciden estructuralismo y psicoanálisis, así como en su acusación a la egología de Husserl. Y eso justifica «parler d'une archéologie du sujet»¹⁷³. En efecto, después de Freud: «La conscience n'est pas la première réalité que nous pouvons connaître, mais la dernière. Il nous faut venir à elle, et non partir d'elle»¹⁷⁴. Contra toda apariencia aquí no hay texto, solamente se encuentra pre-texto, que necesita una exégesis adecuada hasta llegar a un reconocimiento y una reconciliación no narcisista acerca de lo que hay, sin resentimiento ni presunción, sin megalomanías idolátricas narcisistas ni furias destructivas.

El dilema sumisión-rebelión, no puede ser, por lo demás, aceptado ni aceptable. Lo primero porque sería una consciencia minusválida de sí misma,

169. *CI*, 49.

170. Citado en *CI*, 224.

171. *CI*, 229, 230.

172. *CI*, 239.

173. *CI*, 261.

174. *CI*, 318.

lo segundo porque sería extravagante, a no ser que se quiera reducir al hombre a una lucha subterránea de complejos que, por supuesto, precisarían de clarificación ¹⁷⁵ y racionalización, y que incluye una consideración de los fines y la dialéctica entre éstos y los medios.

4.4. *La teleología y la promesa*

Lo que busca Ricoeur es un sentido total, una dirección auténtica del pensamiento, un sentido con sentido, si vale la expresión. No se trata solamente de lo que es, sino de lo que está más allá: «By living in the first meaning I am drawn by it beyond itself» ¹⁷⁶. Además, hay el análisis arqueológico, en cierto modo regresivo, y hay el camino progresivo-sintético revelador definitivo del sentido. Hay el adentrarse en los signos menos racionales y hay la responsabilidad del pensamiento autónomo. El problema está en no perder informaciones válidas ni reducir precipitadamente los sentidos. Tampoco se debe caer en el absolutismo del conocimiento, pues la racionalidad es en cierto modo nada más que una promesa ¹⁷⁷. Nunca el misterio del mundo puede convertirse en pura gnosis. Ya lo dijeron tanto Kant como Wittgenstein, el mundo es lo místico, lo que no se puede reducir totalmente a enunciados en su totalidad. Y ése es un fallo fundamental de Hegel. Pero esto no autoriza la pusilanimidad indagadora, pues si los obstáculos son muchos las posibilidades son aún mayores. En medio de grandes dificultades y confusiones el espíritu humano encuentra casi siempre un poco de luz y un camino, aunque sea estrecho, hacia lo fundamental y constitutivo. La libertad humana, tan debelada, es un poco la señal de que «ni siquiera lo peor es seguro» como dice Claudel. Ella misma se afirma entre la emergencia y las debilidades, de modo que, como dicen los textos cristianos, «cuando soy débil entonces soy fuerte», es decir, donde está la opresión brotará la liberación.

En todos los grandes intentos del pensamiento, el conocimiento trata de ser un proceso progresivo de aclaración y no de sobrevolar simplemente los problemas, para llegar, precisamente a través de ellos, a la libertad plena, entre la confianza y la dificultad a través de los obstáculos de la historia, olvidados viejos idealismos, por el camino de la vida. Tal es el esfuerzo por ser de verdad. Aquí la polaridad de lo teleológico se contrapone ¹⁷⁸ y complementa con lo arqueológico, en el sentido freudiano, en un intento de recuperación

175. *CI*, 474, 476.

176. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 4/4 (1971) 236.

177. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 584.

178. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 143.

del mundo y el hombre en su existencia concreta con el sentido y la calidad de la libertad: «Une réflexion sur la liberté considérée d'une part en elle-même, d'autre part en liaison avec une situation corporelle et historique qui adhère étroitement à elle, et enfin en communication avec autres foyers de liberté aux mêmes situés de façon unique dans le monde»¹⁷⁹.

Está por una parte el desafío prometéico¹⁸⁰ y por otra la esperanza de llegar a buen puerto en la empresa de la libertad humana. Cierta existencialismo ha sido sobre todo lo primero, pero también hay la segunda parte: la reconciliación y el saber descubrir el futuro de la libertad incluso en los estados de excepción y emergencia más allá del Leviatán, del artificio y del artefacto en camino hacia la salud. Hay la pasión del día por dar a luz la libertad de la nueva humanidad frente al temor a la noche. Así el hombre es 'transévénementiel', acontecimiento que acontece por encima de lo simplemente acontecido. Es una lucha permanente por ser y ser más. Hay una reminiscencia y hay una expectación. Por eso la desproporción entre la limitación humana y la totalidad «se vive siempre sobre la base indudable de la liberación del hombre»¹⁸¹. Un juego infinito de posibilidades.

Hay un reverso y hay un exceso, una plenitud misteriosa, 'mana', un deseo pleno de significación perfecta y de justicia inefable. De este modo se llega a una ontología tensional más allá de la ingenuidad y de la pura desmitificación, en un intento decidido de participar el ser aunque no se llegue a su posesión absoluta. Es un tener valor, un atreverse en medio de conflictos de naturaleza y libertad, de libertad y objetividad, de objetividad y creatividad¹⁸² en busca de la conciliación de la «conspiración primordiale de la nature et la liberté»¹⁸³. Un esfuerzo universal de integración en la batalla amorosa de la vida que es siempre «historia polémica»¹⁸⁴ y tarea sin fin, aunque siempre esperanzada, con una fe profunda en la vida y la libertad, a pesar de las prisiones, los cuarteles y los campos de concentración.

En esta dirección la filosofía personalista de Ricoeur tiene un carácter netamente prospectivo frente al existencialismo más crítico y crispado con el pasado¹⁸⁵ de talante desesperanzado. Cree también el personalismo más en el apoyo mutuo como principio y promesa no quimérica de toda revolución¹⁸⁶.

179. P. RICOEUR, *G. Marcel et K. Jaspers*, 18.

180. P. RICOEUR, *Ibidem*, 338: «le défi, c'est le moment prométhéen de la liberté».

181. M. SANTOS, «La Repetición», *Stromata*, 17 (1971) 502.

182. *KE*, 385.

183. *KE*, 393.

184. *HV*, 59.

185. *HV*, 159.

186. *HV*, 162.

Subyace aquí una fortaleza, una generosidad, y una pasión irreductible para la comprensión y la comunión creadora de la unidad, aún entre conflictos, sin totalitarismos. Por la ternura se alientan, reúnen y resuelven las contradicciones de la vida. Es una cultura de la ternura donde los choques de la convivencia se amortiguan y se asumen humanamente por la fidelidad ¹⁸⁷. No se trata simplemente de un final feliz sino de una tendencia reconciliadora en profundidad más allá del purismo y del dramatismo.

Así va brotando la liberación de la libertad en un proceso dinámico de profundidades ontológicas y de esfuerzo laborioso. Pues si por una parte: «L'achèvement de l'ontologie ne peut ne pas être una libération» ¹⁸⁸, este proceso tiene la característica de un «pragma», de una realización laboriosa ¹⁸⁹ en marcha hacia el futuro desde el pasado y lo pasado, en cuya tarea el hombre descubre con la resistencia y el espesor de su mundo la ardua tarea de la liberación entre tanta alienación.

Freud describió las resistencias de lo arqueológico, pero también es necesario acompañar lo teleológico con sus dificultades ¹⁹⁰ y posibilidades hasta llevar el discurso de la vida a su destino verdadero y a su propia verdad. Es un dar y dejar, un afirmar y un negar, un tejer y destejer, una dialéctica permanente para purificar las escorias de ese discurso que es teórico y es vital, e intenta ser progresivo de la alienación a la felicidad. Como la obra de arte recoge el pasado y anuncia el futuro así es la libertad: unida al mundo y a la naturaleza y superándolos siempre. Así el hombre es obrero y es artista de la libertad sin convertirse en un Leviatán sin naturaleza o contra la naturaleza ¹⁹¹.

En esa dialéctica arqueológica y teleológica-progresiva se intenta reconciliar todo, preservadas todas las diferencias una vez asumidas sin hacerlas irreductibles a la clarificación y a la transformación en marcha hacia el futuro de la libertad, perdidas las ilusiones de las evidencias aparentes. Se trata de una edificación progresiva desde el fondo del hombre y el mundo en una lucha continua: «L'infini du désir, son doublement dans le désir d'un autre désir, qui serait en même temps le désir d'un autre, l'accès à l'égalité des consciences par le moyen de la lutte, toutes ces péripéties bien connues de la *Phénoménologie* hégélienne constituent un exemple éclairant, mais non contraignant, pour une dialectique téléologique de l'esprit enracinée dans la vie du désir» ¹⁹². Así a la esclavitud le sobreviene la libertad, al hombre viejo el hombre nuevo,

187. *HV*, 203.

188. *VI*, 32.

189. *VI*, 195.

190. *DI*, 444.

191. *DI*, 503.

192. *CI*, 241.

al principio el fin, a la consciencia falsa la verdadera, al inconsciente el espíritu, al sin-sentido el sentido; y como en todo símbolo, se condensa el pasado, pero también, en cierto modo, el futuro. De este modo todo acontecimiento (evento) se convierte en advenimiento nuevo ¹⁹³, re-creador desde lo antiguo. Se genera una desesperación de la desesperanza, una nihilización (aniquilación) del nihilismo, una acusación de los justicieros y un apoyo misericordioso al hombre enfermo por lo sublime ¹⁹⁴, esforzado en la bondad y deseoso de la voluntad de bien.

De este modo, también la ética es «l'appropriation de notre effort pour exister, dans son procès entier, de l'esclavage à la béatitude» ¹⁹⁵, de la tristeza a la libertad, según la tradición spinozista. Ricoeur entiende la ética antropológicamente, como religación por su noción de valor «a la dialéctica de un principio de limitación unido a las obras, a las instituciones, a las estructuras de la vida económica, política y cultural» ¹⁹⁶. Es una filosofía de los límites que a la vez es una exigencia práctica de totalización, es la libertad en esperanza. Un anuncio de reconciliación total y universal desalienante sin caer en el fanatismo. Una promesa y una esperanza firme y laboriosa sin apresuramientos violentos ni totalitarios ¹⁹⁷; por caminos de plenitud itinerante sin titanismos, hacia una tierra nueva, donde habita la justicia, que ahora es sólo prometida. Y que más allá de sus exigencias éticas contiene una revolución, porque el futuro mejor no es ajeno a la desgracia presente, si no se renuncia a toda esperanza como los condenados del infierno dantesco. De hecho, incluso contra toda esperanza, el hombre se liberó muchas veces, así la libertad descendió del campo de las promesas vacías y se hizo hombre y vida humana, generosidad y don definitivo contra toda apariencia de opresión y odio, y pasó de los límites de la libertad a la libertad de la vida.

Éste es el camino de la libertad y su objetividad desde la subjetividad al pueblo y la comunidad, ya económica, ya política; la pasión de lo posible, la exégesis de lo vital de la esperanza por la libertad ¹⁹⁸, el despliegue de un esfuerzo, una afirmación existencial para abandonar la esclavitud camino de la libertad.

Solamente una generosidad ilimitada conduce a una reversión revolucionaria total que en el fondo es una nueva reconciliación y un redescubrimiento de la libertad de todos. Ahí radica la imaginación creadora de lo posible y la

193. *CI*, 375.

194. *CI*, 333.

195. *CI*, 335 y 409.

196. *CI*, 337 y 403.

197. *CI*, 339.

198. *CI*, 402.

pasión de la libertad: «Si l'on veut exprimer en termes psychologiques appropriés la liberté selon l'espérance il faudra parler, avec Kierkegaard encore, de la *passion pour le possible*, qui retient dans sa formule la marque de futur que la promesse met sur la liberté»¹⁹⁹. Esta pasión y esta promesa abren la muralla del porvenir personal y comunitario. Esta libertad es la que desmiente con toda verdad la destrucción y la muerte.

Tal es el anuncio y el auténtico discurso de la libertad, su horizonte definitivo siempre presente y siempre en cierto modo lejano. Algo presente, pero también futuro. Es sólo un postulado, pero que se revela eficaz en su aplicación: «La liberté postulée est cette manière d'exister libre parmi les libertés»²⁰⁰. Por otra parte el postulado de la inmortalidad desarrolla al infinito la dimensión temporal —existencial de la libertad, esa esperanza se mueve en la misma dirección porque «l'espoir de participer au souverain bien» es la «liberté même, la liberté concrète, celle qui se trouve chez elle»²⁰¹.

El postulado filosófico de lo divino manifiesta la libertad existencial como el equivalente filosófico del don que en cierto modo no está sólo en nuestro poder. La libertad no sólo debe cruzar la noche del saber, sino también la del poder ante la presencia del mal efectivo²⁰² que le afecta en concreto y en su totalidad. Así la libertad es una verdadera aventura que algunas veces es desventurada y otras veces es buena-ventura. La libertad es una profecía con pasión por cumplirse, nunca profecía post eventum. Ésta es la apuesta del hombre y su esfuerzo de superación por algo siempre más vivo en un mundo nuevo e inacabado, peregrino de la comunidad prometida y comprometida.

4.5. *Estructura y/o dialéctica*

Según Ricoeur, el estructuralismo que ha puesto de moda la palabra estructura es válido como extensión de las explicaciones convincentes ya en lingüística y otras ciencias, pero inválido en filosofía. Esta invalidez implica una minusvalía para tratar los problemas del hombre. Si todo se reduce a códigos, a realidades objetivas sin ninguna implantación existencial, tendríamos un pensamiento acerca de las ruinas de la construcción del hombre y el edificio humano. Como lo dice J. Derrida: «Il n'y a donc rien de paradoxal à ce que la conscience structuraliste soit conscience catastrophique, détruite à la fois et

199. *CI*, 398.

200. *CI*, 410.

201. *CI*, 411.

202. *CI*, 413.

destructrice, *destructurante*, comme l'est toute conscience ou au moins le moment décadent, période propre a tout mouvement de la conscience»²⁰³.

El estructuralismo se aplicaría también demasiado al lenguaje muerto, pero en definitiva todo lenguaje humano supone comunicación y alguien que se comunica, y además la palabra humana es algo más que un elemento de un sistema (Benveniste). El pensamiento no debe alienarse fácilmente en la objetividad de un sistema. De hecho también el estructuralismo adquiere su mayor rigor científico a costa de un empobrecimiento significativo e informativo²⁰⁴. El lenguaje estructuralista es una abstracción del ser hablante, sólo así se puede negar del todo la historia. Y si bien es cierto que la fe en el progreso es frecuentemente una credulidad ingenua²⁰⁵ y que lo mismo puede decirse muchas veces de las seguridades continuistas de la historia, y su marcha inapelable, no lo es menos que hay otros muchos aspectos por los que el estructuralismo pasa, al parecer, demasiado de prisa. Por eso parece más atenta la postura de Ricoeur cuando dice: «Je cherche à me comprendre en reprenant le sens des paroles de toutes les hommes; c'est à ce plan que le temps caché devient historicité de tradition et de interprétation»²⁰⁶.

Por otra parte, para Ricoeur, Lévi-Strauss no prescinde de una manera rígida de los histórico dialéctico ya que: «Il tient que les structures sont avant les pratiques, mais il accorde que la *praxis* est avant les structures»²⁰⁷. Admitiría a la vez también cierta totalidad sin socializar el *Cogito*, pero reincide en las cosas con su trascendentalismo sin sujeto que reduce al hombre primero a naturaleza, luego a condiciones físico-químicas y, por fin, a materia²⁰⁸, bien que bajo el signo de la información.

La univocidad estructuralista o su pluralidad exacta y rígida no es suficientemente compatible con la riqueza real del lenguaje, como lo han entendido muchos especialistas, y tampoco se conjuga bien con la gramática generativa de una fecundidad imprevisible. De ahí que el estructuralismo resulta en cierto modo esquemático y esquelético²⁰⁹. Por eso, donde el estructuralismo pone solamente diferencias y oposiciones, la hermenéutica pone un fondo simbólico superdeterminado²¹⁰. En cierto modo, también Lévi-Strauss admite

203. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Paris 1967, 13.

204. *CI*, 54.

205. M. GARCÍA MORENTE, *Ensayos sobre el progreso*. Dorcas, Madrid 1980. R. NISBET, *Historia de la idea del progreso*. Trad. castellana de Gedisa, Barcelona 1981.

206. *CI*, 55.

207. *CI*, 55 y J. RUBIO, *Lévi-Strauss*. Estructuralismo y ciencias Humanas, Madrid 1976, 314.

208. C. BACKES-CLEMENT, *Lévi-Strauss*. Paris 1974, 173, 170, 155.

209. *CI*, 53.

210. *CI*, 58.

algo de esto y propiamente lo estructural y lo interpretativo no se oponen del todo, sino que se complementan en descifrar el enigma del mundo, del hombre y del lenguaje con sus dimensiones polisémicas.

La semántica estructural adopta normalmente desde el principio el presupuesto de la clausura del universo lingüístico ²¹¹. Pero la palabra viva y la metáfora rompe este cierre categórico y abren un mundo misterioso de significado. Para Ricoeur, la palabra es como mediadora entre la estructura y el acontecimiento, entre el sistema y el proceso ²¹². Hablar es remontar la clausura del universo de los signos, y se crea así una dinámica nueva con un repertorio infinito frente al mundo de finito estructuralista: «Chomsky ne cesse d'opposer une grammaire générative aux inventaires d'éléments caractéristiques des taxonomies chères aux structuralistes. Nous sommes ainsi ramenés aux Cartesiens (le dernière libre de Chomsky s'appelle *Cartesian linguistics*) et Humbolt pour qui le langage n'est pas produit mais production, generation» ²¹³. Aquí el lenguaje está de fiesta.

La palabra como la metáfora recibe algo de la física y del sistema, pero va mucho más lejos. Siempre hay un substrato y siempre hay un sentido: «Or, avec l'objectivité survient la subjectivité, en ce sens que cet être certain de l'objet est la contrapartie de la position d'un sujet» ²¹⁴. Hay una dialéctica entre sujeto y objeto, entre palabra y realidad. Una dialéctica entre ser y ente, entre palabra y significado; una dialéctica permanente entre física y metafísica. La referencia siempre señala un 'estado' de cosas pero siempre hay algo más.

No obstante, según Ricoeur, no hay que apresurarse en llegar a la palabra o sentido sin tener en cuenta el sistema. En esto fracasa por apresurado, según Ricoeur, Merleau-Ponty. Nuestro autor admite la importancia de lo estructural, pero rechaza el postulado estructuralista de la dicotomía, ya conocido en Saussure, entre 'lengua' y 'palabra'. Igualmente rechaza Ricoeur la apelación estructuralista al formalismo, la exterioridad y la autosuficiencia del sistema. Ciertamente todo signo tiene una referencia a otros signos, pero cierto también que todo signo refiere igualmente a la realidad significada. Como lo ha dicho muy bien Benveniste, la semiología relaciona los signos entre sí, pero la semántica representa lo real: «La première est en vue de la seconde; ou, si l'on veut, c'est en vue de la fonction signifiante ou représentative que la langage est articulé» ²¹⁵.

211. *CI*, 75.

212. *CI*, 81.

213. *CI*, 90.

214. *CI*, 226.

215. Citado por *CI*, 248.

Hay que respetar los sistemas taxonómicos estructuralistas, pero hay que plantear el problema de la referencia y del gesto humano significativo. El sistema lingüístico no sobra pero no basta, es necesario el discurso, la efectuación. Las investigaciones sobre el verbo, el nombre propio y el pronombre personal así lo demuestran. Por eso dice Benveniste: la tercera persona, a pesar de las apariencias, no es como la primera y la segunda porque la tercera habla de un referente ausente mientras que: «En las dos primeras hay a la vez una persona implicada y un discurso sobre esta persona»²¹⁶. Sin esa referencia al individuo concreto, el pronombre *yo* es un signo vacío²¹⁷. Y lo mismo ocurre con el verbo y su referencia cuando se trata de la primera persona del presente de indicativo donde coinciden instancia de discurso y acontecimiento o como suele decirse son performativos. Así el sujeto se pone y el mundo se muestra.

Lo que está aquí en juego, según Ricoeur, es el nacimiento del hombre al mundo de los signos y la vida significativa o universo simbólico que es el origen, como también dice Lévi-Strauss, del ser dicho del mundo y del ser hablante del hombre, no el simple resultado de la vida social²¹⁸. De aquí que: «Le principe différentiel est seulement l'autre face du principe référentiel»²¹⁹. Ambos principios tienen aspectos comunes. Entre otros: el estar más allá del sentido común; y aunque el estructuralismo para Ricoeur es la aproximación más rigurosa y profunda del lenguaje a nivel científico, sin embargo, le faltaría comprensión del sentido y del ser: «Ainsi la régulation structurale est beaucoup plus près du phénomène d'inertie, que de la réinterprétation vivante qui nous paraît caractériser la véritable tradition»²²⁰. Ésta es más que lo estructural y tiene diferentes contenidos.

Hay un ir y venir, un dar y dejar entre ambos aspectos, entre lo oculto y lo expresado o expresable, como hay un retorno de la libertad a la naturaleza por el hábito y una salida de la libertad del mundo como distinta de las cosas del mundo natural²²¹. Lo mismo que en todo descubrimiento hay también una cierta ruptura de sistemas y una reorganización del mundo y una reconciliación en tensión con la que se da una parte de continuidad y al mismo tiempo una importante ruptura. Igual que toda paradoja (para-doxa) se desvía de la opinión (doxa) anterior. Por eso dice Ricoeur: «Nous sommes arrivés au voisi-

216. E. BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, I. Trad. castellana de s. XXI. Madrid 1974^{4a}, 164.

217. *CI*, 251.

218. *CI*, 254.

219. *CI*, 256.

220. *CI*, 51.

221. *CI*, 503.

nage de notre hypothèse le plus extrême: a savoir que la 'métaphorique' qui transgresse l'ordre catégoriel est aussi celle qui l'engendre» ²²².

Por lo mismo, la semántica del discurso es irreductible a la semiótica de las entidades lexicales: «La semántica es el 'sentido' resultante del encadenamiento, de la adecuación a las circunstancias y del ajuste de los diferentes signos entre ellos. Es absolutamente imprevisible. Es un abrirse al mundo. En tanto que la semiótica es el sentido cerrado sobre sí mismo y contenido, en cierto modo, en sí mismo» ²²³.

La tradición semántica siempre atribuyó gran poder y valor a la palabra ²²⁴, pero hay una dialéctica permanente entre la palabra y la lengua. Este circuito se puede describir así: «polysémie initiale égale langue; métaphore vive égale parole; métaphore d'usage égale retour de la parole à la langue; polisémie ultérieure égale langue. Ce circuit illustre parfaitement l'impossibilité à la dichotomie saussurienne» ²²⁵. Tiene que haber estructura pero también progresión, una historia: «Il faut donc, encore une fois médiatiser une opposition trop brutale et mettre en relation les aspects structuraux et historiques» ²²⁶.

Según todo lo dicho, la dimensión poético-poética del lenguaje y de la vida coge a contrapié a la estructura y va mucho más allá de ella y entonces el sistema se ve obligado a adaptarse y seguir la nueva orientación de la corriente ²²⁷. Se produce un crecimiento que modifica poco a poco la estructura, pero a su vez la modificación de la estructura trasforma todo el proceso futuro. Lo mismo ocurre en el lenguaje filosófico y metafísico. Primero las categorías parecen muy seguras, luego vemos que el ser cobra cada vez más importancia y las categorías se relativizan en vez de congelarse teológicamente en una estructura inerte: «Bref, c'est le mouvement qui fait que l'ontologie n'est pas une théologie mais une dialectique de la scission et de la finitude» ²²⁸.

Aquí se cruza el ser con el lenguaje aporéticamente. En ese lenguaje hay

222. *MV*, 34.

223. E. BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, II. Trad. castellana de s. XXI, Madrid 1978 ^{2a}, 23-24.

224. *MV*, 132.

225. *MV*, 156.

226. *MV*, 157. La polémica entre Lévi-Strauss y Sartre a propósito de la historia ya ha sido, creo, suficientemente reconstruida por J. Rubio Carracedo, entre otros, y no parece necesario volver sobre ella aquí: J. RUBIO CARRACEDO, *Qué es el hombre*. El desafío estructuralista. R. Aguilera Madrid 1971, 1973 ^{2a}, 92-105. Y también C. LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*. Trad. castellana del F.C. E. México 1964, 355-390.

227. *MV*, 197, D. ROMERO SOLÍS, *Poésis*. Madrid 1981. E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona 1970.

228. Texto de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris 1962, 442, citado por P. RICOEUR, *MV*, 337.

siempre además del sistema una especie de plusvalía, un algo más. El discurso filosófico, en cierto modo, se salta el sistema y sólo es realmente posible porque como dice Derrida: «'le sens visé à travers les figures est d'une essence rigoureusement indépendante de ce qui le transporte'»²²⁹. Hay como una 'vehemencia ontológica' de algo desconocido, pero que se presiente, aunque no haya sido dicho aún, y la superación de la referencia inmediata solamente es el primer paso de otra referencia más profunda²³⁰.

Es una nueva visión de algo no dicho del todo pero indicado, mostrado más que demostrado; es la trasgresión meta-física, dialéctica, hacia algo no contenido en lo inmediato y que va más allá de lo presente. Lo que 'se da' marca la apertura desde la cual la objetividad se despliega y se lanza hacia adelante en la manifestación del ser. No se puede por tanto reducir el ser a lo que 'se da' porque se caería en el fatalismo de los hechos y lo estático²³¹. El universo de las cosas no es más que la osamenta abstracta del mundo y de la vida.

Por el contrario, la verdad es algo 'tensional', es «la dialectique la plus originaire et la plus dissimulée: celle qui régné entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative»²³². Siempre hay una dialéctica nueva entre lo sabido y lo innombrable, entre lo dicho y lo inefable, entre lo verificable y lo inverificable, entre sistema y futuro. En definitiva, para Ricoeur y frente al estructuralismo, la multivocidad es una riqueza del lenguaje y no una enfermedad a corregir.

Por otra parte, para Ricoeur el itinerario judío, frente a los ejemplos escogidos por Lévi-Strauss, no es un sistema lingüístico sino una auténtica historia. Nunca es posible una desmitización absoluta ni una sistemática total. Y tampoco mejora el problema, aunque se pueda aclarar con ello un paquete importante de relaciones significantes, con proceder a una distinción rígida entre lenguaje físico y lenguaje mentalista²³³.

4.6. *La dialéctica entre arqueología y teleología*

Según Ricoeur, debe haber siempre una mediación entre lo involuntario y lo voluntario, entre lo inconsciente y lo consciente, entre el origen y el fin, en-

229. Citado por *MV*, 372.

230. *MV*, 288.

231. *MV*, 397.

232. *MV*, 399.

233. CH E., REAGAN, «Ricoeur's 'Diagnostic'», *International philosophical Quarterly*. 8 (1968) 586-587.

tre la regresión del psicoanálisis y la progresión de la fenomenología y la teleología, entre la naturaleza y la libertad, entre el determinismo y la creatividad, con tendencia a una reconciliación siempre en tensión dialéctica entre los límites o lo estructural y la ilimitación creadora en un combate permanente que lleve al apoyo mutuo.

Así la libertad es una apuesta constante, con limitaciones, con indecisiones, angustiada y prospectiva; no puede ser, por tanto, un decreto ley ²³⁴. Lo simbólico y la libertad son el lugar de encuentro de la progresión y la regresión realizadas constantemente. El centro de comunicación de lo vital y lo espiritual, el encuentro de una tensión dialéctica entre lo concreto y lo universal. La mediación entre la consciencia orientada al pasado y sus indagaciones en el porvenir. Del mismo modo que: «L'histoire hésite entre un type structural et un type événementiel» ²³⁵.

Esta situación reduce la historia a su auténtico valor, ya como progreso interrogado ya como exactitud siempre imperfecta con su propia ambigüedad frente al absurdo y frente al sistema. Existe la estructura y existe la imprevisibilidad. Hay la determinación y la libertad. Como decía Anaximandro, está el origen de donde surgen los seres y está el fin de su destrucción. Pero la comprensión de la dialéctica supera «cette opposition entre régression et progression» ²³⁶.

Igual que la obra de arte que es síntoma y es a la vez curación; y por eso es duradera porque no es solamente proyección de los conflictos del artista, sino también prospectiva ²³⁷. Hay, pues, en ella una negación pero también una afirmación, a la vez, que termina en superación por la energía vital. No hay, por tanto, únicamente entrega a la nada y parón nihilista. Por eso hay una unidad invisible entre arqueología y dialéctica ²³⁸. También para Freud hay cierta unidad entre la superación del narcisismo y la formación del superyo o ideal de vida ²³⁹.

Un ejemplo fundamental de toda mediación positiva es, según Merleau-Ponty, el cuerpo humano que sin ser ni 'moi' ni mundo es un modo típico de cómo puede ser que haya un sentido sin que éste sea principalmente consciente ²⁴⁰. Así hay también una dialéctica entre presencia y ausencia, como la hay entre consciente e inconsciente donde puede también señalarse una ar-

234. L. OBERTELO, «Filosofia e interpretazione». *Filosofia* 22 (1971) 98.

235. *HV*, 77.

236. *DI*, 176.

237. *DI*, 175-176.

238. *DI*, 334.

239. F. GOMA, *Conocer Freud y su obra*. Barcelona 1977, 101.

240. Citado por *DI*, 372 y 373.

queología y una estratigrafía que lleva a un sentido y no a otros ²⁴¹. Entonces toda tópica es también relativa a una hermenéutica sin la cual la tópica sería lo desconocido. También es apreciable una dialéctica entre energía y lenguaje. Aquella se manifiesta por éste y éste se enraíza en aquella y por medio de ella se encarna. Entre las dos dimensiones hay también una relación mutua con una gran dificultad para pasar, en términos freudianos, del placer-displacer al principio de realidad y en términos de Spinoza para ir «de la esclavitud a la beatitud y a la libertad» ²⁴². Por tanto, encontramos una interpretación arqueológica, regresiva, de la cultura y a la vez una interpretación teleológica. Ambas se sumergen en la vida y emergen de la vida. Es una identificación y es a la vez una superación o progresión: «C'est cette articulation de la progression et de la régression, que j'ai essayé de penser par le moyen d'une dialectique tout à fait primitive, celle de l'archéologie et de la téléologie» ²⁴³.

En esta dialéctica está la solución del *conflicto hermenéutico* con acceso a un pensamiento concreto, entre teoría y realidad, entre lo estructural y lo evolutivo. Por lo demás: «...reste à comprendre que progression et régression sont portées par les mêmes symboles, bref que la symbolique est la lieu de l'identité entre progression et régression. Le comprendre serait accéder a la réflexion concrète elle-même» ²⁴⁴.

Esta reflexión concreta es una ingenuidad docta y crítica que se mueve entre el arcaísmo y la profecía, entre la angustia y la esperanza, el arjé y el telos, lo analítico y la poética, disfraz y desvelamiento, donde radica tanto lo conocido exactamente como lo totalmente otro que se debe discernir en la dialéctica arqueológico-teleológica ²⁴⁵. Entre el vestigio onírico y la aurora poética.

Para Ricoeur, como ya dijo Spinoza, el saber absoluto está sólo anunciado en 'profecía' ²⁴⁶. Si tal saber se reifica, se totalitariza. No se pueden, por tanto, congelar las mediaciones y abandonar la dialéctica, pues en ese dejarse a la inercia se alimenta la alienación: «La liberté s'aliène en aliénant ses propres médiations, économiques, politiques, culturelles; le serf-arbitre, pourrait-on dire encore, se médiatise en passant par toutes les figures de notre impuissance qui expriment et objectivent notre puissance d'exister» ²⁴⁷.

La realidad es una mediación entre destino y creatividad, recuperación de arcaísmos y exploración del futuro, entre lo inefable y lo expresado. Hay,

241. *DI*, 240.

242. Citado por *DI*, 431.

243. *DI*, 475.

244. *DI*, 475 y 173.

245. *DI*, 505 y 328.

246. Citado por *DI*, 506.

247. *DI*, 525.

pues, como una posición, una negación y una superación. Y el lenguaje es como infra y supra-lingüístico a la vez. Infralingüístico porque no se queda en puras palabras. Por eso siempre hay que volver al mundo y siempre hay que superarlo. Así el naturalismo tiene razón y pierde razón. La libertad se pierde a veces en la naturaleza y a la vez se apoya en ella. También aquí se produce una reconciliación; si lo peor tampoco es seguro la esperanza siempre queda abierta.

Por aquí se camina hacia un acuerdo entre consciente e inconsciente, entre lo voluntario y lo involuntario, lo analítico y lo sintético. Ahí se busca la unidad original del sujeto y el objeto recuperada según una «destrucción estructurante»²⁴⁸ al encuentro de la totalidad que no es solamente peligrosa sino también prometedora de plenitud en la que la libertad conspira por la total liberación del mundo y de sí misma, vencido el resentimiento y la consciencia engañada, en la fraternidad verificada solidariamente. Aquí la verdad, la libertad y el hombre libre de intereses se encaminan al reconocimiento mutuo concreto²⁴⁹ y universal según nuevos horizontes, a veces insospechados, de restauración del hombre y la naturaleza en su ser más profundo en un mundo social fuera de toda sospecha.

248. *CI*, 461.

249. *CI*, 485 y 486.

EL HOMBRE, EL MUNDO Y LA PALABRA

5.1. *La recuperación del sentido: Afirmación y negación humana*

A pesar de las dificultades expresadas arriba, el hombre y su discurso se afirman como donación, si bien con pérdida de espejismos e idealismos inútiles. La creatividad humana aparece así concretamente «comme une mort et une résurrection. Il signifie pour nous *la mort de Soi* comme illusion de la position de soi par soi, et le *don de l'être* que répare les lésion de la liberté»¹. De este modo se actualiza el acto positivo de la existencia y se persigue el cumplimiento total humano en el camino hacia el futuro².

En su discusión con Sartre, Ricoeur resalta ostensiblemente lo positivo frente a lo negativo del hombre para afirmar que la limitación negativa no puede ser constitutiva del origen del ser humano y que todo poder, valer y tener remite a una afirmación más original. Mientras Sartre exalta el poder aniquilador de la libertad, Ricoeur «ne témoigne pas seulement de l'indépendance de la liberté à l'égard de la nécessité mais aussi de son pouvoir concret d'affirmation et de promotion de soi»³. Ricoeur se caracteriza por la crítica reconstructiva porque en general concibe el ser no como algo petrificado e inerte, sino como una afirmación viviente que potencia lo existencial y el esfuerzo por existir como lo hacen Spinoza, Fichte, M. de Biran y Nabert.

El discurso humano se entiende en este sentido y está apoyado en ese punto de partida originario y fundamentalmente afirmativo, hasta recobrar toda esa base perdida en el peregrinar del ser humano. Según Javet, Ricoeur propone una antropología y una ontología en la que el hombre aparece simultáneamente como afirmación de sí, como esfuerzo creador por existir y como poder de acogida al ser que le da y le comunica su potencia existencial⁴. Pero esta afirmación de sí no es ajena a la angustia y al miedo, y en especial a la angustia del tiempo presente. El deseo de vivir choca con el muro de la destrucción y de la muerte. A pesar de todo, Ricoeur cree con Bergson en la vida, en el honor del hombre y la felicidad: «Ma vie, ma vie humaine, comme affirmation incarnée, c'est ce que Bergson appelait le sens du bonheur et de l'honneur»⁵.

El talante narcisista de nuestro mundo es también fuente principal de angustia, pero el hombre debe superarla por la entrega a una vocación-obra, a la

1. VI, 32-33. Citado por M. Van ESBROEK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, 42.

2. S. HACKETT, «Philosophical», *International philosophical Quarterly*, 9 (1969) 32.

3. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 151. M. CRISTALDI, «La testimonianza delle maschere», *AF*, 3 (1972) 85.

4. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 159.

5. *HV*, 321.

vez comunitaria y personal, universal y concreta. La seguridad meramente general no basta para evitar los trastornos personales, se necesita la entrega a una causa digna, a una vocación propia. En este camino se descubre el espíritu humano en toda su verdad que, como dicen Hegel y Josiah Royce, es la síntesis de lo universal y lo singular, del en-sí y el para-sí, sin la cual no es posible superar la consciencia desgraciada válidamente ⁶. Para ello se necesita conseguir la libertad de renunciar al saber absoluto, sólo propio de los dioses, y aceptar los vaivenes de la historia: «c'est maintenant en renonçant au savoir absolu et en accueillant en soi les aléas d'une destinée historique que l'angoisse peut être vaincue à son stade historique. C'est la tâche d'une philosophie de la liberté de faire ce nouveau pas» ⁷.

Sobre tales presupuestos se pasa de una *filosofía de la historia a una filosofía de la libertad* ⁸. En ella lo negativo y la angustia quedan asumidos plenamente. Y la nada deja de ser la destrucción o la locura para mostrarse como la negación del ente y la libertad encarcelados ⁹. El hombre puede actuar como libertad caída o como hacedor del futuro. De ahí su posible regeneración por su posible libertad, si ese hombre quiere afrontar el reto. En una respuesta positiva lo humano es afirmación y no sólo negatividad.

Para Ricoeur hay filosofías de la negación y filosofías del ser, experiencias de la limitación y transgresión de la misma. En todo enunciado como en toda perspectiva hay una exactitud y una totalidad o ilimitación. Ninguna proposición agota el mundo. La ironía socrática deshace la evidencia empirista e idealista con todas sus seguridades. Al trascender las perspectivas particulares, el hombre se descentra liberalmente y al reconocer al otro y no utilizarlo como medio de sus propios intereses se descubre la consistencia de algo trascendente. Primero como «afirmación originaria que se anuncia a golpe de negaciones» según dice Nabert ¹⁰, pero que en realidad son negaciones de negaciones, creación y reconocimiento de lo distinto: esto no-es lo otro, igual que Platón en el Sofista «reduit le non-être à l'autre» ¹¹.

Es cierto que también hay la negación como descubrimiento de la no-necesidad del ser, de la insustancia, de la finitud y finalmente de la aniquilación. Pero toda negación es afirmación originaria en el fondo y no es posible ontologizar la nada por lo mismo que *no es*. Pero la inteligencia de la nada, la negación y el rechazo es esencial a la comprensión de la libertad. Sartre entien-

6. *HV*, 323.

7. *HV*, 328.

8. *HV*, 328.

9. *HV*, 330.

10. Citado por *HV*, 346.

11. *HV*, 348.

de la nada como un gusano en la médula del ser y origen de actos aniquiladores. En este sentido la libertad y la enfermedad, como en Nietzsche, están muy cercanas. Quizá el problema de la filosofía de Sartre radica en este equívoco sobre la libertad. Sartre parece remitirse demasiado a los estoicos y al cartesianismo en la unión nada-libertad y vacío-libertad. Para Ricoeur, en cambio, siempre hay en toda denegación una afirmación de un nuevo proyecto: «Il me semble qu'il est possible de montrer que, en toute contestation du réel par quoi une valeur surgit dans le monde, une affirmation d'être est enveloppée»¹².

No hay que confundir el ser con la cosa, por eso la alternativa a la libertad-negación no es la petrificación. En Sartre, de hecho, parece que el *néant* lo que niega es la *coseidad* quasi-mineral. Ser libre es, primero que nada, no ser una cosa entre cosas. Ser libre, por tanto, es no ser no-cosa, pero no-cosa no es ser, por tanto *nada* es no no-ser. Hay que pensar el ser como el alma de la denegación, ya sea como duda ya como rebelión¹³. El ser para Ricoeur es el principio, el arjé de todo que a su vez es el fin de la mitología: «D'abord la conviction de cette *Arjé*, ce principe, est *kosmos* et *diké*, «ordre» et «justice»; ce principe, en effect est la racine commune d'intelligibilité du physique, de l'éthique et du politique»¹⁴.

El ser es originariamente dialéctico, determinante e indeterminado, funda toda pregunta posible e impide la arbitrariedad del pensamiento así como anima su fecundidad dialécticamente hacia lo arqueológico y lo teleológico, tanto al principio como al fin, en una unidad discriminante, ascendente y descendente. El ser es 'lo mismo y lo otro', más allá de las filosofías de las sustancias y del devenir que se animan mutuamente: 'L'Être est un 'triton ti' (quelque chose de 'troisième'). Dans toute opposition, il y a ainsi un premier stade de la définition de l'Être, jalonné par un 'triton ti', un troisième terme»¹⁵. Pero esto no autoriza a construir una nueva dogmática: Solamente Plotino hace de nuevo un sistema, ahora trinitario. Es más bien una ontología inacabada¹⁶, donde la verdad no es principalmente una categoría matemática exacta sino el ser en descubrimiento. Cada uno descubre unos pocos fragmentos, nadie lo ha visto todo directamente¹⁷.

A primera vista da la impresión de que el tal ser es un conjunto de paradojas y aporías, con atracciones y repulsiones, donde se busca una articula-

12. *HV*, 354.

13. *HV*, 357.

14. *HV*, 358.

15. P. RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Cours professé a l'Université de Strasbourg. Paris 1953-1954, 54.

16. *Ibidem*, 64.

17. *Ibidem*, 76.

ción según un sentido relacional y en cierto modo arborescente, como hace más tarde el psicoanálisis ¹⁸. En cierto modo, la filosofía trata de suprimir la aporía del ser, pero también de alguna manera trata de confirmarla, pues como dijo Kant todo pensamiento lo es de lo incondicionado. Así y según la intuición de Anaximandro parece que «l'être est originairement dialectique: déterminante et indéterminé. C'est par cette structure dialectique qu'il éteint l'interrogation concernant son origine et fonde la possibilité d'interroger sur toute le reste» ¹⁹.

Con frecuencia el hombre cansado disimula el ser, no necesariamente, sino de hecho fácticamente y entonces ya nada se puede interrogar verdaderamente de nuevo. Se produce un estancamiento en la nada. Y la filosofía queda truncada, nos dice Ricoeur ²⁰. Los filósofos negativos han ayudado a escapar de la cosificación del esencialismo en la filosofía. Tal es la necesidad de huir del ser estático, disecado, hasta recuperar la afirmación viviente original. Ésta es una labor digna sin purismos ni catastrofismos.

En todo caso, la tarea del filósofo es la obra del discurso humano afectado por la dominación, la posesión y la ostentación. De ahí la vinculación entre filosofía y ética o entre verdad y justicia frente a los intereses concretos que ahogan la verdad. Por eso la filosofía es prepararse a morir, como dijo Sócrates, al huir de la cobardía y la mentira para entrar en el mundo de la solidaridad, del don y la apertura al ser y al otro. Sin esta disponibilidad el hombre se convierte en un ser aislado incapaz de dar cabida y cobijo al ser o al prójimo. De ahí que la misión de la palabra, que distingue al hombre, es la comunicación y el diálogo. Pero llevada críticamente para no quedarse en la superficialidad y la seguridad primitiva de los hechos, lo pasado o sucedido. Aquí aparece la ironía socrática, el fin del mundo del 'esto es lo que hay': «La chose, le faire et le faire-faite sont virtuellement mis en question par la parole dubitative: monde, travail et tyranes sont contestés globalment par le pouvoir corrosif de la parole» ²¹.

En los grandes pensadores como Sócrates, Descartes, Hume, Kant, Husserl, el 'genio dubitativo de la palabra' se ejerce con sus máximas posibilidades frente a las síntesis apresuradas.

Esa palabra es la que hace posibles la libertad frente a la brutalidad, la luz frente a la oscuridad, y abre nuevos horizontes a la vida caída en la inercia del trabajo cotidiano: «C'est dans le monde de la parole dubitative qu'il y a des

18. *Ibidem*, 140 y 147: «l'être n'est pas une genre mais un faisceau de significations apparentées»; pero es algo más que las acepciones del ser.

19. *HV*, 359.

20. *HV*, 360.

21. *HV*, 220.

contestations. C'est dans le monde de la contestation qu'il y a des affirmations»²². Así las perspectivas descubiertas crean nuevas perspectivas y la libertad se historializa en proyectos concretos; la afirmación originaria del hombre se apropia y verifica en el hombre concreto por el esfuerzo y la creatividad íntima frente a las resistencias y los determinismos en una espontaneidad creadora de fines y valores²³, y a pesar de la incertidumbre la libertad no queda dividida entre la naturaleza y la antinaturalidad²⁴ ni se queda en el aire, sino que es donada a todas las posibilidades auténticas de la existencia desde su espontaneidad más ingenua hasta sus renunciaciones y deberes más exigentes o valerosos que asumen los niveles profundos de todo deseo y las realizaciones más concretas de la moralidad y de la perfección personal y social hasta convertir la mejor aspiración humana a ser más, en vida de cada día, con una apertura cordial a los valores ajenos. Tal es la unión y la afirmación original del hombre libre que revela así su calidad²⁵ y, más allá de la revuelta anárquica y la historia irremediable, entre la ética de la convicción y la de la responsabilidad, crea una segunda revolución donde toda revuelta procede de una obediencia más profunda manifestada en la indignación ética donde el ser y el hombre se apoyan mutuamente²⁶ y donde la identidad de la persona encuentra la libertad: «L'individuation par la liberté exclut que l'homme soit une forme individuée par la matière»²⁷. Y así: «le problème de l'universel qui convient à la liberté concrète et qui rend possible une philosophie de la liberté, est un problème originel»²⁸.

Todo esto es bastante distinto de la fuerza del sistema y más cercano a la vida cotidiana, firme en la claridad y paciente en la oscuridad, como diría Giraudoux²⁹. Esa vida ofrece mucho, pero exige también un gran esfuerzo para llegar a la celebración integral de la libertad. Pues la libertad auténtica y la verdad que libera son la pareja inapelable, la nóesis del noema, de la afirmación humana³⁰. En ellas se presenta la 'alegría del sí en la tristeza de la finitud' donde el verdadero discurso humano libera entre tinieblas y prohibiciones, la vanidad de la alienación y las falsas acusaciones, hacia un lugar donde el destino y el don se reconcilian, aunque a veces: «La liberté s'aliène en aliénant ses propres médiations, économiques, politiques, culturelles; le serf-

22. *HV*, 221.

23. J. NABERT, *Eléments*, 124-125.

24. J. NABERT, *Ibidem*, 133.

25. *KE*, 195.

26. *KE*, 361 y 362.

27. *KE*, 344.

28. *KE*, 343.

29. Citado por *VI*, 383-384.

30. *HF*, 54.

arbitre, pourrait-on dire encore, se médiatise en passant par toutes les figures de notre impuissance qui expriment et objectivent notre puissance d'exister»³¹.

Es preciso un gran trabajo de reversión del orden personal y social para que la afirmación originaria del hombre no se quede inválida por la abstención o la capitulación. Es necesario descubrir que en todo héroe se esconde su majestad 'le moi'. No se trata por tanto de una crítica de distraimiento y divertimento, sino de un verdadero esfuerzo recuperador de lo más humano en el hombre a través de sus obras, testimoniales de su deseo e intento activo y militante³². Tal es el primer capítulo de toda ética con futuro aunque parezca utopía. Pues «todo hombre pensante, que quiera trascender la sociedad basada en relaciones de subordinación y de dominio, critica y rechaza su 'facticidad' situándose en la óptica de una utopía»³³, precisamente porque 'lo que debe ser, también debe ser hecho' y si las utopías son muchas es porque son tan numerosas las necesidades radicales. Y porque todo auténtico esfuerzo lo es sobre algo que aún no se tiene pero que no puede sustituirse por sucedáneos: «*L'affirmation de l'être dans la manque, tel est l'effort dans sa structure la plus originaire*»³⁴. En ese sentido puede decirse que la libertad es «libertad según la esperanza» o en esperanza pero el esfuerzo debe acreditar precisamente que esa esperanza no es puro vacío o esperanza vana.

Éste es el problema de la efectución, hacer efectiva la libertad, pues se recordará aquí la sentencia agustiniana sobre la voluntad que, aplicada a la libertad, diría así: «la libertad humana en tanto es libre en cuanto se libera». Aquí nos encontramos con la auténtica profundidad de la falla humana en el proceso liberador del hombre: «Dès lors, la régénération de la liberté es inséparable du mouvement par lequel les figures de l'espérance se libèrent des idoles de la place publique, comme eût dit Bacon»³⁵. Para ello hay que escuchar con respeto las profundidades del discurso humano donde se fragua el futuro, dejando que las cosas sean como 'deben ser', para que no sigan siendo 'como son'. Hace falta avanzar en el sentido del esfuerzo y la beatitud de Spinoza, en el eros de Platón frente a la venganza y en el sentido de la libertad, entre el deseo infinito de ser y las limitaciones de cada momento y situación.

Así se produce una reconsideración total de la realidad que implica el descubrimiento de un mundo nuevo puesto que, como está muy bien dicho:

31. *DI*, 525.

32. *CI*, 324 y 325.

33. A. HELLER, *La revolución*, 71.

34. *CI*, 336.

35. *CI*, 414.

«Aixó era i no era»³⁶. Pues el mundo nos precede, pero también lo hacemos nosotros. La totalidad se formula y reformula con la libertad.

5.2. *La palabra y el trabajo*

La afirmación humana debe verificarse en la vida, el trabajo, la comunicación y las instituciones. Y así recobrase desde sus obras y sus fuerzas de apoyo. La libertad pasa por la necesidad de las obras³⁷ y de la historia, pero no como simple empirismo o ilusionismo edificante, sino como unión del mundo concreto y del sentido metafísico, pues no hay simbolización posible sin una realidad física previa.

La libertad humana requiere cierta complicidad o complicación aquí y ahora, concreta, aún a costa de algo de su claridad más perfecta, pues: «L'historicité est d'abord 'mon' historicité, à ma mesure, à la mesure de ma liberté»³⁸. La situación es el cuerpo de la libertad de la que ésta es el alma. La resistencia y la libertad tienen una relación de apoyo mutuo como el aire facilita, con su resistencia, el vuelo de la paloma kantiana: «C'est encore l'acte de la liberté de se lier à l'être après s'être déliée de l'être»³⁹. Así, la libertad no es un espectáculo, sino una acción, un combate permanente. El pensamiento idealista olvida esto y sólo la filosofía de la libertad concreta propone los problemas correctamente para que la singularidad del individuo se encuentre en una acción total de sí sobre sí⁴⁰, en libertad, para una acción comunitaria descubridora a la vez de solidaridad y comunidad.

Así por ejemplo, la apropiación de bienes debe ser respetuosa para no excluir a los otros con la posesividad, pues «en leur fond les êtres son liés par mille liens de similitude, de communication, d'appartenance à des taches, à des 'nous'»⁴¹. Pero donde reina la enajenación, y el fetiche del dinero se impone a la palabra humana, el diálogo, la comunicación de bienes, queda congelada y la verdad en suspenso. Marx vio este asunto con claridad⁴².

36. Citado por *MV*, 321.

37. J. NABERT, *Eléments*, Preface por P. Ricoeur, 11.

38. *KE*, 193.

39. *KE*, 273.

40. *KE*, 343.

41. *HV*, 117.

42. Citado por *HV*, 118.

Si bien el hombre está llamado a verificarse en las realidades del mundo, no puede someterlas a su antojo y por la fuerza, con olvido de su responsabilidad de cuidar el mundo-naturaleza. Ni vivir entregado a utopías inútiles o abstractas y apartado de la historia concreta. Por aquí se deshace la afirmación humana porque se está dando palos de ciego al aire, y finalmente se puede caer en el catastrofismo incompetente y alocado, como un niño desconcertado que se espanta de los hombres y las cosas. Por el contrario, la naturaleza debe ser recreada por el hombre: «L'homme se voit aujourd'hui appelé à devenir le demiurge du monde et de sa propre condition»⁴³. Pero esta tarea no debe endiosar al hombre ni llevarle a un ingenuo progresismo ni hacerle caer en una pusilanimidad aburrida que termina en cobardía extraña al mundo real y propia de una virtud sin objeto.

El personalismo que Ricoeur continúa se interesa tanto por la acción y la prospectiva como por la significación y el sentido postcrítico, con un cuidado respetuoso que da valor al esfuerzo de cada día para no caer en una bipolaridad demente entre trabajo y diversión y, al fin, en una revancha de lo privado sobre lo público⁴⁴, fuera propiamente de la vida humana. Es preciso, por tanto, redescubrir el trabajo para humanizarlo de nuevo y así encontrar nuevos caminos para el hombre. En efecto: «A ce moment, le travail désigne toute la condition incarnée de l'homme, puisque'il n'est rien que l'homme n'opere par une activité laborieuse; il n'est rien d'humain qui ne soit *praxis*; si, de plus on considère que l'être de l'homme est travail. On dira donc que la contemplation humaine elle aussi est travail»⁴⁵.

Así el trabajo que hace el hombre y la palabra que lo constituye como animal diferente (zoón logon èjon) conforman una unidad inevitable y venturosa: «Car la parole elle aussi s'annexe de proche en proche tout l'humain; il n'y a pas un règne du travail et un empire de la parole qui se limiteraient du dehors, mais il y a une puissance de la parole qui traverse et pénètre tout l'humain, y compris la machine, l'outil et la main»⁴⁶.

El gesto de la palabra es iniciador de la obra y anticipador de la praxis, mientras que el trabajo agrupa y reúne todo lo humano. Sin la palabra, el trabajo es ciego; sin el trabajo la palabra es vana o bizantina. La palabra justifica y contesta el trabajo, el trabajo obliga a la palabra a no ser palabrería. La historia del trabajo está henchida de la historia de la palabra. La palabra es la que anticipa y ensaya la transformación del mundo en el espacio abierto por el

43. *HV*, 151.

44. *HV*, 206.

45. *HV*, 211. Pueden verse, Lledó, Gadamer, Moltmann.

46. *HV*, 212.

fracaso, pues el útil es demasiado opaco para crear sin más y por sí solo la revolución: «Mais surtout c'est la parole qui fait le passage de l'outil à la machine. Comme le disait Emmanuel Mounier dans *La petite peur du XXe siècle*, 'la machine n'est pas, comme outil, un simple prolongement matériel de nos membres. Elle est une autre ordre: un annexe de notre langage, un langage auxiliaire des mathématiques pour pénétrer, découper et révéler le secret des choses, leurs intentions implicites, leurs disponibilités inemployées'»⁴⁷.

La teoría matemática ha hecho posible, según Ricoeur, la mecánica. En las matemáticas se concentra la sabiduría en otro tiempo alejada del mundo. Toda la palabra que en un principio había renunciado a transformar el mundo y gracias a esa conversión del lenguaje al pensar puro, el mundo técnico nos aparece hoy día en su conjunto «comme l'invasion du monde verbal dans le monde musculaire»⁴⁸. La palabra es la comprensión del sentido de la acción, así como su juicio y revisión crítica; no deja que la acción se emborrache de sí misma; así como la acción impide que la palabra se quede en puro sonido: «Cet empiètement mutuel est déjà contestation originelle: la *praxis* s'annexe la parole comme langage planificateur, mais la parole est originellement recul réflexif, 'considération de sens', *theoria* à l'état naissant. Cette dialectique primitive et toujours renaissante nos invite à renoncer résolument à toute interprétation behavioriste et à *fortiori* épiphénoméniste des soi-disant superstructures culturelles de la société. Le langage est aussi bien infrastructure que superstructure»⁴⁹.

Según Ricoeur, hay que renunciar al dualismo infraestructura-superestructura y tomar conciencia de este fenómeno rigurosamente circular donde los dos aspectos se implican mutuamente y se desbordan a la vez también. Se trata de un nuevo esquema que se desarrollará plenamente en la nueva filosofía y que ya estaba anunciado por M. Foucault cuando dice que la tercera etapa de la episteme se caracteriza por la vida, donde el lenguaje y el trabajo son una parte de esta vida junto con la biología⁵⁰.

No se trata, por tanto, ni de encerrarse en la acción ciega ni de encastillarse en la pura retórica de las palabras. En definitiva tampoco el objeto económico puede ser absolutamente opaco e independiente de toda otra realidad⁵¹.

47. HV, 214.

48. HV, 215.

49. HV, 215 (ib.).

50. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. Parte final y M. CLAVEL, *Qui est aliéne*. Paris 1979, 59.

51. F. DUMONT, *La dialéctica del objeto económico*. Trad. castellana de eds. Península, Barcelona 1971, 75 y ss. M. GODELIER, *Rationalité*, 311. K.H. BORCH, *La economía de la incertidumbre*. Trad. castellana de eds. Tecnos, Madrid 1977.

De hecho, la comunicación es una pieza clave del trabajo humano y un factor decisivo de la economía como demuestran los modernos tratadistas. Así el deterioro de las relaciones inter-humanas influyen en la marcha de la producción y ésta necesita hacer al otro significativo ⁵². Por otra parte, el hombre no se pone en orden si no pone en orden su trabajo. Además, como significado y obra se unen, así la discriminación entre ambos es enormemente necesaria. Solamente así 'matrizamos' ⁵³ nuestra acción.

Todo enunciado designa en el vacío lo que el trabajo cumplirá, ésta es la miseria y la grandeza del lenguaje: «Or cette 'impuissance' de la parole, au regard de la 'puissance' du travail, est bien une operation, une ouvre, sans pourtant que la parole soit au sens propre un travail» ⁵⁴. La palabra es, en cierto modo, gratuita, de ahí su vergüenza ante el trabajo, porque en cierto modo 'no hace nada', y tiene su razón Hamlet al exclamar 'words, words, words'. Pero una civilización sin la grandeza y la gratuidad de la palabra sería una cárcel de esclavos ciegos.

La dialéctica palabra-trabajo nos pone en guardia contra la resolución precipitada de las gravísimas tensiones de nuestra civilización. Y si se desprecia la cultura tradicional por su ausencia laboral, puede que se pase sin saberlo a glorificar a la vez la alienación y la objetivación inhumana de la nuestra al despreciar la palabra que es el lugar de vigilancia frente a la degradación del trabajo personal y comunitario en la vida cotidiana. Y cuando se celebra la función objetivante del trabajo porque concreta, define y asegura, conviene no olvidar que: «Cela est bien vrai, mais ce même mouvement qui me révèle me dissimule, qui me réalise, me dépersonnalise aussi» ⁵⁵.

También se podría ver el problema de la realización o quizá mejor sustitución del hombre por la ciencia y el trabajo con los que el hombre se siente como muy seguro, pero a la vez se cosifica al realizarse ⁵⁶.

Entre palabra y trabajo hay, pues, una unión y una disociación; la palabra significa, pero no produce, el trabajo produce, pero necesita de la significación. En definitiva: «L'éducation, au sens fort du mot, n'est peut-être que le juste mais difficile équilibre entre l'exigence d'objectivation, —c'est-à-dire d'adaptation— et l'exigence de réflexion et désadaptation, c'est cet équilibre tendu qui tient l'homme debout» ⁵⁷.

52. HV, 216.

53. HV, 217 y P. RICOEUR, *La sémantique de l'action*. Paris 1977.

54. HV, 218.

55. HV, 226.

56. G. NATAL, «De la Nueva Filosofía. Aproximación a M. Clavel», *Estudio Agustiniano*, 15 (1980) 505-507.

57. HV, 227.

De todos modos, toda verdadera transformación humana supone un esfuerzo-trabajo porque no basta saberla de memoria. Ahora bien, una civilización del trabajo es ciertamente una economía del trabajo pero sobre todo una economía de los trabajadores y una nueva cultura donde el hombre no es un visionario petrificado y fascinado por el fetiche de la técnica a la que se entrega en cuerpo y alma. Es necesaria aquí una palabra crítica capaz de corregir este monismo y abrir el sentido de una comprensión de conjunto de la tarea humana y la realidad social del trabajo; y la orientación de todo espíritu creador, tanto en el ocio como en el negocio. Porque de hecho: «La *praxis* ne peut résumer l'homme. La *théoria* est aussi sa raison d'être»⁵⁸.

El espíritu creador no es el que se repite constantemente sobre situaciones bien conocidas y necesidades eternizadas, sino el que abre nuevos horizontes y perspectivas. Por ejemplo, la violencia establecida de cada día ya casi no se ve, como no se ve, a veces, el resultado de la labor callada y constante. También en esta línea el hombre es frecuentemente un extranjero para el hombre, además de semejante. Para Ricoeur, hoy día: «Nous sommes dans le tunnel, au crépuscule du dogmatisme, au seuil des vrais dialogues»⁵⁹.

Pero es necesario tratar de responder en las zonas de incertidumbre, en los momentos de indecisión, sin evadirse como simples consumidores de la creatividad reservada así solamente a individuos raros. Hay que ponerse sencillamente a la altura del hombre en los acontecimientos más corrientes de la vida, para restituir el auténtico sentido también al trabajo, restaurar la palabra y la responsabilidad ética y asistir a los problemas reales⁶⁰. No basta el rechazo y la crítica, es necesario acoger y promover lo posible aun en las más difíciles circunstancias, ya que con demasiada frecuencia los tiempos son adversos y más propicios a los intereses que a la justicia.

Pero en definitiva: «C'est quand je laisse parler la justice et non pas seulement mon intérêt, bref quand j'accède à la valeur 'matérielle' de l'autre, que je respecte de plus la valeur 'formelle' de ma propre rationalité»⁶¹. Cada obra aparece así como una solución a un problema concreto y determinado, y así se trasluce también mejor el valor del análisis teórico, sin que todo se resuelva en industria y habilidad, y si bien el mundo humano, en gran manera, es elaboración del trabajo y éste es el camino que lleva a una relación verdaderamente humana con las personas y las cosas. De paso, se crea una proximidad con el otro y se descubre la justicia y la injusticia en el pensar y el hacer. Entonces la

58. *HV*, 227.

59. *HV*, 300.

60. *HV*, 316.

61. *VI*, 127.

historia es la referencia de la obra del hombre y su discurso, de su lenguaje y de su vida, del enraizamiento de la palabra, del trabajo y del mundo que se responden mutuamente —word, work, world—⁶² en un proceso constante de creación y recreación, donde la comunicación y sus distorsiones deben atenderse continuamente.

5.3. *La palabra y el poder*

En principio, la vida es un conjunto de energías o en cierto modo de fuerzas que de por sí aparecen como neutrales e inocentes. Ahora bien, si la educación como decía Alain consiste en «liberar las naturalezas» de modo que cada uno sea lo que es y no otra cosa ajena, parece evidente que la paz sea más bien una conquista. En efecto: «La paix es toujours une conquête éthique sur le vouloir-vivre violent; elle procède de l'affirmation d'autres valeurs supravitales de justice et de fraternité. C'est pourquoi il n'y a pas de morale purament biologique car la vie tend à l'effusion et à la destruction avec une étonnante indistinction»⁶³. Esto ocurre tanto en la dimensión heroica y quijotesca como en la práctica más sencilla de la vida cotidiana.

Tal es la ambivalencia de la libertad y de lo vital que necesitan de una orientación humana. Es necesario, por tanto, un 'savoir-faire' como primera posibilidad auténtica. Este saber hacer en la vida es un primer nivel de poder: «Nous emploierons fréquemment le mot savoir-faire au sens de pouvoir»⁶⁴. Antes de llegar a ese primer paso, el hombre está indefinido, indeciso; es oscuridad que la libertad debe clarificar: «Je suis l'*ápeiron*, l'indéfini vivant, qui afflige le 'bon infini' de ma liberté»⁶⁵. Lo que me enraza me limita, todo crecimiento es también envejecimiento, toda recepción es también un cierto asedio embarazoso. Ciertamente hay una utopía de la acción y de la relación personal y comunitaria pero, con demasiada frecuencia, al poder inocente se superpone, sin previo aviso, la dominación y la subordinación indigna. Del mismo modo que la objetivación necesaria genera inesperadamente alienaciones y agresiones encubiertas: «L'objectivation d'autrui recouvre donc relations d'hostilité latente que tout avoir suscite entre l'êtres»⁶⁶.

Por ello, toda relación es en cierto modo un combate de libertades vivas y

62. *MV*, 291. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*. Trad. castellana de J. Vidal Beneyto. Madrid 1982.

63. *VI*, 113.

64. *VI*, 201.

65. *VI*, 421.

66. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 181.

una recreación mutua: «Que la communication soit un combat est inscrit dans la rencontre même de plusieurs libertés»⁶⁷.

Es necesario separar poder y violencia, así como llegar a ver que, en los caminos de la libertad, el fracaso, a veces, también es importante y no sólo el éxito y la conquista.

En las relaciones de trabajo, de apropiación y de poder, es donde se forma más abiertamente la ética de la relación interpersonal, de la justicia y el amor, que afecta todo lo demás. Pero es sobre todo el poder el que atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, incluso con una violencia sin rostro. Se debe intentar llevar la vida humana a terrenos más pacíficos y hacer que *la palabra sustituya a las armas*. El deseo del hombre tirano siempre engendra lenguajes falsos y palabras violentas. Pero el pueblo liberado tiene la palabra como guardián de su convivencia y la defiende como lo hizo por preservar las murallas de su ciudad⁶⁸. De este modo se encauza la violencia por caminos dialógicos de libertad solidaria y compartida.

No obstante, nunca faltan choques dramáticos y situaciones encontradas entre la persona y el sistema, la intimidación singular y el bien público, entre el poder central y el ciudadano corriente. De ahí que el poder es la gran cuestión de la ciudad, de la política y del hombre; por él crecen el odio, el orgullo y el miedo. Y en su grandeza está precisamente la ambigüedad al cuadrado de la historia⁶⁹.

Como se ha dicho muy bien, el poder entontece y enloquece, además de corromper, y, sin embargo: «C'est à travers le pouvoir que l'homme fait de l'histoire»⁷⁰. Por tanto, hay que tomar postura ante él y no dejar al violento en su arrogancia ya que el reconocimiento apresurado de los sometidos le crearía muy pronto buena conciencia. Y no basta la denuncia moral porque ella no impide el tramado de las leyes infames y todo lo demás. Con todo, sería falsa una posición maniquea frente al poder, además de que sería inútil, de hecho: «L'humanité n'est pas seulement conservée, elle est promue, instituée, éduquée par la politique»⁷¹. Pero hay también unos dinamismos y antagonismos humanos que también hacen sociedad, como la 'insociable sociabilidad' kantiana o la utopía del fin del Estado que contribuye a acercar la política al hombre por medio de la amistad: «Cette utopie est vitale pour le destin même

67. P. RICOEUR, *Ibidem*, 202.

68. *SM*, 62 y 316. Pensamiento muy conocido de Heráclito y parecido al mito guaraní de la palabra citado por P. CLASTRES, *Investigaciones en antropología política*. Trad. castellana de eds. Gedisa, Barcelona 1981, 132.

69. *HV*, 93.

70. *HV*, 119.

71. *HV*, 125.

de la politique: elle lui donne sa visée, sa tension, j'ose dire le mot: son espérance»⁷².

La utopía es la esperanza civil. El Estado actual no hace la utopía, pero ella marca la dirección de todo Estado, igual que los no-violentos no quitan la violencia pero señalan su destino como profetas de un mundo de libertad y fraternidad. Por el contrario, la función represiva no manifiesta el orden, sino «el desorden establecido»⁷³, la pseudo-fuerza de la agresividad, la impostura del bien común y la totalidad y la apariencia del dinero al tener más y ser menos.

La palabra y el compromiso racional tienen su propia tarea de libertad y coherencia denunciadora: «Or méditation, engagement, dépouillement, décrivent une société qui serait une 'personne des personnes' —une communauté. La personne est la figure-limite de la communauté vraie comme l'individu celle de la non-civilisation et le partisan celle de la civilisation fasciste»⁷⁴.

Es preciso situarse más allá de la dominación acostumbrada para considerar la integración social como posibilidad real sin imitar repetitivamente la opresión precedente. En ese sentido hace falta un planteamiento valiente, ajeno a las intimidaciones de unos sobre otros: «une pensée qui a l'audace et la capacité de croiser Marx, sans ni le suivre ni le combattre. Merleau-Ponty, je crois, parle quelque part d'une pensée a-marxiste. C'est aussi ce que je cherche a pratiquer»⁷⁵. Marx se fija mucho en la lucha de clases, pero ve perfectamente que en la ideología hay un exceso de 'legitimación' que ignora sus matizaciones y motivaciones. Quizá el marxismo como le reprocha Mannheim debe aplicarse a sí mismo la maniobra de la suspicacia generalizada. Porque *la conciencia está expuesta a la eficacia de la historia*, y le es difícil tomar distancia crítica de sus prejuicios⁷⁶ para no ser totalitaria. Ahora bien: «Le péril d'une révolution qui ne prend pas sa propre fin pour source et pour moyen est d'avilir l'homme sous le prétexte de le libérer et de renouveler seulement la figure de ses aliénations»⁷⁷.

Es el peligro también de los grandes sistemas que quieren conducir la historia a su antojo aparentando que la consultan. En principio, la autoridad no es el mal, pero las grandes pasiones del poder nivelan apresuradamente todo y es así como 'la violencia simula la más alta tarea de la razón', la justicia se convierte en bajo justicierismo y en lucha del hombre contra el hombre. Los

72. HV, 126.

73. HV, 128.

74. HV, 141-142.

75. P. RICOEUR, «Science». RPhL. 72 (1974) 329.

76. *Ibidem*, 353.

77. HV, 147.

grandes sistemas tienen grandes semejanzas: astucia, propaganda, alternativa única de sumisión o rebelión, ortodoxia dogmatista, etc. Todo ello con el agravante de que el Estado afecta toda nuestra vida como viceversa: «il n'y a pas de problème qui soit politiquement neutre, c'est-à-dire sans incidence sur la vie de l'Etat»⁷⁸.

Unas veces el Estado hace de filósofo y otras de biólogo o de físico. Son los instintos de orden, dominación, muerte, placer o catástrofe que alegan otras buenas razones como patria, Dios, o justicia: pues la violencia crea 'todas las conchas de la consciencia' y es difícil desvelar sus artimañas hasta que un día la violencia de la opresión llama a la violencia de la rebelión⁷⁹. En el Estado, que a veces parece entretener los problemas en vez de resolverlos, hay un misterio porque no se sabe si es la violencia la que crea la represión y la institución o es la institución la creadora de la violencia. Además, parece como si el Estado no pudiese perecer; cae uno y surge otro. Por eso se vuelve más necesario el ejercicio del control del poder, para no caer en una dialéctica reivindicativa sin fin entre los intereses privados y el espíritu de sistema. Para Ricoeur la democracia es absolutamente necesaria, ya que al menos permite dialogar los problemas y a la palabra decir su verdad frente al partido único que la suprime: «Si le mot pouvait être sauvé, il dirait assez bien ce qui doit être dit: que le problème central de la politique c'est la *liberté*; soit que l'Etat *fonde* la liberté par sa rationalité, soit que la liberté limite les passions du pouvoir par sa résistance»⁸⁰.

Ciertamente el hombre quiere ser señor de todo, pero este señorío es una nueva fuente de miseria. Al ejercer su poder, convierte fácilmente a los otros en utensilios e instrumentos suyos. De ahí que la política es el lugar de la ambigüedad y angustia por excelencia, y es necesario un coraje histórico para hacer posible la libertad⁸¹. Y es aquí donde se juega la realidad o no realidad del hombre y su dignidad.

Ahora bien, la palabra funda el poder de esa dignidad del hombre, donde la libertad es la manifestación de la capacidad para tomar distancia respecto al orden, establecido como algo natural, político y cósmico, para dar nuevas alternativas a todos los niveles hasta llegar a una reconciliación creativa no sólo con una nueva mentalidad, sino también como nuevo planteamiento del poder que evite el anquilosamiento político y metafísico. En esta dirección también la ley debe tomar un sentido de personalización más allá de la venganza para

78. *HV*, 184.

79. *HV*, 238.

80. *HV*, 285.

81. *HV*, 326 a 328 y P. RICOEUR, *DI*, 181.

evitar la violencia infinita ⁸². El individualismo asocial de la libertad inmadura y el juicio apresurado sobre el otro reducido por ese proceso a escoria política es donde queda vacía toda solidaridad humana y carente de contenido la convivencia ciudadana. Por este camino el poder público se despersonaliza y, poco a poco, se vuelve totalitario. A partir de aquí: «nous sommes condamnés à osciller entre une impossible création des valeurs et une impossible intuition de valeurs; cet échec théorique se réfléchit dans l'antinomie pratique de la soumission et de la rébellion qui infecte la pédagogie, la politique et l'éthique quotidiennes» ⁸³.

Bajo esta perspectiva el compromiso social se deteriora en un contrato a la fuerza. El discurso del poder se monopoliza y pone en estado de excepción la palabra humana y su discurso. Así ya no es posible distinguir entre convicción y violencia; el ser totalitario y mentiroso se identifican con la creación y la acción. Las estructuras de dominio distorsionan ⁸⁴ y congelan el conocimiento y la objetividad. Por eso Kant se opone a que el Estado sea lo racional en sí y el poder en sí. El Estado se debe, por tanto, cambiar para evitar la dominación y en último extremo suprimirla, pues no basta superponer la dominación para llegar a abolirla.

No es humano para el hombre permanecer en un estado de naturaleza violento. Hay que pasar a la civilización y la libertad ⁸⁵. Porque además: «Freedom is less the quality of an act than a 'way of life', a *bíos*, which does not occur in any single act but expresses itself in the degree of tension and consistency which permeates a course of existence» ⁸⁶. La libertad tiende a ser como la misma naturaleza humana, y su mejor poder. En este sentido, el trabajo es el medio por el que la libertad se hace presente en el mundo y resuelve la contradicción aparente entre necesidad y libertad, interioridad y exterioridad, institución y personalidad. Por otra parte, no hay libertad salvaje como no podemos salir de nuestra propia sombra: «In other words, we must think freedom and norms together. Law is the *ratio intelligendi* of freedom; freedom is the *ratio essendi* of law» ⁸⁷.

Ésta es precisamente la difícil *autonomía* que por su mismo nombre supone normas, leyes y valores: «The first 'value' is that other exists as a person. In that sense nothing is more concrete: it is the 'face' of the other, as Emmanuel

82. *CI*, 357.

83. *CI*, 439.

84. P. RICOEUR, «Phénoménologie», *PhF*, 1 (1975) 45.

85. *PSE*, 25.

86. *PSE*, 36.

87. *PSE*, 62 y 63.

Lévinas says, that tells me, in negative terms: 'Don't kill me' —and in more positive terms: 'Love me, I am another you'»⁸⁸. Aquí el reconocimiento mutuo aparece como lo contrario de la dominación política y la objetivación alienante del hombre por los poderes del trabajo. Se establecen barreras frente a la degradación y la instrumentalización pretendidamente fundada por una teoría y una ciencia interesadas. Se anuncia aquí la verdadera eficacia del conocimiento abierto y del discurso no sometido al comercio de las mercancías y la industria⁸⁹.

Sólo esta eficacia de la palabra libera al hombre en su mundo y, aunque no sea muy inmediata, es ciertamente muy decisiva, porque el hombre es un ser de palabra e incluso la violencia tiende a dar sus buenas razones, reales o supuestas, por las palabras⁹⁰, violentando el discurso humano: «Philosophy denounces tyranny precisely because it invades philosophy's territory: language»⁹¹. El auténtico pensador cree que en toda situación, por mala que sea, es posible hacer algo positivo. No se puede tampoco actuar como si no hubiera lo que hay, para evitar sueños inútiles de fatales consecuencias, especialmente cuando se pretende un mundo nuevo que ciertamente no vendrá sin una revolución en éste⁹². Una reversión profunda, olvidados los mitos del progreso y la fe en las ideologías.

Hoy día es más necesario un talante ético insobornable, de rebelión frente a la injusticia, que, sin caer en el romanticismo, pueda llevar a instituciones que eduquen para la libertad⁹³ y ofrezcan al individuo posibilidad de identidad propia y solidaridad universal sin recaer en burocracias u oficialismos deshumanizantes y congeladores de la fraternidad, mientras los ricos se hacen siempre más ricos y los pobres siempre más pobres⁹⁴.

Pero además, hay que devolver al hombre la palabra, ya que «Modern man is perhaps more deprived of meaning than of justice»⁹⁵. Y es preciso recuperar también la sensibilidad y la comunidad, la capacidad de compartir, destruida por la injusticia anónima o descubierta, para que el hombre no siga siendo como un extranjero en su mundo lleno de agresividad e indiferencia. La falta de confianza en el futuro y el desencanto sin rostro es también un mal general que no se puede curar simplemente con ascetismo y entusiasmo por el

88. *PSE*, 64 y F. SAVATER, *Invitación a la ética*. Barcelona 1982, 171.

89. *PSE*, 81 y 99.

90. *PSE*, 89 y 91.

91. *PSE*, 93.

92. *PSE*, 117.

93. *PSE*, 139.

94. *PSE*, 165.

95. *PSE*, 172.

bien común, pues la sociedad productiva imposibilita, con frecuencia, la identidad y la comunicación sincera y profunda.

También es muy urgente la reconciliación entre persona e institución. El hombre no puede dedicarse por más tiempo a hacer de ilustre desconcertado, porque en ello va la vida de muchos otros seres humanos. Y el Estado no puede entenderse más ni como un dios escondido ni como una bestia sagrada fascinante y misteriosa. La irracionalidad del poder debe avenirse a razones con la palabra humana y el consenso que se concreta en leyes justas comunitarias ⁹⁶. La ambigüedad del poder debe ser tratada más allá del angelismo y del cinismo monolítico, especialmente del Estado: «We ought *simultaneously* to improve the political institution in the direction of greater *rationality* and to exercise vigilance against the *abuse of power* inherent in State power» ⁹⁷.

Pero una reevaluación de las instituciones no se debe hacer a costa de una devaluación alienante del hombre ⁹⁸, como es clásico en el campo económico, sino que deben crecer conjunta y sanamente en simultaneidad el hombre y las instituciones humanas por el camino que va de 'la alienación a la libertad', para evitar que el hombre se pierda en las cosas. En este aspecto el marxismo quizá tenga que seguir más la línea de la dialéctica y menos la del materialismo: «Socialism is the end of the non-freedom which is represented by need and the conquest of the positive freedom that participation in decisions at all echelons constitutes» ⁹⁹. Es necesario evitar tanto el peligro de un control minoritario de una aristocracia obrera dominante como la subordinación capitalista de todas las cosas, incluido el hombre, a la producción y sus beneficios, con grave degradación del trabajo y del ocio.

Conviene recordar aquí los valores que son 'obra de la libertad' y que expresan «su poder de innovación o recreación y su espontaneidad creativa ¹⁰⁰, para desenmascarar las ilusiones de los sistemas que esclavizan la libertad y no permiten tomar una distancia crítica respecto a ellos, de modo que hacen imposible la ciencia y, de paso, impiden la colaboración despierta y crítica, para no recaer dogmáticamente en antiguos errores. La palabra y el poder, el trabajo y el lenguaje han de completarse, pero nunca confundirse o eliminarse recíprocamente ¹⁰¹. Es importante el 'interés de lo instrumental', pero también lo es la comunicación, y ambos deben apoyarse en beneficio de la libertad: «This interest is called by Habermas the 'interest in emancipation'. With it we

96. PSE, 205.

97. PSE, 210 y 212.

98. PSE, 221.

99. PSE, 237.

100. PSE, 243.

101. PSE, 253 y 256.

are at the heart of the problematic of values, at the source of the creative origin of values, for it appears that this interest also defines the highest value, namely, *freedom* as it grasps itself as a process of emancipation»¹⁰².

Este interés emancipativo desenmascara críticamente las distorsiones sistemáticas de la libertad por el poder y abre la comunicación sin límites que es una dimensión fundamental de la palabra humana frente a la manipulación industrial de toda la vida cultural. El proyecto de la libertad debe ser impulsado y progresivamente desarrollado a partir de lo presente sin caer en utopías huera ni en realismos excesivamente sensatos.

5.4. *La palabra y la cultura*

Frente a la 'natura' la cultura es lo producido por el arte humano. Lo natural por excelencia es lo animal, mientras que lo cultural por excelencia es lo humano¹⁰³, el discurso del hombre frente al *bíos*, el *logos* de la humanidad que no es simplemente pensamiento. En este sentido el hombre es natural y en cierto sentido in-natural, es decir, cultural. Se ha afirmado muy bien que «el hombre es un animal innatural por naturaleza o, si se prefiere, el hombre es un ser cultural por naturaleza»¹⁰⁴. En cierto modo, el hombre se arraiga en la naturaleza, pero a la vez se arranca de ella. Su esfuerzo por ser humano le distingue de las cosas muertas o vegetales y le sitúa de modo permanente en el campo de 'emergencia de la libertad».

El esfuerzo es precisamente la afirmación de lo que aún falta y debe ser cumplido en toda su vivacidad vital: «the actualization of freedom consists of a double movement: the naturalizing of freedom and the interiorizing of nature»¹⁰⁵. De las profundidades de la naturaleza la libertad recibe vida y auténtica virtud. La dialéctica entre naturaleza y libertad es 'el corazón del objeto cultural', y su apoyo mutuo es siempre mucho mayor que su oposición. Por eso la libertad no puede reducirse a naturaleza, ni a sistema, ni a programa¹⁰⁶. Pero tampoco la naturaleza humana puede ser extraña a la libertad. No hay hombre teórico autónomo ni libertad salvaje o absolutamente independiente. Tampoco la teoría del lenguaje o la teoría de la acción¹⁰⁷ lo admiten o entienden así.

No puede haber dualismo, sino unión entre la interioridad y la exteriori-

102. PSE, 255. Subrayado mío.

103. PSE, 25.

104. A. ORTIZ OSÉS, *Mundo*, 183.

105. PSE, 38.

106. P. RICOEUR, «A critique of B. Skinner's 'Beyond Freedom and Dignity'» PSE, 47 y ss.

107. P. RICOEUR, *El discurso de la acción*. Trad. castellana de eds. Cátedra, Madrid 1981.

dad, entre el yo y los otros niveles. Lo mismo puede decirse del sujeto y de su medio. No hay hombre fuera del mundo. Cualquier división en este sentido es artificial como lo es la objetivación del tú por el yo y viceversa. Es todo un proceso el que cuenta no las reducciones fáciles. El reduccionismo de todo a cosas o a abstracciones es una verdadera alienación donde lo humano se pierde.

La palabra y la cultura son un reto y un desafío frente a la alienación del ser humano, que poseen una eficacia insospechada. El hombre de la cultura no lleva a una realización política inmediata, pero tiene una eficacia inesperada a largo plazo: «*he opens up the horizon of possibilities. In this way he cooperates in the promotion of new man*»¹⁰⁸. Y esto es realmente revolucionario porque afecta al mismo corazón del mundo y del hombre para renovarlo e impedir su degradación. El hombre de la palabra, el educador por ejemplo, tiene una eficacia insólita también como instancia crítica —si no abdica de su función— ante todo sometimiento del hombre y su vida a los intereses parciales y reductivos de los grupos o el Estado.

Aquí la palabra cobra un cierto sabor libertario frente al afán de eficacia y exactitud controladora¹⁰⁹. La palabra en este sentido siempre abarca mucho más que lo dicho y, desde luego, bastante más que la razón instrumental. De hecho: «Instrumental intelligence and senseless existence are the twin orphans of the death of meaning»¹¹⁰. Casi podría decirse que, ante el *homo habilis*, lo único real son las utopías y las ilusiones auténticas. De modo que la vigilancia frente a la burocracia que todo lo administra es una verdadera posibilidad revolucionaria en la larga marcha para volver al hombre su rostro frente a la esclavitud encubierta o su reducción a pastor de máquinas.

Aquí se encuentra una verdadera ética de reconstrucción del hombre y de su descolonización en camino a la libertad. El tercer mundo en este trayecto juega un papel de revulsivo, puesto que al negarse los países llamados civilizados a pagar justamente las materias primas se les obliga de rebote a tomar conciencia y declarar que sus pretendidos ideales de libertad y de justicia no hacen al caso y son un mero pretexto discursivo. Un autoengaño necesario a su buena conciencia carente de eficacia respecto a una intercomunicación y una promoción verdadera de los hombres y los pueblos del mundo. Así todo discurso social queda congelado en la indiferencia de lo lejano o en la agresividad culta propicia al escepticismo y el desencanto. Ante él es necesario reac-

108. PSE, 79.

109. PSE, 85.

110. PSE, 99.

cionar sin recaer en la glorificación de la empresa, la mesianización del trabajo o la competitividad permanente ¹¹¹.

Frente al maniqueísmo de la institución y su reducción a la fuerza, es preciso organizar la reconciliación y la participación, el reconocimiento respetuoso del hombre por el hombre con abandono de los monopolios culturales, económicos o sociales, según cauces asequibles a las personas para evitar los abusos del poder y hacer posible una justicia que dé a la persona un espacio propio de libertad, sin el cual el desarrollo apropiado y concreto de su vocación es literalmente imposible. No basta quedarse en generalidades ni tener sólo buenas intenciones. Pero este proyecto no es posible sin dedicación, esfuerzo y trabajo como clave de la reconciliación y la abolición de la explotación, y de un progreso digno y beneficioso para todos.

Es preciso abandonar los intereses del poder por lo que verdaderamente importa al hombre y a la comunidad humana, no a las particulares conveniencias, a la nueva diversión o a la 'oscura compensación por el sacrificio del trabajador' que termina en el hastío y el aburrimiento. Es preciso hacer brotar la esperanza de los pobres y los ideales de la humanidad y darse cuenta de que: «Without utopia, only calculation and technocracy remain» ¹¹². Estos son los caminos de la libertad sin máscaras y de la emancipación sin idolatrías e ídolos de barro bajo el signo de la ciencia o de la manipulación de los mass media en la vida cultural. Eso no es inevitable, pero las técnicas, desgraciadamente, son más utilizadas por quienes las someten a sus propios intereses.

Es urgente una reconsideración y un mejoramiento de la apreciación de los valores en concreto: «The ethical life is a perpetual transaction between the projet of freedom and its ethical situation outlined by the given world of institutions» ¹¹³. Las oportunidades históricas para la libertad no deben perderse ni a nivel personal ni comunitario. Espíritu sereno y eficaz, responsabilidad y decisión, deben unirse para no dejarse engañar por el triunfo o el fracaso. La virtud es aquí la afirmación fundamental de la libertad y del hombre, a pesar de la opresión, el desaliento y el cinismo ¹¹⁴. No es posible la indiferencia, como no es recomendable la confianza en la moral de la fuerza o del éxito, para proclamar la necesidad de justicia y de atención al hombre y el reconocimiento mutuo, también en el mundo económico, cultural y político ¹¹⁵.

La cultura tiene una función especial de corrección y denuncia así como

111. *PSE*, 191.

112. *PSE*, 241.

113. *PSE*, 269.

114. *HV*, 114.

115. *HV*, 122.

creadora de nuevas esperanzas, precisamente en los momentos de crisis de la civilización, con propuestas perfectamente nuevas en las que el marxismo abierto y el realismo personalista ¹¹⁶ pueden ofrecer al hombre auténticas alternativas. Para ello es necesario superar la fe ciega en el presente y la experiencia excluyente tal como se configura actualmente y hacer lugar a un discurso humano que permita abrir los cerrojos de la opresión y la objetivación aparentemente eternas. La cultura tiene aquí un gran papel que jugar: «La culture, c'est aussi ce qui désadapte l'homme, le tient prêt pour l'ouvert, pour le lointain, pour l'autre, pour le tout» ¹¹⁷.

Quizá toda educación no es más que el equilibrio entre adaptación y desadaptación o apertura. Y esto es también lo específico del hombre como espíritu creador y su inquietud vital, a pesar de la neutralización producida por el bienestar, el escepticismo y el consumo repetitivo. Por el contrario, el innovador crea sobre lo irrepetible que paradójicamente es profundamente común a todos, siempre antiguo y siempre nuevo: «Nous restons et nous devenons créateurs à partir d'une ré-interprétation du passé, que sans cesse nous interpellé» ¹¹⁸. La prospectiva surge siempre desde una perspectiva previa.

La cultura es una obra de gigantes entre la creación y la destrucción, entre la muerte y la vida ¹¹⁹, entre la unión y la división, pero el hombre siempre está tentado a distraer el problema por mil medios en la inercia de la vida. La verdadera creatividad guarda la existencia cultural humana de «n'être qu'un immense artifice, un futile 'artefac', un Léviathan sans nature et contre nature» ¹²⁰.

En esa tarea, según vemos en el psicoanálisis, la palabra juega un papel decisivo para la liberación de una libertad que se ha vuelto indisponible, o sea, no-libre. El no-poder de la palabra hace posible el poder de la libertad y ambos son irreductibles a sus limitaciones más corrientes, señalan siempre nuevos horizontes que no se acaban nunca en sus realizaciones actuales ya sean estas personales o institucionales ¹²¹.

5.5. *El afrontamiento de las totalidades*

La tarea de la libertad siempre está abierta y es necesario no dejarse encerrar ni por la situación presente ni por el encanto del sistema o por el mundo

116. *HV*, 149.

117. *HV*, 227.

118. *HV*, 315.

119. *DI*, 160.

120. *DI*, 503.

121. *CI*, 337 y 446.

bien pensante. Si no se quiere caer en reduccionismos apresurados, es preciso mantenerse abiertos y dejar siempre posibilidad a la libertad en los diversos niveles de la realidad, sin encerrarla en la costumbre carente de criterios. En cualquier caso, es preciso que tanto lo encerrado como lo anónimo también reciban su propia oportunidad; lo conocido y abierto reciba su atención apropiada, sin exageraciones extrañas; que las personas y las comunidades sociales tengan igualmente su oportunidad debida y se reduzcan a sus límites apropiados la organización y las instituciones. Los hombres necesitan de justicia, pero también de significación y reconocimiento.

El encanto y el desencanto deben guardar también sus propios límites y huir tanto de la trivialidad como de las falsas apariencias, siempre responsables del pasado, el presente y el futuro donde la integración y la creatividad se apoyan con perseverancia. Si la ilusión vana o la falsedad arrogante se imponen llegará invariablemente el cinismo ¹²². Aquí son imprescindibles las posturas éticas que deben fecundar tanto la cultura —universidad, ciencia, educación— como el trabajo humanizado en un proceso de liberación de las distorsiones de la libertad y la manipulación de la vida en nombre de la ciencia y del sistema industrial ¹²³.

Es necesario clarificar la ambigüedad institucional de esta civilización, puesto que «communal life alone brings us back again toward the totalitarian peril, and the personal by itself brings us back again to the illusion of individualism» ¹²⁴. Por otra parte un cierto realismo es también inexcusable, puesto que «la utopía deviene falsedad cuando no está correctamente articulada en relación a las posibilidades que ofrece cada época» ¹²⁵. Y, además, porque: «La persona no es, pues, una ficción: ella es el centro personalizador de la naturaleza y el ideal de la libertad en la sociedad» ¹²⁶.

Pero, en el momento en que la libertad individual se acentúa mucho más que su 'don mutuo', la diversidad deviene ruptura y división inhumana, de modo que toda verdadera autonomía debe ser profundamente solidaria. Una libertad solitaria es absurda y desesperante. Y aunque los privilegios crean siempre sus buenas justificaciones, la presencia de los pobres los denuncia ¹²⁷. La ideología trata de justificar el presente, la utopía incita al futuro y aunque ambas colman un vacío que no es fácil llenar, de ningún modo puede colmarse

122. *PSE*, 203.

123. *PSE*, 249 y 266. B. HENRI-LEVI, *La barbarie*, 55 y ss.

124. *PSE*, 290.

125. *PSE*, 290.

126. C. DIAZ M. MACEIRAS, *Introducción*, 241.

127. *KE*, 353: «Or une liberté seule est absurde, et le mot même: 'ma verité' est absurde et désespérant».

con la utilización del hombre. Por eso, hay que dar lugar al respeto y no avanzar apresuradamente con el peligro de atropellar sistemáticamente al hombre y su mundo. Teorías e instituciones deben tener capacidad de adaptación apropiada para no encadenar la libertad ni arrastrarla a aventuras, románticas en principio, pero desastrosas a la postre. La institución debe facilitar el acceso a la libertad por la animación del proceso liberador: «L'institution a pour mission d'y travailler et ne demander obéissance que pour favoriser, au delà de l'institution, un libre accord du penchant pur et des penchants naturels, où ceux-ci, loin d'avilir et appauvrir le premier, lui communiquent leur force» ¹²⁸.

El deber es solamente un momento de la tendencia a ser. Pero es necesario, para evitar la esterilidad subjetiva y la falta de interioridad auténtica, la aceptación de tareas objetivas. Entonces: «La liberté, que se range sous la loi nous affranchit, et, ce qui vaut mieux, nous donne accès à une liberté que ne se distingue plus de notre essence. Notre valoir intime est alors liberté, et la liberté coïncide avec l'essence» ¹²⁹. Una ética auténtica debe siempre promover los auténticos valores de la vida humana. Una moralidad que solamente proclamara valores sería esquelética y carecería de tierra vital. Por tanto, sin oponer pasión e institución, su armonización debe hacerse en clave de humanidad viva, comunicativa, solidaria y convivencial.

Lo concreto y la razón deben aliarse con desinterés por los verdaderos intereses de la libertad ¹³⁰. Cada dimensión debe ocupar su propio lugar sin sobrepción ni perversión. Entre la persona y la comunidad humana debe haber siempre una dialéctica porque el 'nosotros' tampoco es posible a falta de la singularidad de cada uno o sin una semejanza que «soit sans cesse à faire et à refaire par la liberté même; en ce sens, la communication des existences est bien la clef de voûte du problème de l'homme» ¹³¹. El que quiere ser solo nunca llegará a nada. Esa comunicación en la libertad formará la substancia del hombre. Por tanto, la constitución de la humanidad lleva consigo una cierta descentración: «L'exigence de justice consiste donc, dans son principe en un *décentrement* de perspective par lequel la perspective d'autrui —le besoin, la revendication d'autrui— équilibre ma perspective» ¹³².

La sociedad completa al hombre y le atrae más allá de sí mismo. La responsabilidad social y política de la libertad no puede realizarse por la tiranía ni por el vacío impersonal; por el contrario, la ciudadanía, en principio recelo-

128. J. NABERT, *Eléments*, 142.

129. J. NABERT, *Ibidem*, 48.

130. J. NABERT, *Ibidem*, 159.

131. *KE*, 344. Subrayado mío.

132. *VI*, 120.

sa, quiere convertirse a la atracción de la amistad. En esta línea la autoridad es siempre idealmente transitoria y la utopía convivencial ha de avanzar hacia metas cada vez más ambiciosas desde las limitaciones actuales a las nuevas latitudes. Y si bien es cierto que nada se presta tanto a la impostura como la idea de totalidad, nada resulta tampoco más deseable y necesario para nombrar lo que debe ser el sentido de la vida y la solidaridad social y para recuperar lo olvidado o fragmentado, y en cierta manera perdido, pero importante para el futuro de la humanidad: «Or l'histoire a pour tâche de nommer ce qui a changé, ce qui est aboli, ce qui fut *autre*»¹³³.

La totalidad no es la igualadora universal ya que tiene también por tarea preservar lo irreductible a la generalidad. Es preciso calar en el corazón de la totalidad para percatarse de que el hombre tiene allí también un lugar propio. El fondo de la historia y la verdad total se acercan en la comunicación perfecta y 'el combate amoroso', mientras que la violencia es el sin-sentido de esa historia¹³⁴. La razón y la filosofía escogen el camino del sentido, pero de un sentido hecho praxis conforme a la trayectoria de la vida humana y no como progreso abstracto evidente. Esta ambigüedad del progreso continúa porque aún existe la injusticia, el trabajo dividido, la violencia y la mascarada insincera. Por eso, es tan difícil decir si una civilización es tal o no.

Para Ricoeur, esta ambigüedad de la civilización no es la última palabra, sino la penúltima y, según él, el cristianismo, excluido su carácter dogmatista, está más cerca del talante marxista que del existencialismo dramático e indefinido o indisponible¹³⁵. Así la tensión hacia las metas deseables es básica para la maduración humana, a fin de que los ideales se encarnen y tomen cuerpo en las sociedades por la elección y responsabilidad personal y comunitaria y por un posicionamiento que implica, en última instancia, un sentido de la vida, ya que si toda metafísica lleva a una política, toda política supone una metafísica¹³⁶. Esa metafísica es mucho menos aérea de lo que puede parecer a primera vista y define toda una civilización.

Y como no se puede unificar violentamente, tampoco se puede dejar que la legión de la mentira destruya a la humanidad. Tiene que haber una dialéctica entre la diversidad y la totalización¹³⁷. Es fácil caer en una unidad apresurada del poder burocrático, pero no es menos frecuente la disolución del proyecto del hombre en la irresponsabilidad y la dispersión. El deseo de unidad

133. *HV*, 30.

134. *HV*, 69-70.

135. *HV*, 96.

136. *HV*, 139 y B. HENRI-LEVI, *La barbarie*, 26.

137. *HV*, 165 y 166.

puede esconder una *rabies theologica* capaz de reinventar todos los totalitarismos, pero también hay una pasión despótica de dispersión. La habilidad para distraer los problemas, en vez de afrontarlos, constituye también, sin duda, uno de los mecanismos más deshumanizados del hombre. Se puede oscilar, sin descanso, de las pasiones del poder a las de la libertad y viceversa. Por eso conviene que «la philosophie puisse exercer sans orgueil l'admirable et redoutable liberté du doute socratique...»¹³⁸. Puesto que hay muchas formas de pretender el monopolio de la ortodoxia como hay muchos modos de sumisión hábil y desobediencia astuta.

También hay una ingenuidad dialéctica de dirección única que prescinde alegre y dogmáticamente de la 'sinfonía universal de la historia' y que da, sin pensarlo, «le faux pas du total au totalitaire»¹³⁹. Pero sin caer, por ello, en el escepticismo no hace falta convertirse en un totalitario apresurado como si todas las verdades fueran definitivas. Las grandes filosofías son precisamente aquellas en las que se ejerce con todo rigor el «*génie dubitatif de la parole*. En quoi elles sont l'âme de toute culture rebelle aux synthèses prématurées que proposent et imposent les civilisations de la croyance collective, soit que le thème unificateur de ces civilisations soit de robe, d'épée ou d'outil»¹⁴⁰.

Por su misma naturaleza, la palabra es crítica y rompe la consistencia bruta de la imposición irracional. En esta línea la palabra abre la senda de la libertad ante la ciega brutalidad y permite un horizonte global de libertad irreductible a la limitación aburrida, sin perspectiva, carente de futuro y de encanto cuyo despertar más previsible será la violencia irracional como forma más inmediata de acabar con el sueño dogmático; solamente una pedagogía del amor y la justicia¹⁴¹ puede evitarlo a tiempo. En este camino, el Estado no es todo y sería una desgracia que sustituyera a la sociedad humana o redujera la convivencia a los duros huesos de su estructura jurídica. Según Hegel, en el Estado se es libre, pero Marx denuncia esta ilusión. Es más bien la palabra la que humaniza la política y hace al «l'homme semblable à l'homme et fonde la communication; le mensonge, la flatterie, la non-verité —maux politiques par excellence— ruinent ainsi l'homme à son origine qui est parole, discours, raison»¹⁴².

Siempre tiene que haber una dialéctica entre organización y persona: «L'exercice indépendant de la justice et la formation indépendante de l'opinion

138. *HV*, 182.

139. *HV*, 191.

140. *HV*, 220.

141. *HV*, 250.

142. *HV*, 271.

sont les deux poumons d'un Etat politiquement sain. Hors de la, c'est l'asphyxie»¹⁴³. Por tanto, debe hacer una reciprocidad entre la palabra y el Estado, entre el discurso de la persona y el de la totalidad colectiva. Pero además, es precisa una cierta posibilidad de acción frente al Estado, un control del mismo por el pueblo, en un diálogo creativo y humanizador capaz de impedir la deshumanización de la estructura o que todo se reduzca a adaptarse a lo que hay, con impedimento de la actualización y de nuevas alternativas. Es la complementariedad de la verdad y la libertad como exigencia de totalidad no totalitaria para un ser humano mejor. La libertad aquí se abre más allá de la subjetividad y la autenticidad personal y la justicia social y a la reconciliación de todos los hombres y todas las cosas¹⁴⁴. Ésta es la esperanza fundamental de la humanidad y de la bondad más exigente realizada por la liberación de la libertad de todos los poderes tiránicos que con tanta frecuencia son divinizados o instituidos como evidencia única y exclusiva.

5.6. *La libertad y la filosofía al descubierto*

Como es fácil de concluir, no es posible subsumir la razón en la historia ni identificar la historia con la razón. Una y otra se interfieren constantemente, igual que la hermenéutica nunca termina, en cierta manera, de analizar los 'hechos'. Así la hermenéutica es en cierto modo antihistórica y antipositiva. En efecto, toda interpretación es una tarea y es, por decirlo así, una apuesta por el sentido¹⁴⁵; un intento de seguridad frente al mundo fluctuante e incierto que se intenta comprender. En esta labor, la metodología crea a veces también, aun sin quererlo, sus propios espectros y otras multiplica las sombras del problema; domestica la realidad en vez de conocerla y concebirla y justifica más que analiza, como es corriente en toda ideología: «A ce moment, l'idéologie a cessé d'être mobilisatrice pour devenir justificatrice; ou plutôt, elle ne continue d'être mobilisatrice qu'à condition d'être justificatrice»¹⁴⁶.

Por ese camino tampoco se cumple la misión de reconciliación de lo universal y lo concreto, de la naturaleza y la humanidad. Se producen constantes falsificaciones al tomar lo subjetivo por lo objetivo, lo inmediato y sensible por lo real, lo experimentable directamente por lo único inteligible, de modo que el hombre mismo se disuelve y se pierde en esta confusión. La libertad se juega también frecuentemente su irreductibilidad ante la alternativa de some-

143. *HV*, 283.

144. *HV*, 399.

145. P. RICOEUR, R. BARTHES, *Exégèse et herméneutique*. Paris 1971, 49.

146. P. RICOEUR, «Science et idéologie», *RPhL*, 72 (1974) 331.

terse servilmente a lo dado o situarse inúltimente, sin posibilidad de hacer nada, por encima del bien y del mal. Hay que llegar, por tanto, a un concierto entre los principios generales de la razón y las fuerzas naturales, en definitiva, entre la libertad y necesidad. El yo personal y la razón universal deben aliarse con desinterés por los verdaderos intereses de la libertad ¹⁴⁷. Eso no será posible sin una comunicación vital entre ellos que supere la rigidez y las mascaradas. Ir al fondo de la libertad es la clave de toda realización concreta, pues la libertad no es principalmente una enfermedad, sino la verdadera trama de la vida humana. Esa urdimbre es mediación entre pasado y futuro, entre el no-ser presente y el corazón de la libertad ¹⁴⁸.

Pudiera decirse que solamente la libertad decide lo que es posible y lo que hay de hecho. Únicamente por ella se llega a una interpretación global de la realidad en un debate continuo. En ese sentido, el historiador es el que accede a lo inesperado y se abre a lo otro atentamente sin prejuzgar y lo deja ser en libertad como es o ha sido. Sólo así puede aparecer objetivamente el sentido de las cosas y del mundo como ha preconizado Habermas. De ahí que «L'histoire est réellement le royaume de l'inexact» ¹⁴⁹. El ser histórico pertenece efectivamente al reino de la libertad y no al mundo de la necesidad matemático-mecánica. Sólo la apertura del camino de la libertad da sentido a todo lo demás. Las esclavitudes, aún presentes, son el origen del sinsentido, el reverso escandaloso del riesgo de la libertad humana y sus posibilidades: «mais le scandale n'est lui-même que l'envers de la fonction utopique de la culture; l'imagination, en tant qu'elle prospecte les possibilités les plus impossibles de l'homme, est l'oeil avancé de l'humanité en marche vers plus de lucidité, plus de maturité, bref vers la stature adulte» ¹⁵⁰.

Positivamente la libertad, como don del ser, genera una comunión profunda entre todos los seres y crea 'el estilo permanente de sus descubrimientos y de sus revoluciones'. De ahí la alianza secreta entre libertad y generosidad. Así es fácilmente inteligible la provisionalidad del Estado fundamentado en una justicia miserablemente distributiva. Por contra, la política de altura es otra cosa, es la convivencia en la paz generosa del pueblo. A esa convivencia debe apoyarla una profunda vivencia, y a la paz una tranquilidad en un orden

147. J. NABERT, *Eléments*, 159.

148. *HF*, 16.

149. Citado por *HV*, 79-81. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*. Trad. castellana de eds. Taurus, Madrid 1982, 311-312. P. LAIN ENTRALGO, «La praxis marxista». *Gaceta Ilustrada*, 1083 (1977) 19: Una estupenda frase de Einstein me viene a la mente: 'Sólo la teoría decide acerca de lo que se puede observar'. Al sustituir el término por la libertad vemos la relación entre liberación y conocimiento.

150. *HV*, 130.

generosamente propiciado en la libertad. En este horizonte toda filosofía que merezca tal nombre es filosofía política que pone las bases de esa libertad inteligente y generosa.

La libertad abre la senda del bien vivir que evita el mal vivir en su doble sentido vital y ético ¹⁵¹. No es posible, por tanto, la desconexión entre libertad, moralidad y seguridad como no se puede separar la libertad y la solidaridad en el Estado. Éste no puede reducirse a la parcela privada de uno o varios grupos dominantes, sino que debe llegar a ser la armonización generosa de todas las libertades: «Ainsi compris l'Etat apparaît comme ce que veulent les volontés pour réaliser leur liberté: à savoir une organisation raisonnable, universelle de la liberté» ¹⁵².

El equilibrio, en estos casos se hace muy difícil y es más sencillo caer en los males del poder o del terror. En la tiranía como perversión de la política o en la charlatanería como perversión de la palabra y el pensamiento que es el medio más humano del hombre y puede degenerar con el poder en una pareja monstruosa ¹⁵³. La locura del poder es el mal de la libertad, por excelencia, sea colectivo o minoritario. De ahí la importancia de alienación política y la necesidad del pensamiento para clarificar la convivencia puesto que «l'homme ne peut pas éluder la politique, sous peine d'éluder sa propre humanité» ¹⁵⁴.

El control democrático del Estado es una tarea básica de la libertad hasta transformar el Estado bruto en Estado de libertad. Es, en cierto modo, verdad, que el día en que sea posible una libertad real el Estado prácticamente desaparecerá. Pero como esto no ocurrirá muy pronto, es necesario proteger la libertad y las libertades, puesto que hay una tensión entre los intereses en el poder y los intereses fundamentales de las personas: «Les micro-interêts des individus et les macro-décisions du pouvoir sont en tension constante et cette tension développe une dialectique de revendication individuelle et de contrainte étatique qui est une occasion d'abus» ¹⁵⁵.

En concreto, el deseo de eficacia apresurada puede unificar abusivamente, substraer informaciones debidas, amenazar el ejercicio independiente de la justicia, etc. Ante estas totalizaciones abusivas el pensador debe estar siempre vigilante frente al Estado mixtificador. Esto no tiene excepción alguna, ni siquiera en el Estado proletario; pero no se trata de proteger el individualismo privilegiado. Es necesario acostumbrarse a las tareas en equipo y a las 'deci-

151. *HV*, 263.

152. *HV*, 267.

153. *HV*, 270.

154. *HV*, 275.

155. *HV*, 280.

siones colectivas', sin dejarse alucinar por un modelo de libertad que puede creerse eterno. Ante la nueva posibilidad de elección o de decisión racionalizada y prospectiva no es preciso ser nostálgico de formas anticuadas de libertad como el liberalismo anticuado y otras semejantes: «Ce modèle est propre à une société libérale. Il n'existe à peu près nulle part à l'état pur, mais a laissé en nous une image de la liberté à l'égard de laquelle nous éprouvons une sorte de nostalgie: liberté des chefs d'entreprise d'autrefois, concevant leur plan d'équipement en ordre dispersé, sur la base d'une information personnelle; ce modèle de liberté, nous le transposons dans tous les secteurs de la vie; mais nous ne remarquons pas que cette apologie de la liberté de l'époque libérale comporte une contradiction interne dans la mesure où elle est contemporaine d'une économie incohérente. C'est ainsi que notre éthique se trouve cassée en deux: d'une part nous protégeons des zones de liberté d'initiative, non reliées à la commune, d'autre part nous freinons contre le désordre, l'injustice, la souffrance; nous vivons ainsi sous le régime de deux morales: une morale privée et une morale de la communauté»¹⁵⁶.

Aunque la cita sea larga, merece la pena porque refleja muy bien el momento actual de la transición entre un esquema de libertad individualista y otro más comunitario. En la situación individualista ocurren los hechos sociales como fatalidades, pero hay que corregir los defectos y facilitar los procesos sociales apropiados y su orientación conveniente para mejorar la libertad. La previsión, dice Ricoeur, multiplica las posibilidades de elección y, por tanto, amplía el campo de la libertad. Por eso, la libertad de decisión colectiva debe promocionarse entre los grupos a fin de enriquecer, con su variedad y distinción, las determinaciones mejores para la libertad de todos. La previsión favorece la autonomía del hombre y el gobierno del mundo.

Según Ricoeur, «Le pluralisme reste la voie privilégiée de l'exercice collectif de la liberté»¹⁵⁷. Según él mismo, no es preciso confundir la competición social honrada con la lucha de clases, y menos marcharse de la sociedad y entregarse a orgías nostálgicas y protestatarias, fascinados por la propia capacidad de dirección y acción, la conciencia de poderío, la violencia del vacío o la mitificación extremista: «Nous faisons maintenant, collectivement, l'expérience du mauvais infini»¹⁵⁸. Sería un error pensar en la vuelta a una libertad anárquica liberal.

Es preciso superar la pérdida del sentido y de la esperanza con proyectos válidos para todos los hombres donde la singularidad y la totalidad lleguen a

156. *HV*, 304.

157. *HV*, 307.

158. *HV*, 309.

una unidad generosa. Es preciso, en todo tiempo y lugar, personalizar las relaciones que se han vuelto falsas, anónimas, abstractas e inhumanas en esta sociedad industrial. Además: «Nous devons donc faire prévaloir les besoins de l'humanité, prise comme un grand corps souffrant, sur tous les projets particuliers»¹⁵⁹. Ante la libertad amenazada y un futuro incierto, surge la angustia de lo que es posibilidad, pero puede a la vez no llegar a nada, pues esa posibilidad que 'soy yo en cuanto libertad' tiene un peligro inminente de degradación y anulación ante la posibilidad de liberarme o de alcanzar la liberación total. Ahí es donde la nada es algo.

Todo hombre se debate entre el temor y la esperanza, en una lucha continua para llegar a ser una auténtica palabra de libertad en marcha, un discurso de libertad en acción. La libertad es, pues, siempre fundamento de esperanza de una nueva vida y un futuro de libertad liberada y liberadora: «Si l'on veut exprimer en termes psychologiques appropriés la liberté selon l'espérance, il faudra parler, avec Kierkegaard encore, de la *passion pour le possible*, qui retient dans sa formule la marque de futur que la promesse met sur la liberté»¹⁶⁰.

Aquí la libertad y la imaginación creadora se unen estrechamente en un exceso vital que abre camino a lo posible y a la libertad, a pesar de todos los signos adversos. Una generosidad desbordante se descubre constantemente también en la vida cotidiana, en el trabajo y en la diversión, en la política y en la historia, en el don y la solidaridad aun para las peores condiciones¹⁶¹. Es, por ejemplo, la misericordia que supera la justicia y a todos nos enternece. También el lenguaje humano nos da la misma experiencia. Así la metáfora transgrede todo el orden categorial corriente para donarnos la mayor riqueza y plenitud del discurso¹⁶². La metáfora es como la libertad suprema del discurso humano donde todo significado adquiere su mayor espesor y mejor agilidad. Con una sola palabra se nos revela todo un mundo.

En definitiva, la libertad es la substancia de todas las cosas, tanto de la naturaleza como de todo lo humano. La tarea de la filosofía es preparar el camino de la libertad para que pueda ser descubierta plenamente y encontrada en la práctica vital de modo definitivo y total por todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo para que así se rompan las rejas de la cárcel de esta época y sea posible pasar a la nueva dimensión de otra era distinta en la que un hombre nuevo y un nuevo pueblo sean posibles y reales. Para ello es necesario pro-

159. *HV*, 313.

160. *CI*, 398, 394 y 396.

161. *CI*, 428.

162. *MV*, 34. G. VINCENT, «Paul Ricoeur 'Living metaphor'. *PhT*, 21 (1977) 412 y ss.

seguir la tarea de indagación filosófica sobre la libertad porque: «Como el espíritu libre es el espíritu real, los errores sobre él tienen consecuencias prácticas, tanto más monstruosas, cuanto que, cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad estante por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma»¹⁶³.

Y, en definitiva, el hombre es la libertad en carne humana.

D. NATAL

163. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. castellana de Ed. Juan Pablo. México 1974, párrafo 482, 335.

Sínodo 83 sobre la reconciliación: Resonancia de las tesis morales en el aula sinodal

El Sínodo parte de la convicción de «que la penitencia y la reconciliación constituyen un punto fundamental del misterio cristiano y una dimensión esencial de la Iglesia...»¹. Es consciente de que trata «un tema muy importante y actual en la vida de la Iglesia»², como también de su «urgencia», la cual no debe constituir un impedimento para poder afrontarlo desde una perspectiva mundial, sino un reto a la acción pastoral de la Iglesia³.

Proclama abiertamente que sus «proposiciones» «no son ni un documento exhaustivo sobre el tema del Sínodo, ni siquiera un esquema de las diversas intervenciones o sugerencias habidas en el aula sinodal o en las discusiones por grupos. Son un conjunto de indicaciones que los Padres someterán al Papa, como fruto del debate sinodal»⁴.

Por mi parte, no pretendo comentar todos y cada uno de los aspectos que aparecen a la simple lectura de las múltiples intervenciones. En este artículo ni siquiera podré extenderme en la presentación de todas las tesis importantes. Sencillamente trataré de ir dejando hablar al mismo Sínodo como respondiendo a muchas de las preguntas, al menos a las más importantes, que más fre-

1. *Mons. B. Mve'Engone*, Obispo de Oyem (Gabón), 99; *Mons. A. Nossol*, obispo de Opole (Polonia), 214; *Mons. S. Stefano Karlich*, relator del Grupo B de lengua hispano-portuguesa, 209. En todas las citas la página se refiere a la obra de G. CONCETTI, *Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa*. Documenti ufficiali della sesta assemblea generale del sinodo dei vescovi. Sintesi degli interventi dei Padri, Ediz. Logos, Roma 1983.

2. *Mons. M. Dimitrow Stratiew*, exarca de Sofía (Bulgaria), 145.

3. *Mons. M. J. Conti*, obispo de Aberdeen (Escocia), 153; *Mons. S. Koto Khoari*, obispo de Mohale's Hoek (Lesotho), 159; *Mons. A. Lopes Coelho*, obispo de Viana do Castelo (Portugal), 149.

4. *Card. C. M. Martini*, 239.

cuentemente nos hacemos casi todos cuando pensamos en el sacramento de la reconciliación.

I. CRISIS DEL SACRAMENTO DE LA RECONCILIACIÓN

El Sínodo no ha considerado necesario discutir la existencia o no de una crisis en la práctica del sacramento de la reconciliación. La admite como un hecho constatado. En ello coincide la experiencia de la mayor parte, casi de la totalidad de los participantes, venidos de las diversas partes del mundo. Hablan de una «disminución según los datos estadísticos»⁵, «vistosa»⁶, «drástica»⁷, que impresiona⁸, y aparecida misteriosa e improvisamente⁹. No es posible negar una desafección generalizada hacia este sacramento¹⁰, que atenaza a las «élites de los cristianos y a los jóvenes»¹¹, que hace que hasta los religiosos y el clero lo celebren raramente¹², y que ha permitido, a algunos cristianos, pensar que este sacramento había sido abolido¹³. Consecuentemente esta

5. *Card. Juan Landázuri Ricketts*, arzobispo de Lima, 74; *Mons. P. Verschuren*, obispo de Helsinki, 80; *Mons. J. Wanke*, administrador apostólico de Erfurt-Meiningen (Berlín), 88; *Mons. A. B. Vaughan*, obispo auxiliar de New York, 105; *Mons. B. J. Wallace*, obispo de Rockhampton (Australia), 156; *Mons. M. L. Romero*, obispo de Ciudad Guayana (Venezuela), 180; *Mons. M. Maître*, obispo de Bambari (república Centroafricana), 188. El documento final de la Comisión Teológica Internacional de 1982 dice: «La penitencia, tal como se ha practicado frecuentemente en los últimos tiempos de la Iglesia, es considerada por muchos cristianos como vacía e ineficaz»; *Mons. H. J. Spital*, obispo de Trier (República Federal de Alemania), 177.

6. *Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez*, arzobispo de Manizales (Colombia), 93.

7. *Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez*, 1. c.; *Mons. A. Exner*, arzobispo de Winnipeg (Canadá), 96; *Mons. P. J. Cordes*, vice-presidente del Pontificio Consejo para los Laicos, 158; *Mons. P. R. Bello*, obispo de Los Teques (Venezuela), 159.

8. *Card. C. M. Martini*, 192.

9. *Mons. E. C. Szoka*, arzobispo de Detroit (USA), 145.

10. *Mons. J. Vilnet*, obispo de Lille (Francia), 76; *Mons. P. Verschuren*, obispo de Helsinki, 80; *Mons. G. Sinhla*, obispo de Owando (Congo), 147; *Mons. P. Fanoko*, obispo de Atakpamé (Togo), 162; *Card. A. P. Khoraiche*, patriarca de Antioquía de los Maronitas, 174.

11. *Mons. J. Babatunde Adelakun*, obispo de Oyo (Nigeria), 82: «Condividimos nuestra alegría porque en muchas diócesis de Nigeria un gran número de fieles recibe la gracia de este sacramento. Pero también dividimos nuestra preocupación porque muchos jóvenes y la élite rechazan este sacramento». Lamentan que la tradicional enumeración de los pecados, tal como la han aprendido en el catecismo, no les dice nada. Afirman que no aciertan a ver en el confesor un padre con el que puedan discutir sus problemas y capaz de considerar sus pecados en el contexto de su vida.

«Nos encontramos, pues, frente a dos problemas: Un gran número de penitentes con pocos confesores y los jóvenes y la élite que lo rehúyen».

12. *Mons. S. E. Carter*, arzobispo de Kigston (Jamaica), 67.

13. *Mons. M. L. Romero*, obispo de Ciudad Guayana (Venezuela), 180: «Asistimos en nuestro país a una disminución del sentido del pecado y de la práctica del sacramento de la penitencia, en parte debida a la opinión, difundida entre los fieles, de que este sacramento ha sido

crisis es considerada «seria»¹⁴, tanto que algunos de los participantes, quizás llevados de su pesimismo, vislumbran pocas esperanzas de éxito¹⁵. Las palabras del cardenal Franciszek Macharski, arzobispo de Kraków (Polonia) pudieran ser una respuesta a tal desaliento: «No obstante las varias y constantes imperfecciones que se dan en la administración del sacramento, *debemos subrayar que la Iglesia no puede darse por vencida en las actuales dificultades*, cooperando de alguna manera a la desaparición de la confesión individual»¹⁶, que debe ser mantenida¹⁷.

Causas desencadenantes o mantenedoras de la crisis

Resulta prácticamente imposible enumerar todos y cada uno de los elementos que los Padres sinodales relacionan con la crisis. Me limitaré a enumerar únicamente aquellos que más llaman la atención de quienes leen reposadamente las intervenciones sinodales.

1. Un cierto descuido de la conversión interior, elemento fundamental en la celebración del sacramento

«La confesión no sustituye a la conversión. La exigencia fundamental de Cristo es la conversión del corazón y de la vida. El sacramento de la reconciliación es su signo y expresión. Se corre el riesgo de considerar la confesión como un sustituto de la conversión y de que no se tome en serio la decisión de comenzar una vida nueva. Consiguientemente se subrayará en primer lugar la importancia del compromiso personal radical con un futuro nuevo y sus pruebas concretas. El acentuar el sentido de la confesión como servicio a la conver-

abolido y en parte, a la negligencia de los sacerdotes en administrarlo, por considerar que las confesiones son un hecho habitual y no representan una verdadera conversión».

14. *S.B.R.G.G. Beltratti*, patriarca latino de Jerusalén, 69; *Mons. T. Tschibangu Thsishiku*, obispo auxiliar de Kinshasa (Zaire), 83; *Mons. H. J. Spital*, obispo de Trier (República Federal de Alemania), 108; *Mons. J. B. Möller*, obispo de Groningen (Holanda), 111; *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea, 120; *Mons. F. S. Aguilar*, obispo de León, 121; *Mons. R. Stecher*, obispo de Innsbruck, 123; *Mons. G. Prata*, arzobispo de Cochabamba (Bolivia), 137; *Mons. L. L. Alvarado*, obispo de Guacho (Perú), 146; *Mons. Ph. Kourouma*, obispo de N'Zérékoré (Guinea), 150; *Mons. M. J. Conti*, obispo de Aberdeen (Escocia), 153; *Mons. O. Rodríguez Madariaga*, administrador apostólico de Santa Rosa de Copán (Honduras), 160; *Grupo A de lengua iglesia*, 194-5; *Mons. E. Stefano*, relator del Grupo B de lengua española y portuguesa, 208.

15. *Mons. S. Koto Khoari*, obispo de Mohalés Hoek Lesotho, 159: «La Conferencia episcopal del Lesotho cree que frecuentemente se da la impresión de que la reconciliación es tan difícil que existen pocas esperanzas de suceso, porque se olvida que la reconciliación es un don de Dios, que es omnipotente».

16. *Card. F. Macharski*, arzobispo de Kraków (Polonia), 75.

17. *Card. J. L. Sin*, arzobispo de Manila (Filipinas), 68.

sión tiene también un significado antropológico y ecuménico ... Toda la vida de los cristianos y de la Iglesia debe ser un constante camino de conversión, que jamás termina y que es absolutamente insustituible»¹⁸. «La práctica de la confesión no ha ido acompañada con frecuencia tan considerable de la conversión interior...»¹⁹.

2. *Olvido del aspecto comunitario y eclesial del sacramento o del anticomunitario y antieclesial del pecado*

«En la confesión auricular aparece más claramente el aspecto personal del encuentro entre el penitente y el ministro del sacramento, que puede ayudar de modo más inmediato a una auténtica conversión —lo cual muchas veces no ha sucedido ni sucede— pero *queda muy en la sombra el aspecto eclesial y comunitario del sacramento de la penitencia*»²⁰.

Por otra parte «la excesiva importancia dada al pecado llamado estructural, como si fuese únicamente signo y consecuencia de las estructuras sociales injustas y no echara sus raíces en el corazón del hombre...»²¹, relega a segundo plano la relación con Dios, la reconciliación personal e interior, es decir, la liberación del pecado, raíz del mal moral con sus consecuencias humanas y sociales»²².

3. *La incomprensión del significado de la acción eclesial en el sacramento*

«Nuestra gente sufre una visión bidimensional de la religión y de la vida interior, que se para de manera, a veces narcisística, en su relación individual con Dios, sin valorar suficientemente el carácter de mediación y sacramental de la Iglesia ni el papel que Dios ha querido asignar a los sacramentos»²³.

«En medio de la actual crisis del sacramento de la reconciliación algunos querrían prescindir, en sus prácticas de reconciliación, de cualquier ministerio de mediación. Nos confesamos sólo con Dios, se dice»²⁴.

Se olvida que «la alianza entre Dios y el hombre no se encarna nada más que a través de las mediaciones concretas: mediación de palabras y de ritos, mediación de personas encargadas de transmitir estas palabras y ayudar a vi-

18. *Mons. A. Sustar*, arzobispo de Lubiana (Jugoslacia), 115.

19. *Mons. A. Lorscheider*, arzobispo de Fortaleza (Brasil), 183; *Card. J. L. Sin*, arzobispo de Manila, 68; *Mons. B. Mve'Engone*, obispo de Oyem (Gabón), 99.

20. *Card. A. Lorscheider*, 183.

21. *Mons. J. Freire Falcão*, arzobispo de Teresina (Brasil), 73.

22. *Card. B. Gantin*, 74.

23. *Card. J. L. Bernardin*, arzobispo de Chicago (USA), 71-72.

24. *Mons. Ph. Kourouma*, obispo de N'Zérékoré (Guinea), 150.

vir esos ritos. El ministerio de la reconciliación le ha sido encomendado a la Iglesia entera: Ella es, en Cristo Jesús, el signo sacramental de salvación para el mundo. *Y sólo será tal signo sacramental si sus miembros, que siguen siendo pecadores, reciben el perdón de Dios a través de la mediación de los hermanos, como portadores de ese perdón»*²⁵.

Los Padres sinodales parten de la tesis que presenta a la Iglesia como sacramento y signo creíble de reconciliación²⁶, pero no pueden olvidar que «cuando se habla de signos nos estamos refiriendo a algo que la gente ve, algo de lo que se tiene experiencia y muchos no perciben (experimentan) a la Iglesia tal y como ella misma se describe»²⁷, porque de hecho la Iglesia no logra vivir y manifestar más que imperfectamente el ideal que ella se propone²⁸.

4. *Poca atención prestada a la cultura actual*

«La cultura es valorada no solamente como expresión de la subjetividad y causalidad humanas, sino también como reflejo de las actitudes del hombre frente al pecado, a la penitencia y a la reconciliación; y hasta como un elemento que condiciona al hombre más que las mismas estructuras sociales»²⁹.

La cultura ofrece muchos valores positivos que la catequesis debería asimilar hasta el punto de convertirlos en instrumentos a servicio de la transmisión de la vivencia cristiana, pero también da vida a ciertos «principios y valores que obstaculizan la conversión, la penitencia y la reconciliación»³⁰. Algunas intervenciones sinodales se paran en la descripción de tales aspectos negativos de la cultura. Ella ha creado «un ambiente paganizante, acentuado por el

25. *Mons. F. Favreau*, obispo de Nanterre (Francia), 179-180.

26. *Mons. P. J. Cullinare*, obispo de Pamerston North (Nueva Zelanda), 72; *Mons. J. Vilnet*, obispo de Lille (Francia), 76.

27. *Mons. P. J. Cullinare*, 72.

28. *Mons. J. Vilnet*, 76.

29. *Mons. J. Freire Falcão*, obispo de Teresina (Brasil), 72-3.

30. *Mons. J. Spaita*, obispo de Mansa (Zambia), 98; *Mons. H. S. D'Souza*, arzobispo de Cuttack-Bhubaneswar (India), 133: «Asia es víctima del pecado «estructural». Asia es un continente rico, pero con una población pobre. El colonialismo ha cambiado hacia peor sus modelos económicos. Hoy están en acción otras fuerzas que tienen el continente en una situación de explotación. El sistema comercial mundial, el militarismo, las multinacionales, la política internacional de las bancas están llevando a Asia a la pobreza».

«La respuesta cristiana del pasado era la ayuda y la caridad, sobre todo en momentos de calamidad».

«Se impone una nueva exigencia de sensibilizar las conciencias con las graves consecuencias de las injusticias nacidas de las estructuras. Los obispos han dado ejemplo hablando claramente contra las armas nucleares. Los obispos alemanes han pedido prácticas comerciales más justas a la UNCTAD. Los obispos indios trabajan por la igualdad de la gente, comprometiéndose contra la discriminación de las castas y la subordinación de la mujer».

laicismo imperante» y es causa de «la pérdida de los valores fundamentales de la vida, de un debilitamiento del sentido y de la noción misma de pecado»; valora excesivamente el pecado colectivo, del que culpa a las estructuras sociales, con detrimento de la responsabilidad personal...»³¹; hablan de una «filosofía hedonista»³², de un «humanismo ateo»³³ y de un «ateísmo práctico» con una pérdida del sentido de Dios, del misterio, de la santidad y de la importancia de Dios en la vida³⁴, por lo cual el «ateísmo contemporáneo es un desafío gigantesco a la misión reconciliadora de la Iglesia»³⁵.

La crisis del sacramento de la reconciliación se enmarca en el amplio cuadro de la crisis de la Iglesia y del mundo, que padece las consecuencias del «se-

31. *Card. J. Landázuri Ricketts*, 74: «Las causas de la crisis de la confesión son múltiples, entre otras: El ambiente paganizante; el acentuado laicismo imperante; la pérdida de los valores fundamentales de la vida; el debilitamiento del sentido y de la noción misma del pecado; la menor disponibilidad de algunos sacerdotes en cuanto a la administración del sacramento; la nociva influencia entre los fieles, principalmente entre los jóvenes, de ciertas corrientes teológicas que disminuyen y prácticamente ignoran el pecado personal, acentuando de manera excesiva el pecado colectivo de las estructuras sociales; la pretensión de querer sustituir las confesiones sacramentales con la absolución colectiva, etc.»; *Card. A. López Trujillo*, arzobispo de Medellín (Colombia), 82; *Mons. D. J. Ryan*, obispo de Dublín, 91.

32. *Mons. M. Hermaniuk*, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 86: «La noción de pecado está profundamente falseada en muchos cristianos como consecuencia de un «ateísmo humanista» que, negando la existencia de Dios, convierte al hombre en el dueño supremo de sus propios destinos, en el único legislador en el campo del bien y del mal, en el juez único de las propias acciones. Dominados por esta filosofía hedonística pagana, muchos contemporáneos aceptan como bien lo que les agrada y rechazan lo que les desagrada y aceptan así el placer como criterio último de la vida humana...».

33. *Mons. M. Hermaniuk*, 86; P. E. Viganò, rector mayor de la Sociedad Salesiana de S. Juan Bosco, 78; *Card. P. Zoungrana*, arzobispo de Ouagagougou (Alto Volta), 80-81: «Se nos plantean tres interrogantes: 1) ¿Anunciamos la justicia y la caridad en completa sintonía con el Evangelio, con todas las exigencias del mensaje de Cristo, particularmente las de la caridad cristiana, en medio de un mundo materialístico?; El pueblo de Dios espera una exposición clara, sólida y segura del Evangelio en medio de este mundo laicizado y angustiado. Para ellos se necesita una perfecta solidaridad entre los Pastores en la enseñanza de la doctrina. ¿Qué hacemos?; 3) ¿Cuál es la parte de responsabilidad que nos toca en la disminución del sentido del pecado y de la penitencia entre los fieles? En este aspecto, ¿cuál es el efecto del testimonio de nuestra vida personal?».

34. *Mons. A. Exner*, arzobispo de Winnipeg (Canadá), 96.

35. *Mons. L. A. Vachon*, arzobispo de Québec (Canadá), 174-5: «El ateísmo constituye un desafío gigantesco a la misión reconciliadora de la Iglesia. Ella, guiada por el Espíritu de Pentecostés, es invitada al diálogo con la incredulidad, dialogo que ha de conducir según las condiciones de todo diálogo: escucha, predisposición positiva hacia los valores del otro y búsqueda común de posibilidades de reconciliación».

«La Iglesia debería revitalizar una cultura de la fe. Para ello debería promover los valores del humanismo cristiano tanto en la existencia personal como en la colectiva, partiendo de los valores humanos y seculares, cuando fuere posible: respeto de la vida del otro, justicia, solidaridad, fraternidad, búsqueda de la verdad, desarrollo personal integral, cualidad de vida familiar, etc. En estos campos se exigen elecciones de valores y es posible la colaboración de cristianos y no cristianos. Si la Iglesia cree en el hombre y en la mujer, éstos, a su vez, pueden creer en la Iglesia».

cularismo, de la excesiva autonomía, inseguridad y confusión doctrinal, del abandono por parte de los sacerdotes del ministerio de la reconciliación sacramental»³⁶. Las consecuencias de todo esto son «muchas actitudes de nuestros contemporáneos contrarias a la virtud de la penitencia, como «una ética de la autosuficiencia que evidencia solamente la realización personal, una tendencia a la privatización de la religión, la negación de valores morales absolutos y la ignorancia de las estructuras y de la disciplina religiosa en la búsqueda de significados espirituales»³⁷.

5. *La carencia de pensamiento sobre el «carácter histórico del pecado»*

«La reflexión sistemática sobre «el *carácter histórico* del pecado sería un buen punto de partida para una teología sobre las estructuras sociales de pecado»³⁸, puesto que «*se da una estrecha conexión entre el ministerio sacramental de la penitencia y la sanción de las situaciones sociales de división entre los hombres*. La importancia del sacramento de la penitencia brillará en toda su plenitud, sólo cuando se perciba con claridad dicha relación. Quizás ésta sea una de las causas de la disminución de la frecuencia de la confesión»³⁹.

También se habla de la falta de un desarrollo adecuado de la concepción dinámica del pecado y del no reconocimiento de la importancia de la teoría de la opción fundamental⁴⁰.

6. *La pérdida del sentido del pecado personal*

La disminución del sentido del pecado es uno de los hechos que el Sínodo admite sin discusiones. Frecuentes intervenciones lo subrayan⁴¹. Algunos advierten que se trata de un proceso dinámico que va agravándose progresivamente⁴², pasando por una relativización del sentido del pecado⁴³, por un fal-

36. *Mons. S. Stefano Karlich*, 208.

37. *Mons. J. L. Bernardin*, arzobispo de Chicago (USA), 171.

38. *Mons. A. Fernández*, arzobispo de Delhi (India), 73: «Tal perspectiva considera el pecado en su *carácter histórico*, lo cual constituye un buen punto de partida para una *teología de las estructuras sociales de pecado*. El sínodo debe hacer conocer estas estructuras e invitar proféticamente a lograr su retorno a los amorosos designios de Dios para la humanidad».

39. *Card. C. M. Martini*, 64.

40. *Mons. J. M. Santos Ascarza*, arzobispo de Concepción (Chile), 86: «Hemos de presentar, en unidad de fe y de vida, la Buena Nueva. El esquema presenta en pocas páginas una síntesis notable de los principales problemas de la teología moral, con una *concepción dinámica del pecado* y reconoce la importancia de la opción fundamental...».

41. *Mons. A. Exner*, arzobispo de Winnipeg (Canadá), 96; *Mons. A. Quarracino*, obispo de Avellaneda (Argentina), 96-97; *Mons. M. Magrassi*, arzobispo de Bari (Italia), 104.

42. *Mons. C. A. Nicolini*, administrador apostólico de Salto (Uruguay), 66; *Card. J. Landázuri Ricketts*, 74; *Mons. J. Vilnet*, obispo de Lille (Francia), 76; *Mons. P. Verschuren*, obispo de Helsinki, 80; *Card. A. Loscheider*, 81; *Mons. A. Zumárraga*, arzobispo auxiliar de Quito, 95; *Mons. V. Mensah*, obispo de Porto Novo (Benín), 126.

43. *Mons. Mons. T. Ushibangu*, obispo auxiliar de Kinshasa (Zaire), 83: «Relativización

seamiento del mismo ⁴⁴, de forma que estamos viviendo una verdadera crisis de la conciencia del pecado ⁴⁵, que parece conducirnos a la pérdida del sentido del mal y hasta del mismo sentido moral ⁴⁶. Es significativa la conclusión a la que llega el grupo C de lengua francesa: «Se han propuesto orientaciones para formar a los futuros sacerdotes en el sentido profundo del pecado y en la estima del sacramento de la reconciliación ⁴⁷. Como si reconocieran que ‘una cultura que rezuma humanismo ateo y sin verdadero sentido del pecado’ está demostrándose más fuerte que la misma vivencia cristiana» ⁴⁸.

Mons. Samuel E. Carter, arzobispo de Kingston (Jamaica) califica de inadecuado el atribuir la crisis del sacramento de la reconciliación a la pérdida del sentido del pecado, puesto que tampoco lo frecuentan las personas piadosas, ni siquiera el clero y los religiosos ⁴⁹. No obstante la mayor parte de los Padres sinodales admiten como hecho no discutible la pérdida o, al menos, el debilitarse del verdadero concepto del pecado «*como rechace del amor de Dios, como una división del hombre en sí mismo y como un alejamiento del prójimo*» ⁵⁰. «Muchos obispos de Estados Unidos sostienen que el declinar de

del sentido del pecado, entre otras cosas por la insuficiente explicación del espíritu de algunas reformas derivadas de los principios del Concilio».

«Los intelectuales africanos, al igual que otros, sufren el influjo de la crítica que hacen las ciencias humanas: antropología, sociología, psicología... que no siempre ha recibido una respuesta adecuada».

«Una causa global a nivel de cultura general: existe una desconexión entre el sistema cristiano de la penitencia y el del pueblo africano en cuanto a la concepción general del error y del pecado...».

44. Mons. M. Hermaniuk, 86.

45. Mons. L. L. Alvarado, obispo de Huacho (Perú), 146.

46. Card. A. P. Khraiche, patriarca de Antioquía de los Melquitas, 168: «El hombre «moderno» y «secularizado» es alérgico a toda referencia a un ser superior al que deba responder de su propia conducta. Se constata la ausencia de todo sentido moral, sin remordimiento; todo acto encuentra justificación en sí mismo; el fin justifica los medios; relativización según tiempos y lugares. Esto aleja mucho de la enseñanza del Vaticano II (G.S. n. 71)... ¿Cómo conservar la rectitud y capacidad de discernimiento de la conciencia?...»; Mons. V. Mensah, obispo de Porto Novo (Benín), 126; Mons. G. Singha, obispo de Owando (Congo), 127; Mons. O. Páez Garcete, obispo de S. Pedro (Paraguay), 160; Mons. O. Rodríguez Madariaga, administrador apostólico de Santa Rosa de Copán (Honduras), 160; Mons. M. Maître, obispo de Bambari (República Centroafricana), 188; Mons. A. Zumárraga, arzobispo auxiliar de Quito, 95.

47. Mons. S. Stefano Karlich, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

48. P. E. Viganó, 78.

49. Mons. S. E. Carter, 67.

50. Mons. M. Hermaniuk, 86; Mons. Ch. Vandame, arzobispo de N'Djamena (Ciad), 136: «Algunos cristianos confunden las representaciones tradicionales con las representaciones cristianas del pecado, por ej. confusión entre prohibición y pecado»; Mons. N. J. López Rodríguez, arzobispo de Santo Domingo (Rep. Dominicana), 136: «La Conferencia Episcopal Dominicana sugiere que el Sínodo explique claramente las relaciones del hombre con Dios, con los demás y con la naturaleza; que defina con precisión los conceptos de penitencia, reconciliación, redención, sal-

la frecuencia del sacramento de la reconciliación *depende en parte de la confesión sobre cuál es el constitutivo del pecado grave, sobre qué pecados deben confesarse y sobre si el pecado mortal es una cosa muy rara*»⁵¹. «La crisis de la penitencia, dice monseñor Lorenzo León Alvarado, obispo de Huacho (Perú), va estrechamente ligada a la crisis de la conciencia del pecado»⁵².

Más bien las preocupaciones de los Padres sinodales giran en torno a las causas de la pérdida del sentido del pecado y sus posibles soluciones. Por lo que se refiere a las causas hablan de la «pérdida de relación con Dios»⁵³, de «la crisis del sentido de Dios, de la experiencia y del modo de vivir de Dios»⁵⁴, de «la crisis de fe, del sentido de lo sagrado y de la oración»⁵⁵, de «la pérdida del sentido de la transcendencia»⁵⁶, de manera que, fenomenológicamente, el pecado del mundo contemporáneo presenta las connotaciones de la no-aceptación, de la diversidad, del rechazo ideológico de Dios y de la perversión de la verdad»⁵⁷.

También *«la injusticia social hace perder el sentido del pecado en algunos países. Los ricos se han habituado a la injusticia como si no fuera pecado,*

vación y regeneración e insista sobre la necesidad de una acertada catequesis sobre el sacramento de la reconciliación»; *Mons. T. Tshibangu*, obispo auxiliar de Kinshasa (Zaire), 83-84; *Mons. A. M. Deskur*, 94-5.

51. *Mons. A. B. Vaughan*, obispo auxiliar de New York, 105-6.

52. *Mons. L. L. Alvarado*, obispo de Huacho (Perú), 146.

53. *Mons. J. G. Calderón*, obispo de Cartagena (Colombia), 85; *Mons. G. Zubeir Wako*, arzobispo de Khartum (Sudán), 187: «Hemos atribuido la causa de la disminución de la celebración y de la práctica de la penitencia a la pérdida del sentido del pecado y de Dios».

«A mí me parece que la causa es más bien la disminución de la fe y de la esperanza que, a su vez, causa inseguridad y desconfianza. La S. Escritura nos enseña que el pueblo de Israel abandonaba a su Dios, siempre que pensaba haber encontrado la fidelidad y la seguridad en otro. Ello le conducía a la miseria y a la desesperación. Los profetas lograban reconducirlos a Dios, recordándoles las promesas de Dios y su fidelidad a las promesas. La Iglesia necesita proclamar de manera más incisiva, como misión profética, «la fidelidad de Dios a sus promesas». El Sínodo debería considerar su misión la de encontrar los medios más eficaces posibles para restituir al hombre de hoy su fe en las cosas que esperamos y en las cosas que no podemos ver»; *Mons. A. Jakab*, obispo de Alba Julia (Romania), 98.

54. *Mons. L. L. Alvarado*, obispo de Huacho (Perú), 146.

55. *Mons. F. Franić*, arzobispo de Split-Makarska (Yugoslavia), 90-91.

56. *Mons. A. Quarracino*, obispo de Avellaneda (Argentina), 96-7: «Con la pérdida del sentido de la transcendencia el hombre ha perdido también el sentido del pecado y se ha convertido, conscientemente o no, en un objeto de la manipulación de la técnica, de los mass-media, de las fuerzas políticas y económicas para las cuales no existe moral alguna. Se vive en un clima general de pesimismo y de terror. Podríamos decir que esta pérdida se refleja también en el seno de la Iglesia, ya que apenas se tratan ciertos temas, como la salvación eterna, el pecado, la gracia, la inhabitación trinitaria y la llamada universal a la santidad...»; *Mons. V. Mensaj*, obispo de Porto Novo (Benín) 126.

57. *Card. G. Danneels*, 204; *Mons. M. J. Conti*, obispo de Alberdeen (Escocia), 154.

*mientras que los pobres consideran que el odio contra los ricos es una cosa buena»*⁵⁸.

No quisiera silenciar los perniciosos efectos de la colectivización de la conciencia que «obstaculiza claramente la capacidad de diferenciar y discernir las esferas inconfundibles de lo propio y de lo del otro, de lo personal y de lo social. La raíz del mal se encuentra en la huida del hombre de sí mismo, *en el vacío de su vida interior...* Cuando se atenúan los contornos, la responsabilidad personal disminuye o crece solamente por breve tiempo. Esta atenuación de la conciencia moral, fruto de la colectivización, lleva al hombre a configurar las normas de la propia conciencia según los juicios y opiniones del ambiente y de la mayoría, conduce a jugar con la conciencia personal de cada momento. Este abandono de las instancias personales de la moral aumenta *si no se tiene la experiencia de un «yo» amado y reconciliado con el «Yo» divino, que se hace «Emmanuel»: Dios con nosotros.*

«La huida del hombre de sí mismo da lugar a una especie de «culpa» velada o a un vago sentimiento de desesperación que periódicamente aflora y que cierra las puertas a una verdadera reconciliación»⁵⁹.

7. Falta de claridad o confusión en el concepto de pecado

No pocos moralistas se verán identificados plenamente con los trazos descriptivos con que los Padres describen su insatisfacción sobre los diversos capítulos relativos a la doctrina sobre el pecado. Gracias a las manifestaciones sinodales los estudiosos de la moral fortificarán el sentido del sano espíritu pastoral que les mueve en todas sus discusiones y esfuerzos por abrir caminos nuevos que nos ayuden a captar un poco mejor la terrible realidad del pecado.

Son muchas las intervenciones sinodales que, de una manera u otra, traslucen su identificación con la denuncia planteada por Mons. José Delicado Baeza, arzobispo de Valladolid: Existe una «*confusión en el concepto divergente*» del pecado «*también en el interior de la comunidad eclesial*»⁶⁰. Confusión «entre las representaciones cristianas y las representaciones tradicionales del pecado, confusión, por ejemplo, entre prohibición y pecado»⁶¹. Una confusión que, contemplada en su profundidad, gira en torno «*al verdadero constitutivo del pecado grave, en torno a los pecados que deben ser confesados*» y en torno al fundamental problema de «*si el pecado mortal es o no cosa muy rara*» en la vida d hombre⁶².

58. Mons. J. G. Calderón, obispo de Cartagena (Colombia), 85.

59. Mons. C. A. Nicolini, administrador apostólico de Salto (Uruguay), 66-67.

60. Mons. J. Delicado Baeza, arzobispo de Valladolid, 134.

61. Mons. Ch. Vandame, arzobispo de N'Djamena (Ciad), 136.

62. Mons. A. B. Vaughan, obispo auxiliar de New York, 105.

«Algunas de estas dificultades provienen de la contestación hecha a la enseñanza oficial que está cuasando graves problemas cuando toca a las normas prácticas»⁶³. Una contestación que Mons. Antonio Troyo Calderón Contreras, obispo auxiliar de San José de Costa Rica, describe con frases duras: «La falta de verdad guía a ciertas corrientes teológicas marcadas por la alergia y oposición al Magisterio, las hace presentar como tesis del Magisterio hipótesis discutibles y convertir en hipótesis discutibles tesis del Magisterio y hasta se dejan orientar por metodologías ideológicas que desembocan en concepciones abiertamente marxistas. Las conduce a relecturas del Evangelio, a opciones pastorales socio-políticas, al recurso a la violencia como opción preferencial por los pobres, a la participación directa en la guerrilla y el terrorismo; al reforzamiento, con todas las consecuencias, de la que es llamada erróneamente «iglesia popular». Añádese que algunos de estos mantienen «la actitud tenaz de llevar estas ideas a los centros de formación, no solamente de laicos, sino preferentemente de sacerdotes y religiosos»⁶⁴. Ni es menos radical el card. Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, cuando, entre las causas de la disminución de la frecuencia de la confesión, enumera «ciertas corrientes teológicas que disminuyen y prácticamente ignoran el pecado personal, acentuando de forma exagerada el pecado colectivo de las estructuras sociales y pretenden sustituir la confesión sacramental (individual) con la absolución general»⁶⁵.

Claro que, gracias a Dios, no todos los Padres sinodales suscriben tales denuncias o, al menos, no todos las admiten con tanta radicalidad. Sin volver sobre las causas de la disminución del sentido del pecado, bástenos recordar otra línea.

Admitido este «concepto divergente del pecado existente también en el interior de la comunidad eclesial», se comprende que el Sínodo pida insistentemente «una perfecta solidaridad en la enseñanza de la doctrina»⁶⁶, «una predicación unívoca plena del concepto de pecado, *teniendo en cuenta la conciencia eclesial*»⁶⁷.

63. *Mons. A. B. Vaughan*, 105.

64. *Mons. A. Troyo Calderón*, 121-122.

65. *Card. Landázuri Ricketts*, 74; *Rev. P. M. Boyle*, 102: «Uno de los grandes sufrimientos de la Iglesia actual es que muchos de sus hijos no aceptan la enseñanza y la legislación eclesial en algunos sectores de la vida. Esta desobediencia es incompatible con el verdadero espíritu de penitencia y de reconciliación. Los religiosos, como signo de unidad y reconciliación, deberían sobresalir en el ejemplo de obediencia a la legislación y a la enseñanza eclesial».

66. *Card. P. Zoungrana*, arzobispo de Ouagadougou (Alto Volta), 80.

67. *Mons. J. Delicado Baeza*, arzobispo de Valladolid, 134; *Mons. F. Francić*, arzobispo de Split-Makarska (Jugoslavia), 90: «Aclárese el papel de los obispos, sacerdotes y teólogos en las obras de reconciliación y penitencia, dando prioridad al magisterio auténtico de los obispos, unidos en comunidad de verdadera fe con el Sumo Pontífice»; *Mons. A. Quarracino*, obispo de Avellaneda (Argentina), 97: «Una Iglesia «reconciliadora» debe ser una Iglesia «reconciliada» en sí

Claro que si para algunos sinodales «solidaridad» significara volver la mirada hacia el pasado para re-proponer e imponer sus esquemas mentales, el grupo A de lengua inglesa advierte que «*los modos tradicionales de predicación sobre el pecado, la virtud y la ley no han cosechado grandes frutos porque parecían alejados de las aspiraciones humanas... Por lo cual la catequesis clara sobre el pecado, la conciencia y la conversión no pueden consistir en el retorno a las nociones y a las categorías simplicistas del pecado*»⁶⁸. Admitida la ineficacia actual de una catequesis y de unas exposiciones que en otro tiempo dieron su fruto, se alzan voces sinodales que, sin titubeos, consideran un «deber» del Sínodo «estimular una pastoral que comporte *una clarificación doctrinal* sobre el pecado y sus consecuencias sociales»⁶⁹, hacer todo lo posible por restablecer en los fieles *la verdadera noción de pecado*, profundamente falseada hoy en muchos de ellos⁷⁰, ofrecer «*una nueva definición del pecado según la Sagrada Escritura y en conformidad con nuestro tiempo, precisando, particularmente, la naturaleza del pecado grave*»⁷¹, «reformular la definición

misma. Por eso es preciso recordar algunos elementos, entre otros: la caridad, como ley fundamental, y la plena adhesión al Santo Padre...»; *Mons. M. Revollo, Bravo*, arzobispo de Nueva Pamplona (Colombia), 142: «La unidad eclesial y la sincera obediencia al Magisterio con la mejor garantía de encontrar la verdad tanto en la investigación teológica como en la acción pastoral...».

68. *Mons. P. G. Cullinane*, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195; *Mons. H. S. Spital*, obispo de Trier (Rep. Fed. de Alemania), 177: «Si un cristiano se preocupa de la acusación completa más que de arrepentirse, está privilegiando el aspecto jurídico. Y cae en un ritualismo equivocado, quien se limita solamente a buscar las fórmulas «en las listas de pecados» y no reflexiona sinceramente sobre su comportamiento pecaminoso...»; *Mons. R. Stecher*, obispo de Innsbruck (Austria), 122-123: «...hemos de reconocer que el rigorismo perdurante en ciertos aspectos de la llamada teología moral no está libre de culpa en lo tocante a la actual y deplorable confusión de las conciencias. El desconsiderado y frecuente uso de la palabra «sub gravi», que era empleada en el sentido «de obligatorio bajo pena de pecado mortal», nos ha dejado como consecuencia la multiplicación de los pecados graves «objetivos». Resultados semejantes ha tenido también la enseñanza sobre el campo del sexto mandamiento que, en su conjunto, era considerado como grave «ex toto genere suo». Esta exasperación ha contribuido a causar un extremismo laxista e indiferentista en nuestros días. Es urgente que la teología moral se aclare en estos puntos».

Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez, arzobispo de Manizales (Colombia), 94: «Para conseguir la renovación el Magisterio debe reafirmar la doctrina sobre la gravedad y realidad del pecado, sobre las normas para la auténtica formación de la conciencia...»; *Card. L. López Trujillo*, arzobispo de Medellín (Colombia), 216: «Debe desaparecer la idea de que los confines entre el pecado mortal y el venial pueden desaparecer objetivamente. Los criterios clásicos siguen siendo válidos, aunque necesitan ser profundizados. Hay que distinguir entre su carácter objetivo y la impunitabilidad del pecado, que es un problema subjetivo».

69. *Mons. M. L. Romero*, obispo de Ciudad Guayana (Venezuela), 180.

70. *Mons. M. Hermaniuk*, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 86, 87.

71. *Mons. L. Paskai*, arzobispo c.i.s. di Kalocsa (Hungría), 130; *Mons. S. Stefano Karlich*, relator del Grupo B de lengua hispano-portuguesa, 208: Existe cierta ambigüedad sobre el concepto de pecado venial y mortal. Es deseable que, en la presentación de la doctrina, se utilicen categorías bíblicas más que filosóficas».

del pecado y que los teólogos *clarifiquen* su sentido exacto *con un lenguaje propio de nuestra cultura*»⁷².

Igualmente descubren los Padres sinodales, tanto en los ministros como en los fieles, la ambigüedad de la noción del pecado venial y mortal⁷³, debida a la falta de la *claridad necesaria para distinguir los pecados graves en casos concretos* (individuales)⁷⁴, por lo que desean que el Sínodo «defina más claramente los criterios morales, es decir, las obras que llevan a la muerte y los caminos que conducen a la conversión»⁷⁵, que «clarifique la distinción entre el pecado mortal y el venial, especialmente la idea de la opción fundamental, la eventualidad de una distinción ternaria (pecado mortal, grave y venial) y los medios pastorales para explicar dichas nociones»⁷⁶.

Todas estas preocupaciones merecieron ser recogidas por el cardenal Martini en su relación del 30 de septiembre de 1983 y considerarlas como uno de «los objetivos principales» que debería conseguir el Sínodo⁷⁷.

8. *La misma forma de celebración del sacramento*

Ya de entrada me atrevería a decir que se percibe una cierta admiración y como sorpresa cuando han oído hablar en el aula de la *celebración* del sacramento de la reconciliación. «El cardenal Martini, en su magnífica exposición

72. *Mons. F. M. Costa*, arzobispo de Huambo (Angola), 144; *Mons. G. Singha*, obispo de Owando (Congo), 147; *Mons. B. Mve'Engone*, obispo de Oyem (Gabón), 99.

Si olvidar la necesidad de traducir las categorías bíblicas a un lenguaje inteligible para el hombre de hoy. *Card. G. Danneels*, arzobispo de Mechelen-Brussel (Bélgica), 152-153: «Es imprescindible re-descubrir las raíces antropológicas seculares del sacramento de la reconciliación... El hombre moderno conoce un itinerario «penitencial» profano y dispone de todo un vocabulario. El estudio comparado de las analogías del vocabulario existentes entre el vocabulario cristiano y su equivalente secularizado, contribuirá a conocer mejor la especificidad del aquél... Nuestros contemporáneos encuentran dificultades en la comprensión del vocabulario bíblico y cristiano relativo a la redención. Los términos médicos, por el contrario, le son familiares. Por eso hemos de hacer fuerza apoyándonos sobre el aspecto de curación, psicológica y somática, presente en el sacramento de la reconciliación como en los demás sacramentos».

73. *Mons. S. Stefano Karlich*, relator del Grupo B. de lengua hispano-portuguesa, 208; *Mons. Ph. Fanoco Kossi*, obispo de Atakpamé (Togo), 162.

74. *Mons. J. Wanke*, administrador apostólico de Eerfurt-Meiningen, Berlín, 89; *Mons. L. Averkamp*, 209: «La Iglesia debe clarificar los principios fundamentales relativos a la moral sexual, con un justo equilibrio, libre de un falso rigorismo como también de un permisivismo libertino»; *Card. G. Danneels*, 205: «...el pecado sexual, que ha sido considerado excesivamente en otros tiempos, hoy parece no ser valorado...».

75. *Mons. A. Tatianma Sanon*, obispo de Bobo-Doulasso (Alto Volta), 164.

76. *Card. G. Danneels*, 204; *Mons. R. Ridal*, arzobispo de Cebú (Filipinas), 91: «El pecado: grave, moral, serio, que conduce a la muerte; venial, con énfasis en la intención y en las circunstancias, en contraposición a ese juzgar un acto partiendo de sus resultados y de sus consecuencias».

77. *Card. C. M. Martini*, 64-5.

del tema de este Sínodo, ha usado frecuentemente la palabra 'celebración'. Me pregunto: ¿Esta palabra, tan rica de significado litúrgico, es aplicada ex novo a este sacramento o existía ya desde su institución y en su evolución histórica como sacramento de la reconciliación?».

«Si decimos que ya pre-existía, ciertamente no ha sido ella la que ha caracterizado, con su rico significado litúrgico, la forma usada hasta ahora, del sacramento de la reconciliación. Tanto sacerdotes como fieles no hemos sentido, hasta hoy, las fuerzas de celebración alguna, digna de este nombre, con relación a este sacramento. Precisamente por ello este sacramento se ha convertido en una cosa tan poco atrayente».

«Por eso mismo nosotros, Padres de este Sínodo, debemos pararnos en este momento providencial para dedicar todas nuestras fuerzas, especialmente en las discusiones en grupo, a bosquejar una celebración litúrgica digna del nombre de este sacramento»⁷⁸.

Cuando se refieren al pasado, más que de «celebración» hablan de «un formalismo que empobrece la forma penitencial individual privada»⁷⁹, de una administración «superficial» del sacramento, sobre todo cuando se trataba de niños⁸⁰, de una administración «mecánica y rutinaria» del mismo⁸¹.

II. CONCEPCIÓN DEL SACRAMENTO DE LA RECONCILIACIÓN

1. *Don de Dios*

La reflexión sobre este sacramento podría seguir dos caminos: 1) estudiar comparativamente los esfuerzos de reconciliación humana y la realidad sacramental, tratando, en una segunda fase de articular ambas realidades o 2) dar la primacía al estudio de las riquezas que el sacramento encierra en sí mismo. Parece más acertado seguir la segunda hipótesis porque de seguir la primera «se relativizaría el sacramento y se correría el riesgo de considerarlo como un medio, entre otros muchos, de reconciliación y como un gesto de Dios como sobreañadido a los esfuerzos humanos para sacramentalizarlos y darles plenitud»⁸². Y no es así porque la «Iglesia como sacramento, y también el mismo sacramento, une en un todo lo humano y lo divino, lo social y lo espiri-

78. *Mons. L. Kanene Obiefuna*, obispo de Awka (Nigeria), 106-7.

79. *Mons. S. Stefano*, relator del Grupo B de lengua hispano-portuguesa, 208.

80. *Mons. S. E. Carter*, arzobispo de Kingston (Jamaica), 67.

81. *Mons. J. Babatunde Adelokun*, obispo de Oyo (Nigeria), 83; *Mons. A. B. Vaughan*, obispo auxiliar de New York, 712.

82. *Mons. R. Coffy*, arzobispo de Albi (Francia), 114.

83. *Mons. W. Napier*, obispo de Kokstad (Sudáfrica), 122.

tual...»⁸³, pero es el «misterio de Cristo el que se constituye en garantía de autenticidad y de eficacia de la misión reconciliadora de la Iglesia. No son nuestras fuerzas las que nos purifican y nos conducen al camino recto, sino el Espíritu de Dios. Si los hombres se sienten cada día más unidos y reconciliados, no se debe únicamente a que se conocen mejor y han superado sus diferencias, sino a Dios que, en Cristo, les ha concedido la gracia de ser más hermanos».

Si la reconciliación es presentada como un simple tentativo de poner de acuerdo a las partes en conflicto para alcanzar una discreta convivencia pacífica, entonces el anuncio profético de la Iglesia queda reducido a una oferta más de salvación, entre tantas que ofrecen las ideologías y la evangelización será sometida a no pocos prejuicios sociales y políticos».

«La misión reconciliadora de la Iglesia gozará de credibilidad ante el hombre de hoy si testimonia y celebra la unión entre el misterio sacramental y la liberación radical del hombre en el misterio de Cristo»⁸⁴.

Sin olvidar, pues, el compromiso y el esfuerzo humanos, ha de quedar claro que la iniciativa de nuestra reconciliación la ha tomado el Padre; que la reconciliación es, ante todo, obra divina y que es necesario considerarla en relación con las tres Personas de la Santísima Trinidad⁸⁵; que «la paternidad divina es la raíz última de nuestra reconciliación»⁸⁶; que «el origen de la reconciliación está en el amor del Padre, que, por su gratuita iniciativa, ha establecido un plan en cuyo centro está el misterio pascual de Cristo. El Padre quiere reconciliarnos consigo en Cristo y así amar en nosotros aquello que ama en el Hijo Unigénito. El Hijo es el que lleva a plenitud el plan del Padre. Hemos de salvar este mundo, falto de fraternidad, con la verdad de la paternidad del Padre y de la fraternidad de Cristo en el cual somos de verdad hijos de Dios y hermanos entre nosotros»⁸⁷.

«Quiero hablar de la *paternidad divina* como raíz última de nuestra reconciliación. Nuestros contemporáneos, especialmente los jóvenes y los pobres, son particularmente sensibles a esta experiencia de la paternidad de Dios. Es necesario, por tanto, hablar a los hombres de nuestro tiempo, oprimidos por la soledad y la tristeza, de un Dios «Padre lleno de misericordia y de toda consolación». *En esta perspectiva el pecado es el alejarse del Padre, el rechazo de su amor y de su amistad y la conversión sería el retorno a la casa paterna, el recuperar la amistad y la alegría del encuentro.* Ésta ha sido la su-

84. Mons. C. Amigo Vallejo, arzobispo de Sevilla, 92.

85. Mons. E. E. Karlich, arzobispo auxiliar de Paraná (Argentina), 124.

86. Card. El Pironio, 142.

87. Mons. E. E. Karlich, 124.

blime pedagogía de Cristo, que nos ha revelado al Padre y se ha constituido en la única vía por la que nosotros podamos llegar al Padre».

«Tres observaciones prácticas se deducen de esta experiencia de la Pateridad divina: la alegría de la reconciliación, la fraternidad universal y la necesidad de una buena formación de los confesores para que sean «sacramento del Padre». Así daríamos respuesta a la insistente petición del hombre de hoy, sobre todo de los jóvenes y de los pobres: «Muéstranos al Padre y esto nos basta» (Gv. 14,8) ⁸⁸. Y es que el hombre de hoy necesita que se le explique «con un lenguaje claro, que Dios no es el adversario del hombre, ni le humilla ni empobrece cuando le ofrece su perdón, sino todo lo contrario» ⁸⁹.

2. Dimensión cristológica del sacramento

«El ministerio de la Iglesia al servicio de la reconciliación es de naturaleza religiosa y se fundamenta en la acción redentora de Cristo, que invita a la conversión y nos comunica la vida nueva en el amor» ⁹⁰.

«En el sacramento Cristo es el agente principal. El actúa con su fuerza, penetra y cambia los actos del penitente para conseguir el perdón y la reconciliación con Dios y con la Iglesia. Cristo, con su fuerza divina, penetra cuanto realiza el penitente. El sacramento es sacramento de Cristo y a través del sacramento actúa Cristo. Él, con un gesto infaliblemente omnipotente, renueva y cambia al pecador en penitente. Él puede transformarlo en un auténtico colaborador de la reconciliación, y, no raras veces, en holocausto expiatorio. Tal es la propiedad peculiar de este sacramento» ⁹¹.

«La estructura trinitaria determinante de la fe cristiana (in Spiritu cum Christo et ad Patrem) no impide acentuar el carácter eminentemente cristológico del proceso de la reconciliación y de la penitencia. Dentro de la multiplicidad de formas de interpretación de la cristología a lo largo de los siglos, hoy se orienta hacia una presentación de Cristo como «existente per» (proexistente, H. Shürmann). A través de los siglos nos hemos encontrado con el Cristo Maestro y Pantocrator de la antigüedad, con el hombre de dolores de las cruzadas y de los tiempos de epidemias del medioevo, con la imagen del Sagrado Corazón y la de Cristo Rey y finalmente con el Cristo cósmico de Teilhard de Chardin. Hoy es particularmente útil la descripción de la fórmula «Jesucristo, paz y reconciliación». El principio «per» es una categoría eminentemente cristiana y alcanza su punto culminante en el «pro nobis» (por nosotros) del mis-

88. *Mons. E. Pironio*, 142.

89. *Mons. J. Alves*, obispo de Coimbra, 157.

90. *Mons. G. Díaz Merchán*, arzobispo de Oviedo, 110.

91. *Card. F. Tomásek*, arzobispo de Praga, 166.

terio de Cristo. El misterio, aquí presentado, de la radicalización y de la universalidad de la «existencia per», también expresada en la extensión de Cristo en su dimensión vertical y horizontal de la Cruz, se basa en su intrínseca existencia teológica. Efectivamente, sin ella Cristo, desde el punto de vista puramente antropológico, jamás podría ser tan radicalmente «existente per» (*proexistent*). La fundamental radicalidad y universalidad de esta «existencia per» (*proexistent*) de Cristo solamente puede alcanzarse hoy a través del camino de la penitencia y así puede dar a la humanidad la conciencia de ser la ‘gran familia’ de Cristo»⁹².

«Corresponde a la Iglesia la misión de ofrecer y presentar al mundo el Cristo que tiene una palabra, un mensaje de perenne validez para todas las situaciones de la vida humana. A quienes se encuentran en la situación de pecado la Iglesia ofrece el Cristo que perdona; a los que sufren persecución, pobreza y hambre etc. les ofrece el Cristo de las Bienaventuranzas; a los que se entregan a la violencia, a los opresores, a los explotadores de los demás, a los detentadores del poder, les ofrece y presenta el Cristo del mandamiento nuevo que debería regular las relaciones humanas con el amor-caridad que reconcilia al hombre con el hombre, a los grupos sociales entre sí, y a las naciones entre ellas. Ayudará al hombre, que a causa del pecado ha perdido el sentido de Cristo, a re-encontrarlo y a abrirle su corazón para un encuentro personal en el que pueda obtener el perdón y la reconciliación con Dios, consigo mismo y con sus semejantes mediante el sacramento de la penitencia, que sella de manera visible este perdón y esta reconciliación»⁹³.

3. *Acción del Espíritu Santo*

«Este Sínodo se ha prefijado la meta, entre otras, de encontrar los medios apropiados y adecuados para llevar a los hombres de hoy a una conversión y reconciliación total y genuina entre los individuos, las familias y la sociedad. No podrá encontrar tales medios sino en Cristo, su Redentor, en su Evangelio y en la potencia del Espíritu Santo.

«El Espíritu Santo renueva continuamente a la Iglesia mediante muchas personas y movimientos, y los obispos deben discernir diligentemente, en el interior de la propia Iglesia, la iniciativa del Espíritu Santo en los variados movimientos de renovación y reconocerlos y sostenerlos»⁹⁴.

92. *Mons. A. Nossol*, obispo de Opole (Polonia), 178-179.

93. *Mons. P. Tzadua*, arzobispo de Metropolitana de Addis Abeba, 70.

94. *Mons. P. Chùng Hoang Ting*, arzobispo de Kuching (Malasia), 163.

4. *Escuela de conversión*

El sacramento de la reconciliación es presentado insistentemente en relación con la conversión. Debe ser considerado «*como una verdadera escuela de conversión*» que aleja del pecado y abre a la vida de fe, esperanza y caridad siempre creciente ⁹⁵; como invitación animadora a emprender el nuevo camino de «convertirse y creer en el Evangelio» ⁹⁶, que es la forma más radical de penitencia y cuya observancia comporta un compromiso constante por comprender y vivir las exigencias del Evangelio a la luz de las situaciones de nuestra vida ⁹⁷.

En la celebración de este sacramento se concederá una importancia real, primaria y fundamental, «*a la contrición o verdadera conversión*» ⁹⁸, puesto que la verdadera conversión interior es de una necesidad absoluta para llegar a una auténtica reconciliación ⁹⁹. Ha de quedar claro que «la confesión no sustituye a la conversión. *La exigencia fundamental de Cristo es la conversión del corazón y de la vida.* Existe el peligro de que la confesión sea considerada como una sustitución de la conversión y de que la decisión de comenzar una nueva vida no sea tomada suficientemente en serio. Por tanto se debe subrayar más la importancia de la decisión personal radical hacia un futuro nuevo y la necesidad de dar pruebas concretas de tal decisión. La actuación de la confesión a servicio de la conversión tiene también un significado antropológico y ecuménico. Tres sugerencias prácticas:

1. Toda la vida de los cristianos y de la Iglesia debe ser un constante camino de conversión, que no termina nunca y que no puede ser absolutamente sustituido.

2. En la catequesis del sacramento de la reconciliación hay que explicitar mejor la dimensión de futuro. El sacramento tiene siempre dos dimensiones: el pasado y el futuro.

3. En la acción pastoral no se debe insistir solamente sobre la frecuencia de la confesión, sino también sobre el compromiso de conversión ¹⁰⁰.

95. P. J. Pfab, Superior General de los Redentoristas, 87; Mons. S. E. Carter, arzobispo de Kingston (Jamaica), 168: «La relación introductiva presenta una laguna: Trata de la reconciliación y de la penitencia casi exclusivamente como penitencia por el pecado grave, principalmente por el pecado grave. En cambio el Vaticano II, en el cap. V de la Constitución sobre la Iglesia, enseña no solamente que todos hemos sido llamados a evitar los pecados graves, sino también que todos hemos sido llamados «a la caridad por la que amamos a Dios y al prójimo por amor a Dios».

96. Card. C. M. Martini, 191.

97. P. J. Vaughn, Ministro General de los Hermanos Menores, 186.

98. Mons. D. Castrillón Hoyos, relator del Grupo A de lengua española, 198.

99. Card. C. M. Martini, 64.

100. Mons. A. Sustar, arzobispo de Lubiana (Yugoslavia), 115; Mons. Austin B. Vaughan,

La celebración del sacramento debe significar «*un paso decisivo hacia la conversión*»¹⁰¹, *hacia una total y genuina conversión y reconciliación*»¹⁰². Se recuerda con cierta nostalgia, *y hasta se quisiera revivir el carácter de camino de conversión que este sacramento tenía en la antigüedad*. Era «un camino que comprometía por un largo período de tiempo. Se consideraba que una conversión profunda, que abarcara a todo el hombre, exigía una larga práctica. Por eso la Iglesia estableció períodos de penitencia, sobre todo en cuaresma»¹⁰³.

«El fundamental y primer significado de la penitencia cristiana es el expresado en el bautismo: el bautismo comporta la confesión de la fe y el abandono de la injusticia de los hijos de Adán. Por tanto, el compromiso de buscar la nueva justicia, proclamada por Jesucristo en el sermón del monte. La justicia de los hombres lo más que logrará es contener los conflictos; la nueva justicia consiste en reconocer al otro como hermano. La comunión fraterna y la eucaristía constituyen, pues, el objetivo al que mira la penitencia cristiana, y es además, el punto de partida de la misión de la Iglesia de cara a todo el género humano»¹⁰⁴.

En el sacramento «*la realidad primaria es nuestra llamada a la santidad, que establece una íntima relación con Dios, que es dañada por el pecado*»¹⁰⁵.

arzobispo auxiliar de New York, 106: «Las confesiones han descendido a causa de una disminución del sentido de la necesidad de redención. Parece como que la salvación estuviera asegurada para todos y ninguno tuviera miedo de condenarse...»; *Mons. H. J. Spital*, obispo de Trier (Rep. Fed. de Alemania), 177: «El documento final de la Comisión Teológica Internacional de 1982 afirma que «la penitencia, tal como se practica en los últimos tiempos en la Iglesia, la experimentan los cristianos como vacía e ineficaz». Por ello me paro sobre el problema del formalismo».

«Si un cristiano se preocupa más de la acusación completa que de arrepentirse, está privilegiando al aspecto jurídico».

«Si alguno se limita solamente a buscar fórmulas en las listas de pecados» más que a reflexionar sinceramente sobre su comportamiento pecaminoso, cae en un ritualismo equivocado».

«Éstas, y otras actitudes similares equivocadas, producen una fractura entre la vida y la práctica del sacramento, que ha sido, y quizás siga siendo, el peligro más grave contra una verdadera práctica viva del sacramento de la reconciliación».

101. *Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez*, arzobispo de Manizales (Colombia), 94.

102. *Mons. P. Chung Hoang Ting*, arzobispo de Kunching (Malasia), 163; *Mons. J. Delicado Baeza*, arzobispo de Valladolid, 134: «Proclamar el Reino de Dios y llamar a la conversión: Cristianismo popular y cristianismo de pequeños grupos (ambas cosas porque es necesario un encuentro personal con Dios en los pequeños grupos, en un contexto socio-cultural preciso). Anunciar con audacia profética, con todos los medios posibles, la Buena Nueva en su aspecto escatológico de la vida eterna y en su capacidad de fermento de promoción humana integral».

103. *Rev. G. Holzherr*, abad de María Heinsiedeln (Suiza), 123; «...la experiencia de los grandes santuarios marianos «nos enseña que el sacramento de la penitencia en su forma de confesión individual constituye el *punto culminante de camino penitencial*...», dice el Card. F. Macharski, arzobispo de Kraków (Polonia), 75; *Card. G. B. Hume*, arzobispo de Westminster (Inglaterra y Gales), 152: «La fe se requiere durante toda la vida y el estado de conversión debe ser permanente. Somos o debemos ser una Iglesia del arrepentimiento y de la fe»; y el *Card. G. Danneels*, 152-3 habla del «itinerario penitencial del hombre moderno».

104. *Card. C. M. Martini*, 191.

105. *Mons. P. G. Cullinane*, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195.

Una conversión que ha de ser *progresiva*, puesto que «toda la economía sacramental se armoniza y finaliza hacia el hacer experiencia y vida» el misterio de la reconciliación, que parte del pecado del hombre purificado y redimido pero avanza hacia la total transfiguración del hombre «en nueva criatura según Dios», donde la plenitud de la caridad y el misterio de la comunión trinitaria convierten al hombre verdaderamente en hijo de Dios y su historia en universal fraternidad en Cristo»¹⁰⁶.

Por ello la Iglesia *no debe pararse excesivamente sobre el pecado*, como si fuera una realidad merecedora de ser tomada en cuenta por sí misma. Debe tratar de explicar su realidad, pero sencillamente como un momento necesario de un PROCESO en el cual el pecador se va liberando progresivamente del pecado mediante la conversión. Quien está inmerso en el pecado o en situaciones de pecado se va haciendo ciego en relación a su estado. *A quienes sufren esta situación la Iglesia debe proclamarles la fidelidad y amor de Dios, la victoria sobre el pecado obtenida por Cristo, el acceso ilimitado que ahora pueden tener a la gracia recreante de Dios y una opción distinta de la del pecado y de la iniquidad, porque todo esto ha sido hecho posible por el Espíritu de Cristo»*¹⁰⁷.

5. *Conversión celebrada festivamente*

El sacramento debe gozar de una presentación positiva, *festiva*, repiten muchas intervenciones, tanto en el plano sustancial o de contenido como a nivel formal o manera de celebrarlo.

Es imprescindible que la catequesis libere a este sacramento de todos

106. *Card. A. A. Ballestrero*, arzobispo de Turín (Italia), 152; *Mons. C. Morelos y Flores*, obispo de Butuan (Filipinas), 111-112.

107. *Card. J. L. Bernardin*, arzobispo de Chicago, 171; *Mons. M. Maître*, obispo de Bambari, (República Centrafricana), 188: «El remedio acertado a la pérdida del sentido del pecado y a la disminución de la frecuencia del sacramento de la reconciliación pueden ofrecerlo las bellas celebraciones comunitarias con absolución colectiva». La lectura de la palabra de Dios, la homilía, el examen de conciencia, y a veces la confesión de algunas culpas devolverán el sentido de la culpa personal y de la misericordia divina juntamente con auténtico deseo de conversión.

«Los fieles, así preparados, descubrirán después la necesidad de un encuentro personal con el sacerdote, que se desarrollará con una actitud distinta de aquella que acompañaba a las confesiones en serie, con ocasión de las grandes solemnidades...».

Nos encontramos con el problema de las situaciones matrimoniales irregulares. No hay solución inmediata posible. Toca a personas conscientes de su pecado, que sufren, que desearían salir de tal estado...».

«Los pastores deberían tener la posibilidad de discernir qué personas tienen un verdadero deseo de conversión y no verse obligados a privarles de la misericordia del Señor, que ha venido no para los sanos sino para los enfermos».

aquellos elementos que le han convertido en un sacramento sombrío, poco atraeyente ¹⁰⁸.

El sacramento de la reconciliación debe convertirse en la «*proclamación decidida y valiente de la Buena Nueva de la reconciliación*», de manera que la comunidad creyente «entre en el movimiento universal de reconciliación, favorecida por el espíritu de acogida y de ayuda recíprocas... aunque sin olvidar de luchar contra los obstáculos que se oponen a la reconciliación...» ¹⁰⁹. Es necesario presentarlo como llamada «a un amor universal, a la justicia, a la misericordia y al perdón y es necesario impulsar a las personas al compromiso de conocerse recíprocamente y a crear confianza en ellas» ¹¹⁰. Debe presentarse como un «apoyo de la responsabilidad del hombre que solamente, reconociendo su dignidad y libertad, es capaz de conversión y reconciliación» ¹¹¹; ayudarle a que experimente el sacramento, al igual que a la Iglesia, «como un lugar y espacio espiritual histórico en el que el hombre pueda experimentar los sentimientos de ‘hijo pródigo’ ante la misericordia de Dios Padre...» ¹¹²; como un

108. *Mons. T. F. Little*, arzobispo de Melbourne (Australia), 104: «Las palabras de la encíclica *Dives in misericordia*: «el objeto de misericordia no se siente humillado, sino re-creado» expresan una verdad que el Sínodo debe exponer claramente. Quienes no han llegado al conocimiento de tal verdad evangélica, están inclinados a ver el sacramento de la reconciliación como un deber pesado. Quienes la han experimentado en su vida, valoran el sacramento»; *Mons. N. Kokora Tekry*, obispo de Gagnoa (Costa de Marfil), 117: «Los ritos actuales de la celebración del sacramento de la penitencia le han convertido en un sacramento que recibimos para evitar el infierno. Ante esta actitud de temor servil, es urgente promover una catequesis que subraye, ante todo, el amor misericordioso de Dios, las riquezas reales del don de su perdón y el significado de fiesta comunitaria de la reconciliación en Cristo. He aquí por qué esperamos unas formas de celebración de la reconciliación, más concretas y apropiadas, que le conviertan en una fiesta de toda la comunidad».

109. *Mons. A. Perraudin*, arzobispo de Kagbaya (Rwanda), 68; *Mons. D. Worlock*, arzobispo de Liverpool, 68-69: «La Iglesia debe compartir los sufrimientos humanos y trabajar por encontrar una solución a los conflictos y por la reconciliación de los pueblos. De esta manera los pueblos van acercándose unos a otros y reconocen que la reconciliación viene sólo de Dios.

«La lucha común por la justicia social permite a los cristianos descubrir sus vínculos de unidad y su necesidad de reconciliación.

«La búsqueda de la justicia social y de la paz lleva a desear la reconciliación con Dios y prepara el camino hacia el sacramento... Según la mentalidad del hombre de hoy el camino hacia Dios pasa a través del corazón humano con sus complejos, deseos, temores, alegrías y sufrimientos. Considero que éste sea el mejor camino para lograr que el hombre moderno comprenda su necesidad de reconciliación con Dios a través del sacramento de la «confesión».

Mons. F. Favreu, obispo de Nanterre (Francia), 180: «El sacramento de la reconciliación es una buena nueva decisiva. Nos dice que el amor de Dios es más fuerte que el pecado; que nada se ha perdido definitivamente; que la historia no es una fatalidad; que el hombre puede responder nuevamente a su vocación de hijo de Dios»; *Mons. M. Hermaniuk*, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 87.

110. *Mons. S. F. Hamao*, obispo de Yôhohama (Japón), 66.

111. *Card. A. López Trujillo*, arzobispo de Medellín (Colombia), 82.

112. *Card. J. C. Aramburu*, arzobispo de Buenos Aires, 79.

lugar en el que el hombre «reconquista su paz interior y exterior¹¹³, es decir, «con Dios, consigo mismo y con el prójimo»¹¹⁴; como «un lugar privilegiado» de la verdadera libertad, aquella que no consiste en atribuirse el derecho de determinar apriorísticamente los valores y normas, de establecer lo que es bueno o malo, sino aquella que, liberando al hombre de las ilusiones de una falsa autonomía, le muestra la posibilidad de recuperar su verdadero estado de hijo de Dios...»¹¹⁵. También será lugar privilegiado de la verdadera libertad porque «los signos de los tiempos evidencian un declinar del ejercicio de la responsabilidad individual. El hombre cada vez se muestra más pasivo. Su vida es gobernada, hasta en los más pequeños detalles, por la administración civil. El hombre es manipulado por la presión de los grupos sociales que obedecen a normas y exigencias propias sin pararse a considerar el bien común»¹¹⁶.

Lo veremos como un sacramento que proyecta toda su capacidad creadora en el sentido de hacer a los hombres «más expedito el camino hacia la santidad» y de conseguir que «asuman las responsabilidades personales que contribuyen a la paz y a la justicia»¹¹⁷.

Hemos de vivir y ayudar a los hombres a vivir este sacramento como una «*confesión de alabanza*»¹¹⁸, porque celebramos la reconciliación «*no tanto movidos por el temor a perder el paraíso, cuanto, sobre todo, por el deseo de ser reintegrados en el amor de Dios y del prójimo*»¹¹⁹. «La reconciliación, para ser creíble por los hombres, debe ser presentada como una *teología de la vida feliz*. La felicidad es un fenómeno humano querido por el mismo Creador» y esto en unos momentos en los que «los hombres buscan razones para vivir y

113. Card. A. López Trujillo, 82.

114. Mons. M. Hermaniuk, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 86.

115. Card. C. M. Martini, 65.

116. Mons. D. J. Ryan, obispo de Dublín, 91; Mons. J. Mercieca, arzobispo de Malta, 134-135: «La reconciliación, que es la conversión del hombre a Dios, pide también la reconciliación con el prójimo, con el hombre; exige nuestro sincero compromiso de ayudar a los demás en la construcción de una sociedad más humana, sin descuidar la denuncia, aunque con espíritu de caridad, de las injusticias sociales.

«La reconciliación con Dios nos pide un sentido vivo y activo de nuestra responsabilidad para con los demás contemplados en las diversas circunstancias de su vida. El sentido de responsabilidad nos impide permanecer pasivos ante los injustos sufrimientos de los demás. Nos impulsa a hablar en su lugar siempre que ellos se vean imposibilitados para hacerlo: Éstos son los verdaderos pobres porque necesitan de nuestra voz para hacerlo.

«Si el sacramento es presentado bajo estos dos aspectos, se les anima a acercarse a él, porque, reconciliando al hombre con Dios y con sus congéneres, echa el fundamento esencial para la reconciliación de los hombres entre sí».

117. Mons. P. G. Gullinane, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195; Card. B. Gantin, 74.

118. Card. M. Cè, patriarca de Venecia, 130.

119. Mons. S. Kocisko, arzobispo metropolitano de Pittsburgh de rito bizantino, 144.

esperar» y en los que «muchos jóvenes no creen más en la felicidad»¹²⁰. Lo presentaremos como «un mensaje de esperanza, dirigido a los hombres de buena voluntad, tratando de hacerles comprender que, con la ayuda de Dios, el hombre puede vencer sus debilidades y reconciliarse con Dios, consigo mismo y con los demás»¹²¹; como un sacramento en relación estrecha con «las perspectivas de esperanza y con las señales de reconciliación ya existentes», como «colaboración con los programas, ya existentes, de reconciliación mundial», como «estímulo para las legislaciones que promueven la unidad», dando prioridad a la formación de la conciencia y desarrollando una catequesis sobre la reconciliación y la penitencia¹²²... Nosotros mismos, en cuanto confesores, lo viviremos como un «*oficio de caridad*»¹²³.

La catequesis se centrará en los objetivos de la reconciliación que el cardenal Paulo Evaristo Arns, arzobispo de São Paulo (Brasil) resume como sigue:

1. *El don del Amor*: El testimoniar el don del amor en un momento determinado y dividido por un espíritu de muerte constituye un desafío para la evangelización y la reconciliación.
2. *El don escatológico*: Occidente está sufriendo la tentación de confundir el Reino de Dios con la sociedad y sus sistemas sociales. Oriente lo busca en la interioridad misma del hombre. El don trascendente y al mismo tiempo la comunicación de la vida del Padre y del Hijo constituyen nuestras metas.
3. *El don pascual de la victoria*: El mundo aparece como hostil y dominado por los ídolos del tener, del poder y del placer. A través de la *victoria* de Cristo en la Cruz el Espíritu viene al mundo como promesa de plenitud de vida. Él es la Buena Nueva para los pobres, perseguidos, marginados, grupos y clases humillados. A sus discípulos los conduce por el camino de la pobreza y de la conversión.
4. *El don mesiánico*: La reconciliación es el testimonio del Espíritu mesiánico de Jesús. Comporta el juicio del mundo sobre el pecado y la justicia. La acción de la reconciliación, cuando se trata de conflictos, dominio de un sexo sobre otro o sobre las razas, clases etc. o de una nación sobre otra, consiste en la búsqueda común de nuevas alternativas. El don mesiánico por excelencia es la formación del Pueblo que vive en comunión, es la realización de lo social según la originalidad propia del Evangelio, es la vida del Pueblo según el mandamiento nuevo.

120. Card. A. P. Khoraiiche, patriarca de Antioquía de los Maronitas, 173-174.

121. Mons. M. Hermaniuck, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 87.

122. Mons. A. Mabutas y Llorén, arzobispo de Davao (Filipinas), 133.

123. P. J. Pfab, Superior General de los Redentoristas, 87.

5. *El don de la libertad*: El Espíritu asegura los procesos de liberación de la historia... la reconciliación tiende hacia la revelación y defensa de la dignidad del *sujeto* humano como a su propio objetivo. En los conflictos suscita la *palabra de verdad* y de discernimiento. Asegura la *libertad* y la comunión del *Pueblo*. La reconciliación es la comunicación de la plenitud de vida de Cristo, unido al Padre. «Estas son las categorías del Espíritu para juzgar y transformar la sociedad» ¹²⁴.

Y todo este contenido festivo, de liberación humana, requiere una forma de celebrarlo, una «representación más comprensible, también desde el punto de vista *lingüístico y celebrativo*, del acontecimiento «reconciliación y penitencia» ¹²⁵, de tal forma que es «necesaria una *investigación creativa* que encuentre expresiones adecuadas de reconciliación», porque «muchos católicos no consiguen comprender el mensaje de la reconciliación como una «buena nueva», mucho menos si tal mensaje deben captarlo a través de la actual forma individual de reconciliación» ¹²⁶. Tan estrechamente se relacionan la misión de la Iglesia con la forma de celebrar este sacramento que aseguran que la Iglesia llevará a cabo su misión de Iglesia reconciliada y reconciliadora «mediante una práctica renovada de la penitencia y de la reconciliación» ¹²⁷.

Todo esto lo comprenderá solamente quien haya experimentado en su vida que aquél sobre quien recae la misericordia divina no es humillado, sino más bien recreado ¹²⁸, que Dios «no es adversario del hombre, ni le humilla y empobrece cuando le ofrece el perdón, sino todo lo contrario» ¹²⁹.

6. *Medicina para la fragilidad humana*

«El mundo está enfermo y busca una medicina» ¹³⁰ y el sacramento de la reconciliación es una medicina eficaz que no solamente perdona los pecados, sino que ofrece también una gracia potente para curar las heridas dejadas por el pecado y sus consecuencias... El Redentor da respuesta, divinamente eficaz, a toda la problemática de la lucha espiritual del penitente» ¹³¹.

Pudiéramos pensar en un puro automatismo o como en una acción mági-

124. *Card. P. E. Arns*, arzobispo de S. Pablo (Brasil), 186-187.

125. *P.E. Viganó*, Rector Mayor de la Sociedad Salesiana, 78.

126. *Mons. J. B. Möller*, obispo de Groningen (Holanda), 111.

127. *Card. C. M. Martini*, 219.

128. *Mons. F. Little*, arzobispo de Melbourne (Australia), 104.

129. *Mons. J. Alves*, obispo de Coimbra, 157.

130. *Card. F. Tomásek*, arzobispo de Praga, 79-80.

131. *Card. O. Rossi*, 140.

ca. Pero no es así, porque el sacramento sólo lo experimenta como medicina, fuerza y energía quien lo celebra con una participación personal y consciente ¹³², en cuyo caso el sacramento compromete a una lucha abierta contra su propio egoísmo, que es el pecado, tanto en sus manifestaciones personales como en las sociales. La recta concepción del sacramento de la reconciliación, al igual que la concepción acertada de la Iglesia, no soporta que el sacramento sea reducido al ámbito de lo puramente espiritual ni tampoco que se le interprete con categorías puramente socio-políticas. El sacramento de la reconciliación, al igual que la Iglesia como sacramento, estructura armónicamente entre sí lo humano y lo divino, de manera que el esfuerzo por crear la reconciliación a nivel social pertenece al signo sacramental de la reconciliación con Dios ¹³³.

7. *Energía histórica capaz de poner los fundamentos a una concreta «cultura del amor»* ¹³⁴

«Reconciliación y penitencia como camino para la construcción de una cultura mundial del amor. La expresión «cultura del amor» la acuñó Pablo VI y la ha desarrollado Juan Pablo II, en cuya encíclica *Dives in misericordia* obtiene la categoría de «Charta Magna».

«La estructura de esta cultura se apoya en una cuádruple escala de valores que son: el primado de la persona sobre el objeto, de la ética sobre la técnica, del 'ser más' sobre 'el tener más' y de la misericordia sobre la justicia. Exige simplemente un esfuerzo para dejar que la fuerza del amor domine en todos los campos de la vida personal y social. Grandes santos contemporáneos y hombres heroicos, como Maximilian Kolbe, Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, el arzobispo Romero y otros numerosos grandes confesores son emblemáticos en este sentido. Como grandes cristianos han emprendido el camino hacia la única revolución posible para nosotros, derramando no la sangre de los demás sino la propia: la victoria del amor sobre el odio» ¹³⁵.

132. *Card. O. Rossi*, 140: «...los laicos sienten que su reconciliación con Dios es también experiencia de liberación humana. El sacramento de la reconciliación es una «medicina» para la fragilidad del hombre, si su celebración es vivida de manera personal...».

133. *Mons. W. Napier*, obispo de Kokstad (Sudáfrica), 122.

134. *P. E. Viganó*, Rector Mayor de la Sociedad Salesiana, 78.

135. *Mons. A. Nossol*, obispo de Opole (Polonia), 106.

III. COMPRENSIÓN DEL PECADO

He aquí algunos trazos descriptivos del pecado, con los que los Padres esperan responder a las expectativas.

1. *El pecado sólo es conocido, en su significado pleno, cuando es considerado a la luz de Dios*

«Si la Iglesia desea realmente reconciliar al hombre con Dios, consigo mismo y con el prójimo, debe restablecer la verdadera noción del pecado...»¹³⁶.

Las intervenciones sinodales orientan su reflexión hacia la concepción teológica del pecado, aunque sin olvidar sus relaciones con la concepción ética¹³⁷. Mons. O. Rodríguez Madariaga nos recuerda que, para «descubrir el verdadero sentido del pecado, es necesaria toda una pedagogía del sentido sacramental y del sentido de Dios. Las actitudes fundamentales sobre las que se basa dicha pedagogía son: 1) la proximidad de Dios; 2) la acción constante del Espíritu Santo; 3) la fe renovada por la fuerza del Evangelio, como energía transformadora; 4) la aceptación positiva del mundo en que vivimos; 5) la presencia del misterio de iniquidad; 6) el reconocimiento de la reconciliación en Cristo, para siempre, a través de la comunidad; 7) la aceptación de la realidad que es que el cristiano consigue su finalidad sólo cuando vive a la luz de la Pascua de Cristo, nacido para la reconciliación y como ejemplo de reconciliación¹³⁸.

«Del pecado no se puede hablar sino en relación con Dios. Pero esta relación pasa necesariamente a través de Cristo Jesús (Mt 1,21; Rom 5,1-11). Donde ha abundado el pecado ha sobreabundado la gracia (Rom 5,20). Por eso el Evangelio es de verdad la gran buena nueva para el pecador»¹³⁹.

«La plena comprensión del pecado se tiene en el contexto de la historia de la salvación escatológica, concebida por el amor gratuito del Padre, realizada

136. Mons. M. Hermaniuk, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 86.

137. Card. C. M. Martini, 63; Mons. M. Lezardo Romero, obispo de Ciudad Guayana (Venezuela), 180: «Creo que no se reconoce debidamente la conexión profunda entre el pecado, entendido teológicamente, y sus consecuencias sociales. Por ello mientras crece, en la Iglesia el interés por el compromiso social, decrece el compromiso penitencial».

138. Mons. O., Rodríguez Madariaga, administrador apostólico de Santa Rosa de Copán (Honduras), 160-161; Mons. F. Mkhori, obispo de Chikwawa (Malawi), 140-141.

139. Mons. L. Monsengwo Parinya, relator del Grupo B de lengua francesa, 205.

por el Hijo y actualizada permanentemente por Espíritu Santo, mediante la Iglesia...»¹⁴⁰.

La paternidad de Dios es central en el Evangelio¹⁴¹, de manera que «no comprenderemos toda la gravedad del pecado mientras no hayamos entendido la profundidad del amor que Dios nos ha revelado en Jesucristo»¹⁴².

En este confrontar el pecado con el amor de Dios se encuentra «la verdadera noción del pecado», cuya esencia consiste en «rechazar el amor de Dios», en «la ruptura de la única relación de amor que puede conducirnos a una genuina relación con Dios y con los demás»¹⁴³. En la perspectiva del «Padre de la misericordia y de toda consolación (II Cor 1,13) el pecado es «un alejamiento del Padre, un rechazo de su amor y amistad, al mismo tiempo que la conversión es «el retorno a la casa paterna, la recuperación de la amistad y de la alegría del encuentro»¹⁴⁴. Siempre, desde la óptica de la paternidad divina y de nuestra filiación, el pecado es «la alienación de Dios y de nosotros mismos», en cuanto que nos oponemos a la transcendencia de Dios y a la justa comprensión de la dignidad del hombre¹⁴⁵. «El pecado es personal pero abarca también las más amplias relaciones con los demás»¹⁴⁶. «*Es rebelión y división interior de la persona y como tal origen de todas las tensiones y divisiones de la humanidad*»¹⁴⁷. En definitiva el pecado es la negación de la fe en el amor misericordioso de Dios¹⁴⁸; es el antisacramento del amor misericordioso de Dios¹⁴⁹; es la negación de la transcendencia y del plan divino, plan de Dios que destina al hombre a entrar en comunión de vida y amor con Dios, mediante una vida de fraternidad con el prójimo y usando del mundo como medio que le ayude a conseguir su último fin¹⁵⁰, que es «la reconciliación como iniciativa divina y don de Dios a fin de que los hombres participen en su amor en la plena comunión con Dios y entre sí»¹⁵¹.

140. Card. A. Sabattani, relator del Grupo de lengua latina, 201; Mons. F. Sebastián Aguilar, obispo de León, (España) 121.

141. Card. G. B. Hume, arzobispo de Westminster (Inglaterra), 151.

142. Mons. J. G. Calderón, obispo de Cartagena (Colombia), 85.

143. Mons. M. Hermaniuk, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 86.

144. Card. E. Pironio, 142.

145. Card. G. B. Hume, arzobispo de Westminster (Inglaterra), 151.

146. Mons. T. Worlock, relator del Grupo C lengua inglesa, 197; Card. A. Sabattani, relator del Grupo de lengua latina, 202.

147. Mons. M. Magrassi, relator del Grupo de lengua italiana, 201.

148. Mons. T. Tshibangu, relator del Grupo C de lengua francesa, 206.

149. Mons. P. J. Cullinane, obispo de Palmerston North (Nueva Zelanda), 72.

150. Card. P. E. Arns, arzobispo de São Paulo (Brasil), 169; Mons. L. Averkamp, relator del Grupo C de lengua hispano-portuguesa, 207; Mons. A. Zumárraga González, arzobispo coadjutor de Quito (Ecuador), 95; Mons. O. Páez Garcete, obispo de S. Pedro (Paraguay), 160.

151. Mons. A. Zumárraga González, arzobispo coadjutor de Quito (Ecuador), 95.

Es imprescindible demostrar cómo el pecado se opone a estas aspiraciones humanas de vida, de amor y de libertad, que tienen su propia fuente en Dios ¹⁵².

Este esfuerzo por re-situar el pecado a la luz del amor inefable de Dios creo que responde a un pensamiento expuesto en el aula sinodal por Mons. A. Exner. Opina que se está viviendo en un «ateísmo práctico» y que su «raíz profunda no lo es tanto la pérdida del sentido del pecado, cuanto la pérdida del sentido de Dios. Muchos han perdido el sentido del misterio, el sentido de la santidad y el sentido de la importancia de Dios en la vida» ¹⁵³.

Consiguientemente la comunidad cristiana debe considerar el pecado «desde el punto de vista de Dios» con gran seriedad, mientras que el mundo no le concede importancia alguna ¹⁵⁴. Cumplirá fielmente su misión de denunciar el pecado en la medida en que *parta de su experiencia bautismal y de la comunión eucarística* ¹⁵⁵, en la medida en que discierna el pecado según *criterios evangélicos* ¹⁵⁶ y lo denuncie valientemente «siguiendo el estilo y la paciencia de Dios: Fuerte y humilde al mismo tiempo, poniéndose siempre como meta la reconciliación en sí misma» ¹⁵⁷.

Por todo ello «la Iglesia que afronta en este Sínodo de manera global y directa, la crisis de la penitencia, debe decir más radical, profunda y determinadamente que la crisis del sentido del pecado está en estrecha relación con una grave crisis del sentido de Dios, de la experiencia de Dios y del modo de vivir de Dios» ¹⁵⁸.

Lo que necesariamente se ha de reconstruir no es tanto el sentido del pecado, cuando el sentido de Dios ¹⁵⁹. Aquel será una consecuencia de éste, sin el cual no se puede suscitar el sentido del pecado. En la predicación debe dominar la preocupación de conducir a los cristianos a una cierta experiencia de Dios amor. Por ello mismo el «Sínodo, en su preocupación por resolver la crisis de la penitencia, debe hacer una presentación solemne, un anuncio, al hombre de hoy, lleno de alegría. El hombre de hoy, oprimido consciente o inconscientemente por su pecado, necesita del anuncio de la gran noticia de Dios como Padre, como amor y misericordia, tal como se nos ha revelado en Cris-

152. *Mons. P. G. Cullinane*, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195.

153. *Mons. A. Exner*, arzobispo de Winnipeg (Canadá), 96; *Mons. A. Quarracino*, obispo de Avellaneda (Argentina), 96-7; *Mons. V. Mensah*, obispo de Porto Novo (Benín), 126.

154. *Mons. S. Koto Khoari*, obispo de Mohale's Hoek (Lesotho), 159.

155. *Mons. M. Magrassi*, relator del Grupo de lengua italiana, 201.

156. *Mons. F. M. da Costa*, arzobispo de Huambo (Angola) 144.

157. *Mons. M. Magrassi*, relator del Grupo de lengua italiana, 201.

158. *Mons. L. León Alvarado*, obispo de Huacho (Perú), 146.

159. *Mons. A. Exner*, arzobispo de Winnipeg (Canadá), 96.

to. El Sínodo, siguiendo la enseñanza del Santo Padre en la encíclica *dives in misericordia*, debería dar a esta solemne proclamación pontificia la más amplia y vigorosa resonancia»¹⁶⁰.

Según monseñor O. Rodríguez para «descubrir el sentido del pecado se hace necesaria una pedagogía del sentido sacramental y del sentido de Dios. Tal pedagogía se apoya en las siguientes actitudes fundamentales: proximidad de Dios; acción constante del Espíritu Santo; fe renovada en la fuerza del Evangelio, como energía transformadora; aceptación positiva del mundo en que vivimos; presencia del misterio de iniquidad; reconocimiento de que la reconciliación en Cristo pasa a través de la comunidad; aceptación de la realidad de que la vida del cristiano alcanza su plenitud cuando es vivida a la luz de la Pascua de Jesús, nacido para la reconciliación y ejemplo de reconciliación»¹⁶¹.

No es necesario aludir a la conversión de mentalidad que todo esto está exigiendo a aquellos confesores que se hayan educado en el espíritu de milimetrar los pecados, puesto que admitido que «los criterios clásicos para juzgar el pecado mortal permanecen siendo válidos, *sin embargo en la catequesis es más fructuoso poner en evidencia la voluntad salvífica de Dios y su pacto de amor*»¹⁶².

Añádase el recuerdo de que en la denuncia del pecado «se debe subrayar el valor primario e insustituible del testimonio de vida»¹⁶³. El «Sínodo debe recordar a todos los cristianos, pero especialmente a los pastores de almas, la importancia de una vida santa, para el retorno de las ovejas descarriadas...»¹⁶⁴.

2. *El pecado es egoísmo, un idolatrarse a sí mismo*

El pecado es descrito como «egoísmo y avidez»¹⁶⁵, como «un espíritu egoísta que determina la vida de la sociedad y de las personas que viven y toman parte en el bien común»¹⁶⁶, creando así situaciones infectadas por el egoísmo¹⁶⁷. Por eso «debemos practicar especialmente la reconciliación y la

160. *Mons. L. León Alvarado*, 146.

161. *Mons. O. Rodríguez Madariaga*, administrador apostólico de Santa Rosa de Copán (Honduras), 160-161.

162. *Mons. L. Monsegwo Pasinya*, relator del Grupo B de lengua francesa, 205.

163. *Mons. F. M. da Costa*, arzobispo de Huambo (Angola), 144.

164. *Mons. B. Mve'Engone*, obispo de Oyem (Gabón), 99.

165. *Mons. S. F. Hamao*, obispo de Yôkohama (Japón), 66.

166. *P. G. Ferrari*, Superior General de los Misioneros Javerianos, 88.

167. *P. G. Ferrari*, Superior General de los Misioneros Javerianos, 8.

penitencia por toda *forma de egoísmo* y por las imperfecciones que podrían impedir que nuestra gente diera respuesta al mandato de Cristo: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre en los cielos»¹⁶⁸. La misma guerra no es más que una consecuencia del egoísmo¹⁶⁹.

Este egoísmo se transforma en un idolatrarse por parte del hombre «moderno y secularizado» que es alérgico a cualquier referencia a un ser superior al que tenga que responder de su conducta¹⁷⁰; en un convertir al hombre en «artífice de las normas de comportamiento»¹⁷¹, en «dueño supremo de su propio destino, único legislador del bien y del mal, juez único de las propias acciones»¹⁷².

Con esta concepción se relacionan todas aquellas «concepciones de la libertad que atribuyen al hombre el derecho de determinar apriorísticamente valores y normas, o establecer lo que es bueno o malo», siendo así que el verdadero concepto de libertad es aquel que libera al hombre de las ilusiones de una falsa autonomía, mostrándole la posibilidad de recuperar el verdadero estado de hijo de Dios»¹⁷³.

Y hablando del pecado social dicen que «es la negación de la trascendencia y del plan de Dios. Es un *ídolo* —tener, poder, placer— que determina las relaciones sociales. Es un egoísmo radical que influye su modo de relación en la sociedad y los conduce a la muerte¹⁷⁴. Se encarna en todos los niveles de la vida: economía, política, ideologías, cultura¹⁷⁵. Es como una ética de la autosuficiencia¹⁷⁶.

3. *Es necesario tener una noción personalista del pecado*

En la vida *no nos encontramos con pecados, sino con pecadores*¹⁷⁷. El hombre «movido por el Espíritu, va adhiriéndose *gradualmente*, no tanto a algunas normas y valores morales, cuanto a Dios mismo, como supremo valor y

168. Mons. S. E. Carter, arzobispo de Kingston (Jamaica), 168.

169. P. G. Ferrari, 88.

170. Card. A. P. Khoraidé, patriarca de Antioquía de los Maronitas, 168-169.

171. Card. J. Höffner, arzobispo de Colonia (Alemania), 76.

172. Mons. M. Hermaniuk, arzobispo metropolitano de Winnipeg de los Ucranianos, 86.

173. Card. C. M. Martini, 65.

174. Card. P. E. Arns, arzobispo de São Paulo (Brasil), 169.

175. Card. P. E. Arns, arzobispo de São Paulo (Brasil), 169.

176. Card. J. L. Bernardin, arzobispo de Chicago (USA), 171. Mons. E. Wamala, obispo de Kiyinda-Mityana (Uganda), 101: «La Biblia debe ser presentada como un drama continuo entre la obra reconciliadora de Dios con el hombre y no simplemente como una materia académica».

177. Mons. G. E. Santos Ascarza, relator del Grupo C de lengua hispano-portuguesa, 199.

va configurando totalmente su propio modo de pensar y actuar con la voluntad de Dios.

«De manera opuesta puede ir, *poco a poco*, adhiriéndose incondicionalmente a algo fuera de Dios, aunque no sea negando formalmente a Dios ni rechazando explícitamente su amor...»¹⁷⁸.

De aquí que sea necesario tener una concepción dinámica del pecado y reconocer la importancia de la opción fundamental¹⁷⁹.

El pecado posee un dinamismo interno¹⁸⁰, dinamismo que colorea a la acción humana pecaminosa con un carácter histórico, que es necesario subrayar y que «constituiría un buen punto de partida para una teología de las estructuras sociales de pecado»¹⁸¹. Tal dinamismo se apoya en la estrecha relación que se establece entre el pecado personal y las tensiones que afligen al hombre: «Ante todo consideramos el estrecho lazo que existe entre el pecado —ética y teológicamente considerado— y el doloroso fenómeno de las dramáticas situaciones y tensiones que afligen a la sociedad actual. También el Concilio Vaticano II afirma esta relación cuando dice que «los desequilibrios que sufre el mundo contemporáneo se relacionan con aquel desequilibrio más profundo y más radicado en el corazón del hombre... que, débil y pecador, no raramente hace aquello que no querría. Por ello sufre una división en sí mismo, de la cual provienen tantas y tan graves discordias en la sociedad (G. et Spes n. 10). La raíz última de las actuales laceraciones de la sociedad es buscada, por tanto, no solamente en el ámbito puramente psicológico y social, sino también, a un nivel más profundo, en el pecado, es decir, en «aquél acto malvado que realiza el hombre libremente delante de Dios y contra Dios, rechazando su amor»¹⁸².

4. *El pecado sólo puede tratarse terapéuticamente*

No pecado-centrismo sino perdón-centrismo: «La reconciliación del hombre con Dios, actuada en el evento de Cristo, representa ciertamente el punto central del Evangelio. Esta realidad, ya ella sola, impide un malentendido de la doctrina cristiana sobre el pecado. Pero es oportuno evidenciar más el genuino y saludable contexto de esta doctrina. De hecho *nosotros no creemos en el pecado sino en el perdón de los pecados*. Es, pues, necesario, precisa-

178. *Card. A. Sabattani*, relator del Grupo de lengua latina, 202.

179. *Mons. J. M. Santos Ascarza*, arzobispo de Concepción (Chile), 86.

180. *Mons. S. Naidoo*, relator del Grupo B de la lengua inglesa, 195-196.

181. *Mons. A. Fernández*, arzobispo de Delhi (India), 73.

182. *Card. C. M. Martini*, 63.

mente en este tema, subrayar con claridad y coherencia el aspecto cristocéntrico *para evitar, desde el principio, toda traza de pecadocentrismo en nuestra enseñanza*»¹⁸³.

Para un relanzamiento de la reconciliación y la penitencia conviene dar importancia, en el «proceso de personalización», al aspecto *pedagógico y terapéutico* del ministerio penitencial de los pastores; subrayar que la reconciliación es portadora de una «energía histórica», capaz de echar los fundamentos para una concreta «cultura del amor» y resaltar el aspecto comunitario de la «paz con la Iglesia» como fuente de vitalidad en la gracia¹⁸⁴.

Para lograr este tratamiento terapéutico del pecado «urge a nivel científico, un diálogo interdisciplinar más concreto entre la teología y las ciencias humanas; y, a nivel de praxis, una representación más comprensible del evento «reconciliación y penitencia», también desde el punto de vista lingüístico y celebrativo»¹⁸⁵.

El mundo actual presenta varias actitudes contrarias a la virtud de la penitencia, como la autosuficiencia que acentúa solamente la realización personal; una tendencia a la privatización de la religión; la negación de valores absolutos y la ignorancia de las estructuras y de la disciplina religiosa en la búsqueda de significados espirituales. Ante un mundo así configurado la respuesta de «*la Iglesia no debe pararse excesivamente sobre el pecado, como si fuese una realidad merecedora de ser tomada en consideración por sí misma, sino que debe tratar de explicar su realidad como un momento necesario de un proceso mediante el cual el pecador es liberado progresivamente de los lazos del pecado mediante la conversión*». Quien está inmerso en el pecado o en situaciones de pecado tiende a ser ciego frente a su estado. A quienes sufren esta situación la Iglesia debe proclamarles la fidelidad y el amor de Dios, la victoria sobre el pecado, vencido por Cristo para ellos, el acceso ilimitado que ahora pueden tener ellos a la gracia recreante de Dios y a una opción diversa del pecado y de la iniquidad, porque todo ha sido hecho posible por el Espíritu de Cristo»¹⁸⁶.

«La enemistad y la división entre los hombres no son la última palabra, porque la Iglesia tiene la fuerza de la sangre de Jesús que purifica, es decir, con San Agustín «el mundo reconciliado con Dios» indica una situación espiritual existente en la vida humana mediante la cual los hombres alcanzan su

183. Mons. A. Nossol, obispo de Opole (Polonia), 214.

184. P. E. Viganó, Rector Mayor de los Salesianos, 78.

185. P. E. Viganó, 78.

186. Card. J. L. Bernardin, arzobispo de Chicago (USA), 171.

reconciliación con Dios y también entre sí. Este misterio tiene su origen en el Padre que reconcilia con Cristo por medio del Espíritu (Lumen Gentium)»¹⁸⁷.

Por eso los obispos canadienses proponen que el Sínodo se centre en la proclamación del amor y misericordia de Dios a todos los hombres, en promover iniciativas pastorales que ofrezcan experiencias fuertes de fe y que lleven al redescubrimiento del sentido de Dios; centrarse en la proclamación de la «buena nueva» y no en las divisiones ni en el mal ni en el pecado¹⁸⁸.

5. Criterio manifestativo del pecado: la dignidad humana

El grupo A de lengua inglesa sostenía: «Reconocemos que la verdadera humanidad —como nos es revelada en el Evangelio— es el criterio de lo que es justo o equivocado ante Dios». Precisamente la predicación tradicional sobre el pecado, la virtud y la ley no ha tenido mucho impacto porque frecuentemente aparece alejado de las aspiraciones humanas. Es preciso mostrar que el pecado se opone a estas aspiraciones de la vida, de amor y de libertad, que tienen a Dios mismo como fuente»¹⁸⁹.

«La denuncia profética debe ser clara y ponderar debidamente el bien de la Iglesia y de la humanidad. Debe basarse en la dignidad que tiene el hombre como imagen e hijo de Dios. Su único fin debe ser la paz y la reconciliación».

«En la denuncia, la Iglesia no puede dejarse atrapar por la sed de poder ni por aquellos sistemas y lógicas conflictuales de los que quiere liberar al hombre»¹⁹⁰.

«El movimiento de reconciliación que el Sínodo quisiera poner en acto no se refiere únicamente a los cristianos. Todo hombre, sea cual fuere su cultura y religión, debe elegir diariamente entre una actitud de apertura o de clausura frente a los demás. En esta elección se pone en relación con Dios, como testimonio la parábola del juicio en Mateo...»¹⁹¹.

«La Iglesia realiza su ministerio de reconciliación proclamando y promoviendo la justicia, la paz y el amor para con todos; animando el desarrollo integral del hombre; promoviendo los mejores valores culturales de los varios pueblos, especialmente el sentido de lo sagrado...»¹⁹².

«Desde el punto de vista de los pobres y de los humildes, la perspectiva

187. Card. J. C. Aramburu, arzobispo de Buenos Aires (Argentina), 79.

188. Mons. A. Exner, arzobispo de Winnipeg (Canadá), 96.

189. Mons. P. G. Cullinane, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195.

190. Mons. L. Monsegwo Pasinya, relator del Grupo B de lengua francesa, 206.

191. Mons. G. Teissier, arzobispo coadjutor de Argel, 95.

192. Mons. J. Spaita, obispo de Mansa (Zambia), 98.

del documento final debe subrayar la relación con el Reino de Dios e incluir el pleno desarrollo humano y la paz mundial»¹⁹³.

«En la celebración conclusiva del Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI pidió a la Iglesia que reconociera a Cristo y al Padre en el rostro sufriente de la humanidad. Hoy este rostro está desfigurado por el sufrimiento del fracaso de tantos matrimonios, por la desocupación, por la discriminación racial, por los conflictos industriales, por la violencia, por la represión y el terrorismo.

«La Iglesia debe compartir los sufrimientos humanos y trabajar por una solución de los conflictos y por la reconciliación de los pueblos. De esta manera acerca a los pueblos entre sí y reconocen que la reconciliación viene solamente de Dios».

«La lucha común por la justicia social hace descubrir a los cristianos sus vínculos de unidad y su necesidad de reconciliación».

«La búsqueda de la justicia social y de la paz lleva a desear la reconciliación con Dios y prepara el camino hacia el sacramento. Son las necesidades, reales y psicológicas en continuo cambio, las que han conducido el desarrollo, a lo largo de los siglos, de la actual forma con que se celebra el sacramento. El camino que conduce al hombre de hoy hacia Dios pasa a través del corazón humano con sus complejos deseos, temores, alegrías y sufrimientos. Creo que este es el mejor camino para lograr que el hombre comprenda su necesidad de reconciliación con Dios a través del sacramento de la reconciliación»¹⁹⁴.

6. *Pecado y opción fundamental*

Son relativamente numerosas las alusiones a la opción fundamental, reflejando las diversas tendencias.

La tendencia que pudiéramos llamar contraria a la opción fundamental no suele manifestar explícitamente su oposición, sino sólo implícitamente en cuanto que sigue defendiendo la validez de los criterios clásicos. Así el grupo B de lengua francesa afirma, sin citarla explícitamente, pero teniéndola en la mente: «Los criterios clásicos en cuanto a la determinación del pecado mortal siguen manteniendo su validez. Pero en la catequesis es más fructuoso evidenciar la voluntad salvífica de Dios y su pacto de amor»¹⁹⁵.

Algunas intervenciones parecen aceptarlas implícitamente. Así monseñor

193. *Mons. A. Fernández*, arzobispo de Delhi (India), 73.

194. *Mons. D. Worlock*, arzobispo de Liverpool (Inglaterra), 68-69.

195. *Mons. L. Monsengwo Pasinya*, relator del Grupo B de lengua francesa, 205.

Ricardo Vidal después de haber subrayado la importancia de la formación de la conciencia, sostiene que en la determinación del pecado mortal y venial «ha de ponerse énfasis en la intención y en las circunstancias, en contraposición con el juzgar la gravedad de un acto a partir de los resultados y de sus consecuencias»¹⁹⁶. En el mismo sentido creo que deban interpretarse las palabras de monseñor Oscar Paz, quien entre los valores descuidados enumera «el sentido, significado, contenido y la malicia del pecado» y propone como norma de vida la «vocación de la persona humana según el plan de Dios y su misión en el mundo». «En este sentido es necesario seguir las directrices del Vaticano II en la *Gaudium et Spes*, especialmente cuando se refiere al *modo dinámico e histórico* de considerar la vida y la misión del hombre en el mundo. En esta perspectiva el pecado es la negación, oposición o destrucción de este plan, de esta misión»¹⁹⁷.

Uno de los defensores más decididos de la opción fundamental es monseñor J. Spital. Señala la «concepción demasiado objetivista de los pecados graves y leves», como «una de las causas fundamentales de la disminución de la práctica de la penitencia». Y si esto es verdad «se impone una reflexión intensa para dar un nuevo aliento a la catequesis y a la práctica de la penitencia. Se ha de hablar insistentemente de las opciones fundamentales del hombre... Desde esta perspectiva sería muy oportuno que antes de distinguir los pecados en graves y veniales se introdujera el concepto de «pecado por causa del estilo de vida» (*Lebensführung-Schuld*). Porque muchas personas afirman no haber pretendido tomar posición frente a Dios, sino que se dejaban llevar orientando su vida según los criterios de este mundo. Estas excusas han de tomarse en consideración».

«Solamente con la introducción de este concepto, se podrá decir que existen acciones en las cuales la opción fundamental se explicita más o menos. En esta óptica pueden dividirse las acciones en graves y veniales. Prácticamente se trata de acciones cuya iniquidad sólo puede conocerse sabiendo si concretamente expresan o no una opción fundamental»¹⁹⁸.

«El esquema presenta en pocas páginas una síntesis notable de los principales problemas morales con una concepción dinámica del pecado y reconoce la importancia de la opción fundamental»¹⁹⁹.

Causa satisfacción que el cardenal Sabattani aplique el término de opción fundamental a la justificación y a la determinación del pecado mortal: «El

196. *Mons. D. J. Ryan*, obispo de Dublín (Irlanda), 91.

197. *Mons. O. Páez Garcete*, obispo de S. Pedro (Paraguay), 160.

198. *Mons. H. J. Spital*, obispo de Trier (Alemania), 177-178.

199. *Mons. J. M. Santos Ascarza*, arzobispo de Concepción (Chile), 86.

hombre, movido por el Espíritu, llega gradualmente a adherirse, no tanto a algunas normas y valores morales, cuanto a Dios mismo como sumo valor y a conformar totalmente su propio modo de pensar y de actuar con la voluntad de Dios.

«De manera opuesta el hombre puede, poco a poco, centrarse incondicionalmente en algo fuera de Dios, aun no negando formalmente a Dios y no rechazando explícitamente su amor. En tal caso peca gravemente y destruye en sí la vida del Espíritu (pecado grave o mortal), mientras que, en otras circunstancias, adopta por fragilidad, un comportamiento de indiferencia hacia el Señor (pecado venial)...».

«La justificación, que se actúa en un momento con una *opción fundamental* orientativa de la persona, es precedida por un desarrollo progresivo que, iniciado al menos con el amor perfecto, tiende a su desarrollo definitivo».

«De manera opuesta, el hombre, si no combate sus inclinaciones desordenadas, puede dar a la propia existencia una orientación negativa frente a Dios. La misericordia infinita del Padre le ofrece, por amor, la posibilidad de la reconciliación y de la plena purificación mediante el sacramento y el ejercicio de una auténtica penitencia alargada durante toda la vida en vistas de la perfecta comunión con Dios y con los hermanos»²⁰⁰.

Monseñor M. Magrassi comprende que, aun manteniendo la clásica división bipartita del pecado en grave o mortal y venial «parece que la categoría de la opción fundamental, rectamente interpretada, puede ayudar a comprender la incidencia de cada pecado en la vida del creyente»²⁰¹.

Mons. J.M. Santos Ascarza nos da la interpretación de un padre sinodal: «El esquema presenta en pocas páginas una notable síntesis de los principales problemas de teología moral, con una concepción dinámica del pecado y *reconoce la importancia de la opción fundamental*. Sería conveniente enunciar algunos principios que eviten caer en el relativismo moral»²⁰².

Finalmente tampoco faltan intervenciones sinodales que definen el pecado en función de la opción fundamental: «Según la S.E. y la Iglesia antigua, el pecado mortal del bautizado es ciertamente posible, pero excepcional». El pecado mortal «es un cambio de la opción fundamental del hombre contra Dios y contra el amor»²⁰³.

200. *Card. A. Sabattani*, relator del Grupo de lengua latina, 202.

201. *Mons. M. Margrassi*, relator del Grupo de lengua italiana, 201.

202. *Mons. J. M. Santos Ascarza*, 86.

203. *Mons. S. F. Hamao*, obispo de Yokohama (Japón), 170.

7. División del pecado en conexión con la opción fundamental

La mayor parte de los padres sinodales permanece anclada en la tradicional división bipartita del pecado: mortal y venial ²⁰⁴.

Entre los restantes padres sinodales se constata un cierto escalonamiento en el abrirse a una división tripartita del pecado. Unos siguen defendiendo la división bipartita, pero su distinción se obtendrá como resultado del criterio de la opción fundamental ²⁰⁵. Otros expresan la necesidad de «una cuidadosa investigación teológica sobre la posibilidad de establecer una tercera categoría entre el pecado mortal y el venial. Sería el pecado «grave». Tal categoría de «grave» incluiría todas aquellas faltas morales que versaran sobre materia grave, pero sin embargo, no constituyeran una ruptura radical de nuestra relación fundamental con Dios. Entre los factores que empujan en favor de esta nueva categoría se cuenta la teoría de la opción fundamental» ²⁰⁶. También el grupo A de lengua francesa enumera, entre las aclaraciones que son totalmente necesarias, la de precisar «la distinción entre el pecado venial y el mortal, particularmente la idea de la opción fundamental, la eventualidad de una distinción ternaria del pecado: mortales, graves y veniales, y los medios pastorales para explicar estas nociones» ²⁰⁷.

Hay quienes conocen la división tripartita del pecado tal como es expuesta desde ya hace años, por los moralistas, pero se oponen a ella no tanto por la división en sí misma, cuando por la falta de claridad en las definiciones que se dan de la misma. Se tiene la impresión de que solamente aceptarán un patrón matemático, exacto, que permitiera concluir a toda persona, aun a las ajenas al mismo pecador, con gran seguridad: tú, aquí has pecado mortalmente y aquí no. Sin duda se contradicen, puesto que estos mismos afirman que «en la vida no nos encontramos con pecados, sino con pecadores». Si esto es así, la decisión de afirmar o negar si ha habido pecado o no, corresponde al propio pecador, en última instancia. Desde fuera solamente podremos constatar que ha violado o no un valor importante o no tan significativo. He aquí sus afirmaciones literales: «el pecado es la ruptura de la alianza con Dios, de la cual Cristo es imagen visible.

204. *Mons. F. Francić*, arzobispo de Split-Makarska (Yugoslavia), 90; *Mons. R. Vival*, arzobispo de Cebú (Filipinas), 91; *Mons. R. Stecher*, obispo de Innsbruck (Austria), 122-123; *Mons. M. I. Lubachivsky*, 190; *Card. C. M. Martini*, 191-192; *Mons. M. Magrassi*, relator del Grupo de lengua italiana, 201; *Card. A. Sabattani*, relator del Grupo de lengua latina, 202; *Mons. L. Monsengwo Pasinya*, relator del Grupo B de lengua francesa, 205; *Mons. A. López Trujillo*, arzobispo de Medellín (Colombia), 216; *Card. J. Ratzinger*, 138.

205. *Mons. H. J. Spital*, obispo de Trier (Alemania), 177-178.

206. *Mons. S. Naidoo*, relator del Grupo B de lengua inglesa, 196.

207. *Card. G. Danneels*, relator del Grupo A de lengua francesa, 204.

«No siempre la claridad de los manuales en el considerar objetivamente el pecado como pecado mortal, grave o venial se encuentra también en la vida, porque en la vida nos encontramos no con el pecado, sino con el pecador. El pecado grave opera un rechazo total de Dios, porque el pecador se pone fuera de él con una opción considerada fundamental»²⁰⁸.

Algunos parecen negar todo valor a una distinción tripartita del pecado: «Los pecados que rompen la relación con Dios son más graves y mortales. También los pecados que dependen de la debilidad pueden ser de hecho graves y mortales. Todos los pecados graves o mortales deben ser sometidos al poder de las llaves de la Iglesia»²⁰⁹. Finalmente nos encontramos con aquellos que sostienen decididamente «la necesidad de dividir el pecado en venial, grave y mortal puesto que, no siempre la situación de pecado lleva consigo la destrucción de la relación con Dios. El pecado mortal es el que rompe la relación con Dios, lo cual no siempre ocurre con el pecado grave. Y esta distinción debe hacerse puesto que parece que el Sínodo quiere dar vitalidad a la absolución general como medio normal de la Iglesia para perdonar los pecados»²¹⁰.

Consecuencias

1. Debemos de preocuparnos de preparar debidamente a los niños para la confesión y de que tengan experiencias de la misma. Pero «en este caso no se trata de pecados graves (en el sentido de mortales), sino de una praxis motivada por *razones pedagógicas y psicológicas*»²¹¹.
2. Los pecados graves —según la división tripartita del pecado: venial, grave y mortal— no impondrían forzosamente la confesión individual. No entran a juzgar los efectos positivos o no de una confesión individual, pero no la exigirían imperiosamente²¹².
3. Partiendo de la concepción del pecado en sí mismo y de su relación con la opción fundamental concluyen manifestando un cierto descontento ante los catálogos tradicionales del pecado, aunque por diversas razones:
 - a) *Rigorismo injustificado*: «Cuando se profundiza en la búsqueda de las

208. *Mons. G. E. Santos Ascarza*, relator del Grupo C de lengua hispano-portuguesa, 199.

209. *Mons. F. Franić*, arzobispo de Split-Makarska (Jugoslavia), 90.

210. *Mons. U. Cerasuolo Stacey*, obispo auxiliar de Guayaquil (Ecuador), 128.

211. *Mons. J. Landázuri Ricketts*, arzobispo de Lima (Perú), 75.

212. *Card. S. Pappalardo*, arzobispo de Palermo (Italia), 132: «Se propone la hipótesis que permita a la Iglesia instituir para los pecados de menor entidad otras formas de celebración, con carácter sacramental, no ligadas a la confesión de los pecados, pero sí expresivas del arrepentimiento y del propósito de enmienda»... «Debería confeccionarse una lista taxativa de los pecados capitales. Para éstos seguiría en vigor la actual disciplina...».

causas de la crisis general del sacramento de la confesión, hay que subrayar que el rigorismo existente en ciertos aspectos de la llamada teología tradicional no está exento de responsabilidad en cuanto a la deplorable confusión de las conciencias. El deconsiderado y frecuente uso de la palabra «sub gravi», que era empleada con el significado de «obligatorio bajo pena de pecado mortal», ha conducido a la multiplicación de los pecados «graves» objetivos. Resultados similares ha tenido la enseñanza sobre el sexto mandamiento, cuyos pecados, todos sin excepción, eran considerados graves «ex todo genere suo». Esta exasperación ha contribuido a dar origen al extremo laxismo de nuestros días y al indiferentismo. Es imprescindible que la moral se clarifique en estos puntos»²¹³.

- b) *Son listas alejadas de las aspiraciones humanas*: «la manera de predicar sobre el pecado, la virtud y la ley no han tenido mucho impacto, porque frecuentemente aparecían «desligadas de las aspiraciones humanas. Es necesario mostrar cómo el pecado se opone a esta aspiración de vida, de amor y de libertad, que tienen su origen en Dios»²¹⁴.
- c) *Ignorancia de la diversidad de culturas*, en sus posibilidades de vehículos aptos para transmitir el contenido teológico del pecado²¹⁵.
- d) *Finalmente, tales listas no dicen nada precisamente a los jóvenes y a los cristianos comprometidos*: «Ante todo condividimos nuestra alegría porque el número de fieles que se acercan al sacramento es numeroso en muchas de nuestras diócesis, pero también condividimos nuestra preocupación porque muchos jóvenes y la élite se alejan de la práctica del sacramento. Lamentan que la enumeración tradicional de los pecados, como la han aprendido en el catecismo, no les ofrezca interés alguno. Afirman que no aciertan a descubrir en el confesor el padre con el cual poder discutir sus problemas y capaz de ver los pecados en el contexto de su vida»²¹⁶.

4. *Correlativamente han expresado el deseo de formular nuevas listas de pecados*

El card. Pappalardo no duda en afirmar que «se debería componer una

213. *Mons. R. Stecher*, obispo de Innsbruck (Austria), 122-123.

214. *Mons. T. Tshibangu*, obispo auxiliar de Kinshasa (Zaire), 84; *P. E. Viganó*, Rector Mayor de los Salesianos, 78.

215. *P. E. Viganó*, 80.

216. *Mons. J. Babatunde Adedokun*, obispo de Oyo (Nigeria), 82-83.

lista taxativa de los pecados capitales para los cuales continuaría en vigor la actual disciplina, hasta exigiéndose que la eventual separación necesaria sea siempre consistente, seria y se lleve a cabo antes de la absolución»²¹⁷. Igualmente los obispos del Chiad «consideran deseable la compilación de una lista de errores cuya materia debe considerarse grave»²¹⁸.

Pero no se trata de sustituir unas listas por otras. Las nuevas listas deben componerse:

1. Libres de la tendencia al «uso desconsiderado» del adjetivo «mortal» de manera que su equilibrio y rectitud, al contrario que la exasperación cuantitativa del número de pecados mortales, sea la mejor arma contra el laxismo y el indiferentismo²¹⁹.
2. No será una reproducción o retorno «a las nociones y a las categorías simplicistas del pecado», ya habituales²²⁰.
3. Partirán de la aceptación de la «verdadera humanidad, tal como nos es revelada en el Evangelio, como criterio de lo que es justo o equivocado ante Dios»... de manera que se muestre claramente que «el pecado se opone a las aspiraciones de vida, de amor y libertad, que tienen su fuente en Dios mismo» y así, la gente «pueda reconocer el pecado en su propia vida y también la necesidad del perdón»²²¹. Recogerán todos los conflictos del mundo actual —variando según vayan surgiendo unos y desapareciendo otros. Identificados así, abstractamente, los pecados desde la óptica de la dignidad humana y del ideal cristiano de justicia²²², pasará a denunciarlo en cualquiera de sus *expresiones* personales o estructurales²²³. Tales concretizaciones del pecado tenderán a defender, sobre todo, a los más necesitados y a favorecer el esfuerzo por la justicia y la paz²²⁴.
4. Unas listas que dejen la puerta abierta a la diversidad de culturas, de

217. *Card. S. Pappalardo*, arzobispo de Palermo (Italia), 132.

218. *Mons. Ch. Vandame*, arzobispo de N'Djamena (Chiad), 136.

219. *Mons. R. Stecher*, obispo de Innsbruck (Austria), 122-123.

220. *Mons. P. G. Cullinane*, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195.

221. *Mons. P. G. Cullinane*, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195; *Card. J. Bernardin*, arzobispo de Chicago (USA), 212: «Y es que los cristianos esperan algo más, y no menos, de lo que les prometen las ideologías». «Esperan un nuevo Reino en el que Dios será todo en todos, en el que la muerte será superada por la resurrección. Esperan que cuanto de vil y equivocado hay en cada relación, será ajustado de una vez para siempre. Esta esperanza sostiene el compromiso que mira hacia la reconciliación en nuestro mundo. Mostremos claramente cuanto puede ayudar el sacramento de la reconciliación para sostener los esfuerzos de los hombres de hoy».

222. *Mons. F. Sebastián Aguilar*, obispo de León (España), 121.

223. *Mons. M. Magrassi*, relator del Grupo de lengua italiana, 201.

224. *Card. A. Lorscheider*, arzobispo de Fortaleza (Brasil), 183-184.

manera que el pecado al igual que «los problemas morales y sociales no sean considerados exclusivamente desde una óptica europea...»²²⁵.

5. Tampoco deben olvidar que «al presentar la verdad objetiva y los valores objetivos, no debemos descuidar de mostrar nuestra conciencia de los factores subjetivos, que actúan en el proceso de asimilación de los valores y de la verdad objetiva por parte de la gente. Es necesaria *cierta gradualidad*»²²⁶.

«El sínodo debería dedicar todas sus fuerzas, particularmente las discusiones de grupo, a desarrollar una celebración digna del nombre de este sacramento. Esta celebración debería ser capaz de hacer retornar a los pecadores a la casa del Padre de la misericordia, como hijo pródigo. Abramos las puertas para que se desarrollen nuevos modos de celebración sacramental. Al hacerlo tengamos nuestros ojos abiertos sobre aquellos que se acercan a este sacramento a su edad, a su cultura, a sus tiempos y a su formación y madurez moral e intelectual. Hay que evidenciar el modo de la celebración»²²⁷.

Algunos Padres sinodales llegan a conclusiones más radicales, partiendo de la opción fundamental. Por primera vez hemos podido oír, en un aula tan representativa de la comunidad eclesial, gracias a Dios, que se ha hecho «un uso abusivo y frecuente de la palabra «sub gravi», entendida en el sentido de «obligatorio bajo pena de pecado mortal», lo que ha conducido, como consecuencia, a la multiplicación de los pecados «objetivos» graves... Similares resultados ha dado la enseñanza sobre los pecados contra el sexto mandamiento, catalogados «ex toto genere suo graves». Esta exasperación ha contribuido a causar un laxismo extremo y un indiferentismo. Es urgente, pues, que la teología moral se clarifique en estos puntos»²²⁸.

Denunciado así el excesivo rigorismo en la confección de las listas de los pecados graves, se necesitaba poco para dar el paso ulterior, que monseñor S. F. Hamao, obispo de Kokohama (Japón), expone así: «Un segundo punto que quisiera tomar en consideración es la naturaleza del pecado mortal en general. Según la Escritura y la Iglesia antigua, el pecado mortal del bautizado *ciertamente es posible pero es excepcional*. Es un cambio de la opción fundamental del hombre volviéndose contra Dios y contra el amor. *Por eso debemos suponer que la gran mayoría de nuestros fieles, que frecuentan la misa, no han cometido un pecado mortal*. Pero, sin embargo, tienen necesidad de una plena conversión, sobre todo en lo referente a los pecados sociales; y también sus pecados veniales deben ser borrados. Dada esta situación ¿no sería

225. Card. J. Höffner, arzobispo de Colonia (Alemania), 75.

226. Mons. P. G. Cullinane, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195.

227. Mons. L. Kanene Obiefuna, obispo de Awka (Nigeria), 107.

228. Mons. Mons. R. Stecher, obispo de Innsbruck (Austria), 123.

deseable introducir nuevas formas de celebración del sacramento de la reconciliación, concluidas con una absolución general? Obviamente quedaría la obligación de confesar los pecados mortales ciertos y se debería continuar animando siempre a la confesión privada de los pecados veniales»²²⁹.

Varios obispos americanos presentaban el mismo pensamiento, pero en forma de interrogante: «Muchos obispos de los EE. Unidos sostienen que el descenso de la frecuencia del sacramento de la reconciliación depende en parte de la confusión sobre lo que constituye el pecado grave, sobre qué pecados deben ser confesados y *sobre si el pecado mortal es cosa muy rara*»²³⁰.

La afirmación de monseñor Hamao y la pregunta de los obispos americanos debieron impresionar al aula sinodal, porque el cardenal Martini, en su relación del 30 de octubre de 1983, la puntualizaba con las siguientes palabras: «El pecado grave, que compromete en su raíz la comunión con el Padre y con los hermanos es acontecimiento por su naturaleza excepcional, *pero no necesariamente raro*. El cuarto sacramento, del que se ocupa el presente Sínodo, se ocupa y provee a tal eventualidad»²³¹.

IV. MINISTRO DE LA RECONCILIACIÓN

Las intervenciones sinodales describen la situación con frases bastante doloridas. Aluden a profesores que «en desacuerdo con la doctrina de la Iglesia, no consideran la escucha de las confesiones individuales como una parte *praecipua* de la misión sacerdotal»²³²; recuerdan la insuficiencia de confesores²³³; enumeran, entre las causas de la disminución de la frecuencia de la confesión, «la *negligencia* de los sacerdotes en administrarlo, porque piensan que las confesiones son *un hecho rutinario y no expresión de una verdadera*

229. Mons. S. F. Hamao, obispo de Yokohama (Japón), 170.

230. Mons. A. B. Vaughan, obispo auxiliar de New York (USA), 105.

231. Card. C. M. Martini, 191-192.

232. Mons. I. M. de Orbezo y Goicoechea, obispo de Chiclayo (Perú), 173: «Deben proveerse cursos de formación permanente para el clero, que sirvan para resolver las cuestiones reales, no para suscitar dudas o divulgar hipótesis teológicas más o menos aventuradas. Deben estar organizados con claro sentido pastoral para ayudar a los confesores a desarrollar su misión cada vez más de acuerdo con la enseñanza oficial de la Iglesia, como ministros suyos que son. Éstos criterios también son válidos en cuanto a la elección de los profesores de dichos cursos, conscientes de que no serían buenos maestros aquellos que, en desacuerdo con la Iglesia, no consideraren como una parter *paecipua* de su misión sacerdotal la escucha de las confesiones».

233. Mons. R. Gay, Superior General de los Misioneros de África, 123; Mons. M. Luzardo Romero, obispo de Ciudad Guayana (Venezuela), 180; Mons. T. Tshibangu, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

conversión»²³⁴, porque «no creen suficientemente en el sentido o en el valor del sacramento»²³⁵; han observado que las nuevas corrientes de teología moral han causado una cierta desorientación en los sacerdotes, especialmente en los más ancianos, y como consecuencia «también los fieles sufren cierta desorientación»²³⁶; han constatado que, «tanto a sacerdotes como a fieles, les falta la claridad necesaria para distinguir los pecados graves en los casos individuales»²³⁷.

Quienes generosamente se prestan al servicio pastoral de la administración de este sacramento merecen todos los elogios²³⁸. Pero el Sínodo no se conforma con tales elogios. Aunque sin hacerlo sistemáticamente, subraya algunos trazos fundamentales que puedan delinear la figura del confesor.

1. *Hombre de fe: convencido del sentido y del valor del sacramento*

«Si hay crisis del sacramento de la reconciliación en parte se debe al hecho de que se da una crisis de confesores, es decir, a que algunos sacerdotes no creen suficientemente en el sentido y en el valor de este sacramento, o no se hacen disponibles para la administración de este sacramento»²³⁹; «quizás el problema de la Iglesia de hoy sea la falta de fe...»²⁴⁰.

En cambio «un buen confesor debe ser hombre de fe. Debe tener fe en los misterios salvíficos que celebra»²⁴¹. «No es posible lograr progreso alguno sin atacar directamente al egoísmo, a la avaricia y tanto menos sin el descubrimiento personal del valor del sacramento de la reconciliación tanto a nivel individual como comunitario»²⁴². «Nosotros, ministros del sacramento de la reconciliación, obispos y sacerdotes, necesitamos conocer el sentido del sacra-

234. *Mons. M. Luzardo Romero*, obispo de Ciudad Guayana (Venezuela), 180.

235. *Mons. T. Tshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

236. *Mons. G. E. Santos Ascarza*, relator del Grupo C de lengua hispano-portuguesa, 199; *Mons. T. Tshibangu*, obispo auxiliar de Kinshasa (Zaire), 83: «La crisis de «confesores»: Hemos de señalar la insuficiencia del número efectivo de sacerdotes para asegurar normalmente la penitencia individual; por otra parte, dada la situación actual general de la investigación teológica sobre el sentido, la importancia y la práctica de este sacramento, un número, cada vez mayor, de sacerdotes no sabe qué actitud pastoral adoptar en este punto».

237. *Mons. J. Wanke*, administrador apostólico de Eerfurt-Meiningen (Berlín), 89.

238. *Card. O. Rossi*, 236: «Hemos de elogiar a muchos que se prestan generosamente a la administración de este sacramento. Sin embargo es necesario que se les ofrezca una preparación más profunda en el campo teológico, espiritual y antropológico. Quizás hubiera que hacer más rígidos los criterios para admitir a un sacerdote a la administración de este sacramento».

239. *Mons. T. Rshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

240. *Mons. W. Ch. Tumi*, arzobispo coadjutor de Garoua (Camerún), 84.

241. *Mons. W. Ch. Tumi*, 84.

242. *Mons. M. J. Conti*, obispo de Aberdeen (Escocia), 154.

mento que se nos ha confiado. El sacramento de la reconciliación es una buena nueva decisiva. Nos dice que el amor de Dios es más fuerte que el pecado, que nada se ha perdido definitivamente, que la historia no es fatalidad, que el hombre puede nuevamente ser hijo de Dios...»²⁴³. Hemos de conocer el sentido del sacramento de manera que no lo relativicemos considerándolo como un medio, entre tantos, de reconciliación y como un gesto que Dios sobreañade a los esfuerzos humanos para sacralizarlos y darles plenitud²⁴⁴.

Una fe que invita al sacerdote a «incluirse a sí mismo entre los necesitados de reconciliación»²⁴⁵, a «ponerse en situación de pecador ante la misericordia divina, más que en actitud de juez sobre los pecados. Esta identificación es el significado del sacerdocio de Cristo y de nuestra comparticipación en él»²⁴⁶.

Sin la conversión interior no podrá realizar la verdadera denuncia profética ni podrá crear una comunidad reconciliada «si el corazón del sacerdote no se ha reconciliado antes con Dios y con los hombres»²⁴⁷. Y es que «nada puede sustituir a la santidad de un confesor. Los laicos lo aprecian como la cualidad más atrayente del ministro de la penitencia»²⁴⁸.

Una fe que le permite valorar la celebración del sacramento de la reconciliación como una parte *praecipua* de su misión sacerdotal²⁴⁹, de manera que la «reconciliación ocupe el puesto central del ministerio sacerdotal»²⁵⁰, puesto que se siente «responsable de la eficacia del sacramento de la reconciliación como se nos dice en la 2 Cor 5, 18-20 y valora «el deber de oír las confesiones de los fieles como su preocupación prioritaria»²⁵¹. Claro que lo entiende en un sentido amplio, ya que «la Iglesia realiza el ministerio de la reconciliación a través de los sacerdotes, que llevan a cabo esta misión mediante la predicación y la celebración de los sacramentos, especialmente del bautismo, de la confesión y del consejo»²⁵².

243. *Mons. F. Favreau*, obispo de Natterre (Francia), 180; *Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez*, arzobispo de Manizales (Colombia), 189-190; *Mons. G. Singha*, obispo de Owando (Congo): «El Sínodo debe insistir en que los sacerdotes sean mejor formados y sensibilizados en el valor de este ministerio».

244. *Mons. R. Coffy*, arzobispo de Albi (Francia), 114.

245. *Mons. R. Coffy*, 144; *Mons. A. Mabutas y Llorén*, arzobispo de Davao (Filipinas), 133: «En cuanto al modo pastoral de afrontar el problema debemos conseguir que la mentalidad de reconciliación comience por nosotros mismos...».

246. *Card. S. Kim*, arzobispo de Seoul (Corea), 85.

247. *Card. J. L. Sin*, arzobispo de Manila, 170.

248. *Mons. W. Ch. Tumi*, arzobispo coadjutor de Garoua (Camerún), 84.

249. *Mons. I. M. de Orbegozo y Goicoechea*, obispo de Chiclayo (Perú), 173.

250. *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 197; *Mons. B. Mve'Engone*, obispo de Oyem (Gabón), 99; *Card. J. L. Sin*, arzobispo de Manila, 170-1.

251. *Mons. E. Wamala*, obispo de Kiyinda-Mityana (Uganda), 101.

252. *Mons. W. Ch. Tumi*, arzobispo coadjutor de Garoua (Camerún), 84.

Cuando todo esto lo vive de verdad, entonces «la vida de un sacerdote, fiel a las exigencias de su vocación, es ya una invitación persuasiva para que sus fieles se acerquen al sacramento de la reconciliación»²⁵³.

2. *Hombre de fe: hombre de confesión frecuente*

«El sacerdote debe dar ejemplo a los fieles en la práctica de la confesión frecuente»²⁵⁴, «debe frecuentar él mismo el sacramento de la reconciliación para ser capaz de animar a los demás a hacer lo mismo, y quizás nuestros sacerdotes no se acercan frecuentemente a la confesión»²⁵⁵.

Para formarse con miras al ministerio del sacramento de la reconciliación «seminaristas y sacerdotes, deben ser, en primer lugar, buenos penitentes»²⁵⁶, porque «el sacerdote confiesa, como se confiesa»²⁵⁷.

La frecuente celebración de este sacramento no solamente ayudará al confesor a profundizar cada vez más en su conversión, sino que también le dará una mayor disponibilidad en el servicio de los fieles²⁵⁸.

Las intervenciones sinodales insisten en la disponibilidad del sacerdote para la celebración de este sacramento. Unas veces lo hacen lamentando su falta, tanto desde el punto de vista material como anímico²⁵⁹; otras lo hacen urgiendo a los sacerdotes para que creen en sí mismos dicha actitud positiva y práctica. Se llega a utilizar un lenguaje recio: «Se recuerde a los sacerdotes que están obligados a recibir las confesiones sacramentales, a las cuales los fieles tienen derecho»²⁶⁰.

Se desea una disponibilidad activa que, por una parte, sepa renunciar a

253. *Mons. W. Ch. Tumi*, 84.

254. *S.B.R.G.G. Beltritti*, patriarca latino de Jerusalén, 69; *Card. G. Danneels*, relator del Grupo A de lengua francesa: «No habría que cargar toda la responsabilidad de la crisis sobre los sacerdotes. Las causas son mucho más complejas. En cuanto a la preparación de los ministros, es importante educar a los futuros sacerdotes y que ellos mismos practiquen el sacramento...».

255. *Mons. W. Ch. Tumi*, 84; *Mons. P. F. Flores*, arzobispo de San Antonio (USA), 115.

256. *Mons. D. Castrillón Hoyos*, relator del Grupo A de lengua española, 198.

257. *S.B.R.G.G. Beltritti*, patriarca latino de Jerusalén, 69.

258. *Mons. I. M. de Orbeagozo y Goicoechea*, obispo de Chiclayo (Perú), 173; *Mons. P. F. Flores*, obispo de S. Antonio (USA), 115; *Mons. A. Perraudin*, arzobispo de Kabgayi (Rwanda), 68: «Los obispos insisten en la disponibilidad de los sacerdotes y en la formación de los candidatos al sacerdocio a luz de esta perspectiva».

259. *Mons. M. F. Fernando*, obispo de Chilaw, 110; *Mons. L. Monsengwo Pasynia*, obispo auxiliar de Kisangani (Zaire), 108; *Mons. A. Mabutas y Lloren*, arzobispo de Davao (Filipinas) 133; *Mons. G. Sigha*, obispo de Owando (Congo), 147; *Mons. T. Tshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

260. *Card. J. Landázuri Ricketts*, arzobispo de Lima, 74; *Mons. P. F. Flores*, arzobispo de San Antonio (USA), 115; *Mons. P. F. Flores*, arzobispo de San Antonio (USA), 115; *Mons. A. Perraudin*, arzobispo de Kabgayi (Rwanda), 68.

otras muchas actividades, buenas y dignas en sí mismas, pero que pueden ser confiadas a los laicos, para dedicarse, según un recto criterio de prioridades, a aquella misión sacramental que solamente el sacerdote puede desempeñar; como son la eucaristía y el sacramento de la reconciliación ²⁶¹. Por otra parte tal disponibilidad activa compromete al sacerdote a cuidar el servicio pastoral de la reconciliación sacramental de tal manera que facilite en lo posible la «ya de por sí fatigosa respuesta del creyente a la misericordia divina» y le ayude a dar una respuesta auténtica y eficaz ²⁶².

No puedo omitir la especial atención que presta a los enfermos ²⁶³.

3. Profeta de la denuncia

«El pastor debe ser un «profeta de la denuncia» ²⁶⁴. «El anuncio del Evangelio y la denuncia de cuanto le contradice forman parte integrante de su misión» ²⁶⁵.

Pero denuncia inspirada en el Evangelio, sin contaminaciones ideológicas ²⁶⁶. «La norma de la acción de los cristianos por la justicia lo es el Evangelio y no ideología alguna» ²⁶⁷. «El juicio final de Dios, la vida resucitada de Cristo y de los santos es el verdadero ideal de la justicia cristiana. Sin esta referencia se pierde el sentido del pecado y se disminuye la llamada permanente a la conversión y a la penitencia» ²⁶⁸. «La ley del amor altruista (agape) es la norma según la cual se hace el juicio en todos los tiempos» ²⁶⁹.

«Una denuncia clara y unívoca, que pondere convenientemente el bien de la Iglesia y de la humanidad, que se base en la dignidad del hombre como imagen de Dios y cuya única finalidad sea la paz y la reconciliación».

261. Mons. G. Prata, arzobispo de Cochabamba (Bolivia), 137.

262. Card. F. Macharski, arzobispo de Kraków (Polonia), 75.

263. Mons. F. Tomásek, arzobispo de Praga (Checoslovaquia), 172-3.

264. Card. J. L. Sin, arzobispo de Manila, 68.

265. Mons. S. Stefano Karlich, relator del Grupo B de lengua hispano-portuguesa, 208.

266. Mons. S. Stefano Karlich, relator del Grupo B de lengua hispano-portuguesa, 208.

267. Card. J. L. Sin, 68: «El pastor debe ser «profeta de la denuncia» y ministro de la reconciliación. No es ningún dilema. Es una doble función del sacerdote. Los conflictos y las divisiones están en expansión. La violación de los derechos humanos en muchos sitios alcanza el ápice de la injusticia. Hay que denunciar esta situación. Pero tal denuncia debe recordar a todos que las exigencias del Evangelio no admiten el odio, pero tampoco permiten que sea pisoteado el pobre»; S. Stefano Karlich, relator del Grupo B de lengua hispano-portuguesa, 208: «En cuanto pueblo profético, la Iglesia debe anunciar el Evangelio en su autenticidad, sin contaminaciones ideológicas. La denuncia, cuando es necesaria, debe madurarse con humildad y seriedad; no debe hacerse como una lucha programada de clase, sino con el propósito de convertir al Evangelio, el cual no excluye el derecho a una auténtica lucha por la justicia (cfr. Laborem exercens, n. 20)».

268. Mons. F. S. Aguilar, obispo de León, 121.

269. Mons. A. I. Fernández, arzobispo de Delhi (India), 166.

«Cuando la Iglesia denuncia algo no debe dejarse atrapar por la sed de poder ni por los sistemas o lógicas de las que quiere liberar al hombre».

«A veces, en casos particulares, también el arma del silencio tiene valor de denuncia. Los profetas frecuentemente han testimoniado su denuncia con el martirio»²⁷⁰.

«Por lo que se refiere al ejercicio de la denuncia profética de la Iglesia señalamos los siguientes criterios:

- que la Iglesia mantenga su identidad
- que se mueva por su amor a la justicia, parte integrante de su misión evangelizadora
- que sea tempestiva y oportuna, formulada en documentos breves y claros
- que sea objetiva, sin dejarse envolver por las pasiones o los grupos
- que sea proporcionada al daño que se trata de evitar
- que sea fiel a la historia y al hombre concreto
- que sea fiel a Cristo y a su Evangelio, tomado en su totalidad
- que sea fiel a la Iglesia y a su misión que no solamente es evangelizadora sino también reconciliadora»²⁷¹.

Denunciará las situaciones en las que se violan los derechos humanos «que en muchos lugares alcanza el ápice de la injusticia»²⁷². El Evangelio nos pide «anunciar con audacia profética, con todos los medios posibles, la buena nueva en su aspecto escatológico de la vida eterna y en su fermento de promoción humana integral»²⁷³, «...la Iglesia pronuncia un juicio y una denuncia de los males que atormentan al hombre, ejerciendo un servicio profético:

- cuando revela la naturaleza del pecado incrustado en el corazón del hombre que, además, se infiltra en las culturas y en las estructuras sociales
- cuando, con espíritu de amor y humanidad, indica las raíces de las divisiones del hombre en sus diversos aspectos: políticos, económicos, culturales, religiosos etc.
- cuando alimenta la esperanza en la posibilidad de superar los conflictos, de llegar a un amplio acuerdo social y de instaurar una cultura del amor (necesidad de terminar con la proliferación de las armas, sobre todo, de las atómicas). Todo esto incluye también la esperanza de alcanzar una reconciliación ecuménica, sobre todo con las Iglesias orientales»²⁷⁴.

270. *Mons. L. Monsengwo Pasinya*, relator del Grupo B de lengua francesa, 206.

271. *Mons. G. E. Santos Ascarza*, relator del Grupo C de lengua hispano-portuguesa, 200.

272. *Card. J. L. Sin*, arzobispo de Manila, 68.

273. *Mons. J. Delicado Baeza*, arzobispo de Valladolid, 134.

274. *Card. C. M. Martini*, 220.

El Evangelio «consuela y da esperanza, trata de hacer más humano el conflicto, al denunciar las violaciones de los derechos humanos por ambas partes; estimula las reformas de las estructuras, anima el diálogo y se esfuerza en vivir seriamente la celebración del Año Santo de la Redención»²⁷⁵.

De ninguna manera aceptará que las ideologías, por ejemplo de «seguridad nacional»²⁷⁶, la marxista²⁷⁷, la teología de la liberación²⁷⁸, la capitalista²⁷⁹, ni los intereses geopolíticos de las grandes potencias asuman el papel de criterio orientador de la denuncia profética. Unas y otros, en lugar de solucionar, agravan los conflictos²⁸⁰, son fuentes de denuncias y sospechas contra la Iglesia²⁸¹. Evitar la politización del pecado se ha convertido en un deber actual porque crea obstáculos a la reconciliación²⁸².

«Uno de los pecados, causa de divisiones 'intolerables' en el seno de la Iglesia, lo es 'la gran miseria y falta de verdad'» (Pablo VI).

«El olvido o hasta el rechazo, sea de las verdades objetivas, sea de los valores fundamentales como también el olvido del deber de buscarlos sinceramente, abre las puertas a graves errores y equívocos. Cuando falta el amor a la verdad, se prepara la emboscada para todo tipo de engaños.

275. *Mons. A. Rivera Damas*, arzobispo de San Salvador (El Salvador), 116.

276. *Mons. A. Rivera Damas*, 116: «El conflicto se agrava con la presencia de ideologías: por un lado la de «la seguridad nacional» y, por el otro «la marxista». También existen en el país intereses geopolíticos de las grandes potencias, haciéndolo todo más complejo».

277. *Mons. L. J. Cabral Duarte*, arzobispo de Aracajú (Brasil): «...algunos teólogos difunden ideas inaceptables desde el punto de vista pastoral y teológico. Citaré dos ejemplos: ...la legitimidad y, hasta la necesidad, de la utilización del análisis y de las categorías marxistas en el trabajo social de los católicos. Ideas que se están difundiendo mucho entre los católicos» (p. 217).

278. *Mons. L. J. Cabral Duarte*, arzobispo de Aracajú (Brasil, 112: «Quiero referirme a los problemas que la «teología de la liberación» suscita en toda la América Latina. Actualmente este nombre agrupa exclusivamente a las tendencias filo-comunistas, después de haber arrinconado a todas las demás tendencias.

«Esta «teología» impone, en muchos ambientes intelectuales y pastorales, las categorías del marxismo: La lucha de clases, la «praxis» como criterio último de verdad teológica... etc. Este modo de pensar domina en muchos seminarios y universidades católicas. No se contesta al Papa. Se le escucha, se calla y se continúa actuando como antes. Estamos en el tiempo de «la indiferencia respetuosa». El Sínodo debería pronunciarse sobre esta urgente reconciliación de muchas inteligencias católicas con el Supremo Magisterio de la Iglesia.

279. *Mons. B. Mve'Engone*, obispo de Owando (Gabón), 99.

280. *Mons. A. Rivera Damas*, 116; *Mons. I. M. de Orbegozo y Goicoechea*, obispo de Chiclayo (Perú), 165: «Si se buscan las causas, salta a la vista que ideologías sectarias tratan de descristianizar la sociedad, destruyendo sus estructuras fundamentales: La familia, la escuela, la información pública, etc. Se legaliza el divorcio, se despenaliza el aborto, se suprime la libertad de escuela...».

281. *Card. C. M. Martini*, 192: «El conflicto social es ocasión frecuente de sospechas y denuncias contra la Iglesia, a veces sugeridas solamente por un esquematismo ideológico, aunque en otras ocasiones son una invitación a la Iglesia a un ejercicio más atento de su responsabilidad social.

282. *Mons. N. J. López Rodríguez*, arzobispo de Santo Domingo (Rep. Dominicana), 136.

«La falta de verdad conduce a doctrinas teológicas marcadas por la alergia y por la oposición sistemática al magisterio, por la inclinación a presentarse como tesis del magisterio hipótesis discutibles a la vez que a las tesis del magisterio se las convierte en hipótesis discutibles y por la tendencia hacia metodologías que desembocan en concepciones abiertamente marxistas.

«Conduce igualmente a relecturas del Evangelio, a opciones pastorales socio-políticas, al recurso a la violencia como opción preferencial por los pobres, a la participación directa en la guerrilla y el terrorismo, al robustecimiento, con todas las consecuencias, de la que, erróneamente es llamada «iglesia popular».

«A todo esto añádase que, quienes luchan tenazmente por llevar todas estas ideas a los centros de formación, no son solamente los laicos, sino también, y sobre todo, sacerdotes y religiosos»²⁸³.

Formación de los confesores

Es abrumadora la insistencia en la formación de los futuros confesores. Formación amplia, «en teología, en espiritualidad y en antropología, de modo que estén preparados para cooperar con el Espíritu Santo, hasta por medio de un diálogo oportuno, y profundo con el penitente»²⁸⁴; «una preparación psicológica tal que el futuro sacerdote esté convencido del deber que le incumbe de instruir, con perseverancia, a los fieles mediante una catequesis metódica sobre las verdades de la fe, sobre los principios morales y sobre el uso de los sacramentos. El sacramento de la reconciliación, que por su materia es ingrato y laborioso, requiere una catequesis especial».

«La formación litúrgica de los seminaristas debería poner un acento especial sobre los sacramentos del Bautismo y Reconciliación. Los estudiantes deberían recibir una información adecuada para que puedan ofrecer una buena catequesis a los catecúmenos y se les debería enseñar a preparar buenas y fructuosas celebraciones penitenciales».

283. *Mons. A. Troyo Calderón*, obispo auxiliar de S. José de Costa Rica, 121-122.

284. *P. J. Pfab*, Superior General de los Redentoristas, 87; *Mons. A. Perraudin*, arzobispo de Kabgayi (Rwanda), 68; *Mons. S. Naidoo*, relator del Grupo B de lengua inglesa, 196; *Card. J. L. Bernardin*, arzobispo de Chicago (USA), 71-72; *Mons. S. Naidoo*, obispo auxiliar de Cape Town (Sudáfrica), 98-99; *Mons. R. A. Surinach*, obispo auxiliar de Ponce (Puerto Rico), 99; *Mons. E. Wamala*, obispo de Kiyinda-Mityana (Uganda), 101; *Mons. D. Castrillón Hoyos*, relator del Grupo A de lengua española, 198; *Mons. L. Monsegwo Pasinya*, relator del Grupo B de lengua francesa, 205; *Mons. L. Averkamp*, Grupo de lengua alemana, 209; *Card. O. Rossi*, 235, 236.

Todo esto debería hacerse ya desde el seminario, puesto que el seminario ofrece «el ambiente ideal para formar tales ministros del sacramento de la reconciliación y penitencia»²⁸⁷. Por ello «los seminarios deberían dedicar mayor tiempo y talento a la preparación de los futuros sacerdotes para que puedan ser dignos ministros del sacramento de la reconciliación»²⁸⁸. «En los seminarios deberían cultivarse las virtudes humanas que son útiles para este ministerio. Deberían tener conocimientos críticos de los valores positivos de las ciencias humanas. Sus profesores, en seminarios y universidades, deben sobresalir por su ciencia y piedad»²⁸⁹. «...las mejores fuerzas deberían dedicarse a la sólida formación de los sacerdotes»²⁹⁰.

Se pide la «promoción de cursos de formación permanente»²⁹¹, puesto que «en lo tocante a la preparación de los ministros de la penitencia, se ha observado que las nuevas orientaciones de teología moral han causado una cierta desorientación en los sacerdotes, particularmente en los más ancianos, y consiguientemente también en los fieles»²⁹².

Finalmente se ha llegado a sugerir que el Sínodo pidiera al Papa que encomendara al dicasterio correspondiente la preparación de un documento de carácter normativo «que indicara todos los elementos que la Iglesia considera necesarios para la adecuada formación de buenos confesores y directores»²⁹³.

5. *Actitud del confesor*

«Se ha hecho notar la importancia de la actitud del confesor en la administración del sacramento de la reconciliación...»²⁹⁴. Y tiene la posibilidad de comportarse como respondiendo a dos grandes perspectivas: «el tribunal de la penitencia» o la misericordia amorosa de la parábola del hijo pródigo. Esta última parece más en consonancia con la *Gaudium et Spes* y con la mentalidad moderna»²⁹⁵.

«Juan Pablo II en la carta ‘*Dominicae coena*’, afirma que el sacerdote actúa ‘*in persona Christi*’. Es necesario comprender todo el contenido de esta

287. *Mons. W. Ch. Tumi*, arzobispo coadjutor de Garoua (Camerún), 84.

288. *Mos. T. Worlock*, relator del Grupo de lengua inglesa, 197.

289. *Mons. L. Monsegwo Psinya*, relator del Grupo B de lengua francesa, 206.

290. *Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez*, arzobispo de Manizales (Colombia), 94.

291. *Mons. I. M. de Orbezo y Goicoechea*, obispo de Chiclayo (Perú), 173; *Mons. T. Shibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

292. *Mons. G. E. Santos Ascarza*, relator del Grupo C de lengua hispano-portuguesa, 199.

293. *Mons. R. A. Surinach Carreras*, obispo auxiliar de Ponce (Puerto Rico), 99.

294. *Card. O. Rossi*, 140.

295. *Card. J. L. Sin*, arzobispo de Manila, 170-1.

expresión que dice más que ‘en nombre’ o ‘en vez de’. ‘In persona Christi’ establece una identificación sacramental con Cristo Sumo Sacerdote».

«¿Qué significa todo esto en cuanto a la actitud del confesor?»²⁹⁶.

Pues significa que el sacerdote debe presentarse como «un padre, cuyo deber no consiste tanto en discernir con lucidez el pecado de su hijo, cuanto en comprender al pecador»; un padre que «acoge, escucha, lo instruye como padre, lo corrige, lo orienta, celebra el sacramento y lo estimula a seguir el camino. Con otras palabras: se trata de imitar a Cristo»²⁹⁷.

Siendo así iniciará la celebración del sacramento «con mentalidad de reconciliación»²⁹⁸, se mostrará rico en misericordia y perdón a imagen de Dios, fácilmente accesible y digno de que la gente deposite, sin dificultades, su confianza en él²⁹⁹, porque el penitente puede percatarse que el confesor es «comprensivo y concreto con él»³⁰⁰ y que está celebrando el sacramento «con amor y con verdadera atención»³⁰¹. «Sobre todo los jóvenes piden que el sacerdote sea claro e iluminador, que se muestre amigo y que sea hombre de Dios y de paz», en una palabra que «a imagen de Cristo se sienta llamado a «redimir» y no a «condenar»³⁰². Debería vivir la administración del sacramento como «un oficio de caridad»³⁰³.

Se espera de él que, liberado del viejo espíritu de la perspectiva del tribunal de la penitencia, celebre el sacramento con «el nuevo espíritu», el propio de la misericordia amorosa de la parábola del hijo pródigo, que se caracteriza: «*Por la búsqueda de un verdadero diálogo entre sacerdote y penitente con miras a su verdadera curación espiritual*»³⁰⁴. Un diálogo paterno en el que «propone el sacramento de la reconciliación como un don de Dios al hombre, *sin acrecentar la angustia del penitente insistiendo excesivamente en la confesión de los pecados según el número y la especie*»³⁰⁵. Podríamos aplicarle al confe-

296. Mons. M. Pérez-Gil González, obispo de Mexicalo (Méjico), 116; Mons. L. L. Alvarado, obispo de Huacho (Perú), 146: «Es necesario anunciar al hombre de hoy, oprimido consciente o inconscientemente por el pecado, la Buena Noticia de Dios como Padre, como Amor y Misericordia, que es como Cristo nos lo ha revelado. El Sínodo, siguiendo la enseñanza del Santo Padre en su encíclica «Dives in misericordia» debería dar a esta solemne proclamación pontificia la más amplia y vigorosa resonancia».

297. Mons. G. E. Santos Ascarza, relator del Grupo C de lengua hispano-portuguesa, 200.

298. Mons. A. Mabutas y Llorén, arzobispo de Davao (Filipinas), 133.

299. Mons. W. Ch. Tumi, arzobispo coadjutor de Caroua (Camerún), 84.

300. Mons. P. F. Flores, arzobispo de San Antonio (USA), 115; Mons. Ph. Fanoko Kpodzro, obispo de Atakpamé, 162.

301. Mons. Ph. Fanoko Kpodzro, 162.

302. Card. O. Rossi, 140.

303. P. J. Pfab, Superior General de los Redentoristas, 87.

304. Mons. S. Naidoo, obispo auxiliar de Cape Twn (Sudáfrica), 98-99.

305. Mons. P. Verschuren, obispo de Helsinki, 80.

sor lo que afirman de la Iglesia «que elija decididamente el camino del diálogo, del consenso, del corazón, más que el camino de la autoridad, que se despoje de todo atisbo de dominio ³⁰⁶, que se muestre ministro de la misericordia y del amor de Dios, mantenga abiertas las puertas de la reconciliación y explore todos los caminos para posibilitar a los pecadores el retorno al Padre de la Misericordia ³⁰⁷.

La oración y el estudio le ayudarán enormemente para «obtener la comprensión necesaria con un verdadero diálogo en la celebración del sacramento».

V. PENITENCIAS COMUNITARIAS SACRAMENTALES

El Card. Martini enumera, en su relación del 30 de septiembre, el tema de la celebración comunitaria sacramental entre las cuestiones sobre las que más se han parado las Conferencias Episcopales y otros organismos eclesíásticos en sus conclusiones-respuesta dadas al estudio de los Lineamenta ³⁰⁸.

A medida que se van estudiando las diversas, y a veces densas, intervenciones de los Padres tal como han llegado a nosotros, va aumentando la sorpresa al constatar que la mayoría de tales intervenciones se esfuerzan, con el máximo respeto y ponderación, por abrir caminos más amplios y posibilidades mayores a la celebración del tercer rito, o la celebración comunitaria pero con confesión individual.

Vaya por delante que esta fuerte corriente que defiende mayores posibilidades para la celebración de las penitencias comunitarias sacramentales no expresa la más mínima animadversión por la forma privada de confesarse, sino que manifiesta gran aprecio por la misma y desea que se conserve en el patrimonio y praxis vital de la comunidad creyente, Pueblo de Dios ³⁰⁹. Su preocu-

306. *Card. A. Lorscheider*, arzobispo de Fortaleza (Brasil), 81.

307. *Mons. J. Babatunde Adedokun*, obispo de Oyo (Nigeria), 83.

308. *Card. C. M. Martini*, 65: «La cuestión de la absolución general ha concentrado la atención de un elevado número de Padres, que se han hecho intérpretes de las diversas situaciones locales y de las complejas preocupaciones connexas con su práctica». Como para contra balancear tal proclividad invita al Sínodo a que «la atención al tema de la absolución general no haga pasar desapercibidos los problemas planteados por las formas ordinarias» (ID., 193).

Card. F. Macharski, arzobispo de Kraków (Polonia), 75; *Mons. D. Castrillón*, obispo de Pereira (Colombia), 105; *Mons. M. F. Fernando*, obispo de Chilaw (Sri Lanka), 110-111; *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119; *Mons. S. Naidoo*, relator del Grupo B de lengua inglesa, 197; *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 197; *Mons. P. G. Cullinane*, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195; *Card. A. Lorscheider*, arzobispo de Fortaleza (Brasil), 183-184; *Card. J. L. Bernardin* etc., delegados de episcopado de Estado Unidos, 171-2; *Mons. M. A. J. Gervais*, obispo auxiliar de Londres (Canadá), 122.

309. *Card. A. Lorscheider*, arzobispo de Fortaleza (Brasil), 183; *Mons. T. Tshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

pación no es la de suprimir una forma de confesarse como la individual, no obstante reconozcan que el pueblo cristiano está dejando de practicarla, sino la de «recuperar la multiplicidad de formas atestiguada por la Sagrada Escritura y que fueron practicadas en los primeros siglos del cristianismo»³¹⁰.

Presupuestos en los que se apoya esta corriente

1. *Consideran que los problemas teológicos no impiden a la Iglesia establecer nuevas formas de celebrar el perdón de los pecados.*

«La historia del sacramento de la penitencia nos enseña que la confesión auricular es una de las formas de este sacramento testimoniadas en la tradición de la Iglesia. La práctica de la confesión auricular ha ido acompañada de una menor frecuencia de la conversión interior. La confesión auricular manifiesta más claramente el aspecto personal del encuentro entre el penitente y el ministro del sacramento... pero deja en la penumbra el aspecto eclesial y comunitario del sacramento de la penitencia».

«Todos los pecados mortales, cometidos después del bautismo, deben ser confesados según el número, la especie y las circunstancias que cambian la especie y esto por derecho divino, como dice el concilio de Trento. No puede negarse esta necesidad. *Pero, por otra parte, esta necesidad no impide que la Iglesia pueda adoptar otras formas de perdonar los pecados, como ocurre hoy con la fórmula de la penitencia comunitaria.*

«Aunque se puedan cometer abusos, como sucede también con la confesión auricular, la fórmula comunitaria ofrece muchas ventajas para despertar el sentido de la penitencia. Parece oportuno que, sin omitir el valor de confesión auricular, *no se impidan o minusvaloren las comunitarias*»³¹¹.

Pensamiento que de alguna manera enriquece Mons. Gilbert Aubry, obispo de La Réunion: «El problema de incluir las celebraciones comunitarias, con confesión y absolución colectivas, *en la práctica ordinaria del sacramento de la penitencia, evidentemente que no deriva ni de su incompatibilidad con la forma del sacramento ni de su incompatibilidad con la estructura de la economía divina*»³¹².

Y el grupo C de lengua francesa concluía sus discusiones diciendo: «aun siendo conscientes de los problemas teológicos inherentes a esta práctica, la de la celebración comunitaria con confesión y absolución generales, ha subraya-

310. P. G. Ferrari, Superior General de los Misioneros Javerianos, 88; Mons. O. Wüst, obispo de Basilea (Suiza), 119.

311. Card. A. Lorscheider, 183.

312. Mons. G. Aubry, obispo de La Réunion, 157.

do los beneficios y ventajas prácticas que ofrece y ha expresado el deseo de verla conservada en el sistema penitencial de la Iglesia», porque considera que el aceptarla y extenderla «es un problema de conveniencia y oportunidad», «postergando la confesión individual de los pecados a un tiempo posterior»³¹³.

El mismo cardenal Martini hace notar, en su relación del 30 de septiembre que «entre las cuestiones de que se ocupa el *Instrumentum Laboris*... algunas son de orden ético y teológico, mientras que otras son prevalentemente de orden pastoral». Y por si fuera poco precisa: «Entre las cuestiones de índole ética y teológica enumeramos las siguientes: la relación entre el pecado individual y los males que afligen al mundo; la dimensión personal y social del pecado y la recta concepción de la libertad del hombre»³¹⁴. «Por lo que se refiere a las cuestiones de índole prevalentemente pastoral nos referimos a las relaciones entre el sacramento de la penitencia y el de la eucaristía; a la confesión individual y a la *celebración sacramental comunitaria; a la absolución general; a la celebración de la penitencia por los pecados veniales y, finalmente, a la formación de los confesores*»³¹⁵.

No obstante, el catalogar este problema como «de conveniencia y oportunidad pastoral» no autoriza a tratarlo a la ligera. El grupo B de lengua francesa concluía que el problema de la confesión individual y el de la absolución general debía tratarse «teniendo en cuenta las exigencias de las iglesias particulares, estudiadas en el seno de las conferencias episcopales y salvaguardando la integridad de la fe, el bien de las almas y el espíritu de colegialidad con el Papa»³¹⁶.

2. *Los ritos no son más que medios*

«No se da la alianza entre Dios y el hombre sino a través de mediaciones concretas: Mediación de palabras y ritos, mediación de personas encargadas de transmitir estas palabras y de hacer vivir estos ritos»³¹⁷.

Es acertado recordar aquí la neta distinción que establece el Nuevo Ritual de la Penitencia entre el sacramento y las formas de celebrarlo³¹⁸.

313. *Mons. T. Tshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

314. *Card. C. M. Martini*, 64.

315. *Card. C. M. Martini*, 65.

316. *Mons. L. Monsegwo Pasinya*, relator del Grupo B de lengua francesa, 206.

317. *Mons. F. Favreau*, obispo de Nanterre (Francia), 179-180.

318. Ritual de la penitencia, Madrid 1975.

3. *No siendo los ritos más que medios, cada una de las diversas formas de celebrar la reconciliación posee sus propios valores*

«Cada uno de los tres ritos tiene su propio valor distinto. Animemos a los fieles a usar los tres ritos en su búsqueda de la reconciliación y de la penitencia»³¹⁹.

Los obispos holandeses describen con entusiasmo las «ventajas y beneficios» de las celebraciones comunitarias sacramentales, constatados en la práctica³²⁰. Y no están solos los holandeses en la defensa de esta tesis. Como grupo también los obispos suizos se declaran decididos defensores de las celebraciones comunitarias sacramentales: «Frente a la crisis de la confesión individual, visto que cada vez se frecuenta menos y la carencia de sacerdotes es notoria, la Conferencia Episcopal ha decidido, apoyándose en el Ordo Poenitentiae, que se puedan celebrar penitencias comunitarias con absolución general. Para muchos fieles ello ha significado abrirles el camino de la conversión y del perdón transmitido por la Iglesia. Los fieles, además, experimentan la dimensión eclesial de la culpa y de la reconciliación»³²¹.

«La Conferencia Episcopal Australiana ha acogido con entusiasmo las nuevas oportunidades de celebrar el sacramento, con el respeto de las condiciones debidas, ofrecidas por el tercer rito. Los obispos han tomado atentamente en consideración el conjunto de estas condiciones y han insistido en su observancia en nuestras diócesis».

«La experiencia del uso del tercer rito ha sorprendido a los pastores más celosos y expertos. La cualidad de las celebraciones ha sido notable. Muchos fieles hablan de una nueva experiencia de conversión y de una nueva conciencia de la Iglesia como comunidad reconciliante. No ha llevado a la desaparición de la confesión individual, más aún muchos sacerdotes afirman que ha ayudado mucho a la frecuencia del primer rito»³²².

Entre los «beneficios y ventajas» subrayan el promover la formación de la conciencia³²³, el anunciar y poner en evidencia el primado del amor incondicional de Dios³²⁴, lo que les abre «el camino de la conversión»³²⁵, la «experiencia de los aspectos comunitarios del pecado y del perdón transmitido por

319. *Mons. S. E. Carter*, arzobispo de Kingston (Jamaica), 67.

320. *Mons. J. B. Möller*, obispo de Groningen (Holanda), 111.

321. *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119.

322. *Mons. B. J. Wallace*, obispo de Rockhampton (Australia), 156; *Mons. T. Tshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

323. *Mons. J. B. Möller*, obispo de Groningen (Holanda), 111.

324. *Mons. B. Blanchet*, obispo de Gaspé (Canadá), 130-131.

325. *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119.

la Iglesia»³²⁶. Y van más allá sus efectos benéficos: Con la celebración de las penitencias comunitarias muchos fieles, alejados de la confesión individual, retornan a ella con mayor calidad en su celebración³²⁷. Se estima que contribuye a vivir el sacramento con la alegría que debe producir el encuentro con Dios y con los hermanos, liberando al sacramento de la «connotación de tristeza y de punición que se le ha atribuido»³²⁸.

A la luz de estas ventajas es lógico que algunos padres sinodales concluyan que «sería de gran ayuda pastoral una consideración «más positiva» de los valores de la absolución general, al igual que de sus límites y de las condiciones necesarias»³²⁹, que «es necesario liberar a fondo de repercusiones afectivas el problema relativo al mejoramiento constante de las cualidades de las celebraciones comunitarias y así los fieles que las frecuenten redescubrirán el sentido del pecado, del perdón, de la culpa, de la penitencia y de la conversión»³³⁰.

Concluyo con monseñor Bertrand Blanchet, obispo de Gaspé (Canadá): «Estas consideraciones teológicas, entre otras; parecen lo suficientemente importantes como para justificar una mayor profundización problema»³³¹.

326. *Mons. O. Wüst*, 119; *Mons. R. Nze Abuy*, arzobispo de Malabo (Guinea Ecuatorial), 186: «La celebración comunitaria de la reconciliación ha revalorizado y actualizado un aspecto muy descuidado en los últimos siglos. Me refiero al aspecto comunitario o social de la penitencia. Se encuentra en relación con el pecado, que siempre es social, puesto que disminuye el testimonio vital de la comunidad, ataca la vida comunitaria y rompe el amor. Algunos exegetas sostienen que cuando el Apóstol dice: «quien recibe o come indignamente el pan o bebe el caliz del Señor, se hace culpable del Cuerpo y la Sangre del Señor» (1Cor 11,27), que no se refiere solamente al cuerpo eucarístico, sino también al cuerpo de la Iglesia, contra el cual se peca. Por esta razón se pedía, en la práctica de la Iglesia antigua, la conversión y reconciliación con la Iglesia visible.

«En la celebración comunitaria los cristianos se encuentran como hombre en comunión e integración recíprocas. Quienes participan en ella se sienten culpables el uno frente al otro y todos frente al mundo, la Iglesia y Dios: juntamente buscan una nueva orientación en cuanto comunidad cristiana. Y todo esto se hace en un clima de oración».

327. *Mons. B. J. Wallace*, obispo de Rockhampton, 156; *Mons. M. Maître*, obispo de Bambari (Rep. Centroafricana), 188: «Las bellas celebraciones comunitarias con absolución colectiva pondrán remedio a la pérdida del sentido del pecado y a la disminución de la frecuencia del sacramento. La lectura de la Palabra de Dios, la homilía, el examen de conciencia, a veces la confesión de algunas culpas devolverán el sentido de la culpa personal y de la misericordia divina, con un auténtico deseo de conversión.

«Los fieles, así preparados, después sentirán la necesidad de un encuentro personal con el sacerdote, que tendrá lugar con una actitud distinta de aquella con que se iba a las confesiones en serie con ocasión de las grandes fiestas».

328. *Mons. T. Tshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa, 207.

329. *Mons. R. Vidal*, obispo de Cebú (Filipinas), 155.

330. *Mons. M. Maître*, obispo de Bombari (Rep. Centroafricana), 188.

331. *Mons. B. Blanchet*, obispo de Gaspé (Canadá), 131; *Mons. S. E. Carter*, arzobispo de Kingston (Jamaica), 67: Ni podemos olvidar que «los sacramentos no son solamente un canal de la gracia, sino también un acto público de culto. Y desde este punto de vista el tercer rito es el más perfecto de los tres».

4. *No proponen la tesis de la ampliación de las penitencias comunitarias como una «total sustitución de la confesión individual»*³³²

Están convencidos que las celebraciones comunitarias solamente pueden perjudicar a la confesión individual cuando se practican «de manera indiscriminada y habitual»³³³. Y lo que afirma el grupo C de lengua inglesa, lo confirman los obispos suizos y australianos con los resultados obtenidos en la práctica. El episcopado suizo atestigua que ha «progresado la calidad de la confesión individual así como ha abierto a muchos fieles el camino hacia la conversión y el perdón transmitido por la Iglesia»³³⁴. Poco antes había recogido la «sorpresa de los pastores más celosos y expertos» australianos, porque el «entusiasmo» con que la iglesia australiana había puesto en práctica las posibilidades abiertas al tercer rito por el *Ordo Poenitentiae* no sólo «no había conducido a la desaparición de la penitencia individual», sino que «muchos pastores constataban el retorno de muchos a la celebración frecuente del primer rito»³³⁵.

La realidad se pone así de parte de quienes proponen «ambas formas de celebración de este sacramento, individual y general», con el objetivo «de educar sistemáticamente a nuestra gente en el valor de la confesión individual, *elegida libremente*, y darles numerosas oportunidades para la celebración de este tipo de confesión»³³⁶.

Riesgo de abusos y abusos reales se dan o pueden darse. Efectivamente insisten en ello varios padres sinodales. El cardenal Sabbatani recuerda al Sínodo que «tiene la misión de eliminar todos los abusos constatados en el impartir indiscriminadamente la absolución general...»³³⁷. Según el cardenal

332. *Mons. S. E. Carter*, 67.

333. *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 197.

334. *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119: «...la Conferencia episcopal ha determinado, basándose en el *Ordo Poenitentiae*, que se puedan celebrar penitencias comunitarias con absolución general. A muchos fieles se les ha abierto el camino de la conversión y del perdón transmitido por la Iglesia. Los fieles experimentan la dimensión eclesial de la culpa y de la reconciliación».

335. *Mons. B. J. Wallace*, obispo de Rockhampton (Australia), 156.

336. *Mons. M. F. Fernando*, obispo de Chilaw (Sr Lanka), 110-111: «La disminución de los católicos que se acercan a la confesión «no puede ser atribuido al abuso de la tercera forma de reconciliación...».

337. *Card. A. Sabbatani*, relator del Grupo de lengua latina, 202; *Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez*, obispo de Manizales (Colombia), 93-4: «Es doloroso constatar que la deseada renovación de la celebración del sacramento ha fracasado. De hecho, su frecuencia ha disminuido visiblemente, se recibe de forma rutinaria, se abusa de la absolución colectiva y los progresos hacia la nueva disciplina son aún insuficientes»; *Mons. R. A. Surinach Carreras*, obispo auxiliar de Ponce, 99: «...las absoluciones generales, particularmente cuando son impartidas abusivamente

Godfridus Danneels «el juicio pastoral sobre el valor de las celebraciones comunitarias no es unívoco: podría conducir a la inanición de la confesión auricular. Además debe hacernos reflexionar el deterioramiento irreversible de la disciplina penitencial sufrido por las Iglesias de la reforma»³³⁸. Pensamiento éste que explicita monseñor Paul J. Cordes, vicepresidente del Pontificio Consejo para los Laicos: «La disponibilidad de los fieles a acusar concretamente sus propios pecados en una confesión individual ha disminuido fuertemente en los últimos tiempos. ¿Deberá la Iglesia utilizar más ampliamente la absolución general por esta razón?

«La orientación de la respuesta nos la da la mirada sobre el desarrollo habido en tres confesiones no católicas. Martín Lutero, Juan Calvino y el primer Sínodo de los «Viejos Católicos» (1874), después de la separación de Roma, no tomaron posición alguna contra la confesión auricular, sino que la consideraron válida y hasta le imprimieron rigor en los casos de pecados graves. Pero habitualmente era suficiente el reconocimiento comunitario de la propia situación de pecadores. El resultado de esta nueva perspectiva es que en las tres confesiones, a lo largo de los siglos, la confesión auricular ha perdido todo significado pastoral. Esta sola constatación hace comprender que la Iglesia Católica debe ser muy prudente a la hora de aceptar la absolución general, si quiere mantener la confesión individual»³³⁹.

Quienes propugnan un abanico más amplio de posibilidades para las penitencias comunitarias no niegan que se hayan dado o puedan darse abusos. Tampoco los justifican. Sencillamente los valoran de manera diversa. Consideran que solamente un uso desconsiderado de la celebración comunitaria podría perjudicar al sacramento³⁴⁰, abuso de cuya existencia, que no dan por supuesta, se permiten dudar, como lo indica el interrogante presentado por cuatro delegados del episcopado americano: «¿Hay evidencia de que se esté produciendo un uso indiscriminado de la absolución general?»³⁴¹. Además no solamente perjudica al sacramento el abuso que se produzca en las celebraciones comunitarias, sino también el que se produzca en cualquiera de los ritos de celebración y los abusos se dan o pueden darse en todos y en cada una de las formas de celebración³⁴². Muy lógicamente concluye, pues, el grupo A de lengua

con desprecio de las condiciones necesarias, no pueden contribuir al bien sobrenatural de los fieles y tampoco de los sacerdotes u obispos que las administran»; *Mons. E. de Araújo Sales*, arzobispo de Río de Janeiro, 177: «La absolución colectiva, cuando se celebra en contraste con las directivas que regulan la materia, y el alejamiento del sacramento han producido daños a la Iglesia».

338. *Card. G. Danneels*, 205.

339. *Mons. P. J. Cordes*, 158.

340. *Card. E. de Araújo Sales*, arzobispo de Río de Janeiro, 176-177.

341. *Card. J. L. Bernardin* y otro de Estados Unidos, 171-172.

342. *Card. A. Lorscheider*, obispo de Fortaleza (Brasil), 183.

española: «El riesgo genérico de no valorar debidamente la confesión personal, no debería ser obstáculo para la reconciliación mediante la absolución colectiva, si se dan las condiciones requeridas...»³⁴³.

5. *Aceptan, con sentido eclesial, las condiciones requeridas para el recto uso de las celebraciones comunitarias sacramentales*³⁴⁴

Tal aceptación, en cambio, no les impide interpretar divergentemente la existencia o no de tales condiciones. Se palpa muy claramente la doble mentalidad interpretativa. La corriente proclive a restringir al máximo los casos de celebraciones comunitarias sacramentales se centra en un examen minucioso de tales condiciones desde un punto de vista, diríamos legalista³⁴⁵. En cambio los propensos a defender su ampliación se guían más bien por una interpretación teleológica. Parecen partir de la convicción de que tales condiciones son propuestas con la intención de evitar los abusos o «uso indiscriminado» de las celebraciones comunitarias sacramentales, para que no incidan negativamente en la celebración individual. Consiguientemente su horizonte es mucho más amplio. Se mueven con la ilusión de acercar a las personas al sacramento y para ello, mientras son exigentes consigo mismos estando dispuestos a la celebración individual, también están abiertos a las celebraciones comunitarias siempre que el bien de las personas así lo requiera»³⁴⁶.

Se comprende que, desde estos presupuestos, los defensores de la amplia-

343. *Mons. D. Castrillón Hoyos*, relator del Grupo A de lengua española, 198.

344. *P. G. Ferrari*, Superior General de los Misioneros Javerianos, 88.

345. *Card. G. Danneels*, 204-205.

346. *Mons. L. Monsegwo Pasynia*, obispo auxiliar de Kisangani (Zaire), 108-109: «Siguiendo las directivas conciliares, tanto el rito como las formas de la penitencia deben encarnar lo mejor posible las diferentes dimensiones del sacramento, su naturaleza y sus efectos.

«Un primer paso se dio en 1974 con la creación del Ordo Poenitentiae, que recordaba la acción de las personas divinas en el sacramento de la penitencia, la mediación de la Iglesia y el aspecto comunitario de esta celebración. Pero tanto el Ordo Poenitentiae como el Concilio invitaban a la Conferencia Episcopal a proponer fijar y poner en práctica aquellos elementos particulares susceptibles de convertir la práctica sacramental en algo más activo y fructífero.

«Por ello la CEZ se permite subrayar los siguientes elementos que propone a la atención del Sínodo:

1.- «Que se favorezca la diversificación de la fórmula de absolución, de manera que pueda expresarse, de cuando en cuando, la intercesión y la invocación del sacerdote en favor del penitente, la solidaridad del uno y del otro en el arrepentimiento y en la reparación, la gravedad del pecado y de la transgresión cometida, etc.

2.- «Dado el insuficiente número de sacerdotes en este país de misión, es necesario que, la disciplina en vigor sobre la celebración comunitaria de la penitencia, sea revisada para poder asegurar a todos los penitentes —también sin acusación individual, si es necesario— la seriedad de la conversión y de la reparación».

ción de posibilidades de celebraciones comunitarias sacramentales consideren que las condiciones requeridas «se verifican muy frecuentemente; en los «bellos días pasados» de la confesión frecuente; tales condiciones se verificaban, en muchas parroquias, todas las semanas, puesto que, dado el gran número de penitentes, las confesiones eran escuchadas, casi inevitablemente, de manera superficial. Éste era el caso, en particular, de las confesiones de los niños»³⁴⁷. «Parece que ‘los impedimentos físicos y morales’ se han convertido en la *situación permanente* en algunas tierras de misión y en muchas parroquias en las que existe una fuerte desproporción entre el número de fieles y el de sacerdotes. ¿Cómo puede un solo sacerdote proveer a las necesidades sacramentales de una parroquia de 20 ó 30, y a veces de 50 ó 100 mil habitantes? Por ello sería de gran ayuda una perspectiva pastoral que considerara de manera más positiva los valores, y también los límites y las condiciones necesarias para las celebraciones comunitarias sacramentales»³⁴⁸

6. *La aceptación respetuosa de las condiciones prescritas no les impide someterlas a un detenido análisis crítico*

Los interrogantes que los mismos obispos se han hecho y han planteado en voz alta en el aula sinodal son altamente ilustrativos y hasta tranquilizadores para cuantos deben exponer y reflexionar sobre temas morales.

El cardenal Ratzinger, prefecto de la S. Congregación de la Doctrina de la Fe, recordaba cuidadosamente a los sinodales las Normas Pastorales del 16 de junio de 1972 relativas al sacramento de la reconciliación al igual que las prescripciones del nuevo Código de Derecho Canónico que, en realidad, son restrictivas con relación al nuevo Ordo Poenitentiae³⁴⁹. Al cardenal Ratzinger se une, como era de esperar, el card. Casoria, prefecto de la S. Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino. Les siguen algunos grupos y también numerosos obispos. Así el grupo de lengua latina, cuyo relator era el cardenal Sabattani, recuerda que «la misión del Sínodo es la de eliminar los abusos aparecidos con el uso indiscriminado de la absolución general y promover la observancia de las *Normas Pastorales*, emanadas por la S. Congregación para

347. *Mons. S. E. Carter*, arzobispo de Kingston (Jamaica), 67; *Mons. M. F. Fernando*, obispo de Chilaw (Sri Lanka), 110: «Por una parte se debe conservar la confesión individual auricular. Pero, por otra, el Sínodo debería dar los pasos concretos para hacer accesible el sacramento de la reconciliación a la gente de nuestro tiempo, que tiene exigencias particulares y frecuentemente se le ponen obstáculos indebidamente por la falta de sacerdotes»; *Mons. L. Monsegwo*, obispo auxiliar de Kisangani (Zaire), 108-109; *Mons. S. E. Carter*, obispo de Kingston (Jamaica), 67.

348. *Mons. R. Vidal*, arzobispo de Cebú (Filipinas), 166.

349. *Card. J. Ratzinger*, 138-9.

la Doctrina de la Fe en 1972 y recibidas sintéticamente por el nuevo Código de Derecho Canónico que priva en toda decisión a los sacerdotes y reserva a las Conferencias Episcopales nacionales el establecer los criterios según los cuales se determinará la existencia de la causa grave, que justificaría la celebración del sacramento con tal *forma extraordinaria*»³⁵⁰.

De entre los obispos, monseñor Myroslaw Ivan Lubachivsky decía: «Según la Comisión teológica internacional la confesión general de los pecados no basta en las situaciones normales. De hecho los pecados graves deben ser confesados... La confesión general profundiza y despierta el espíritu de penitencia. Pero la confesión y absolución generales solamente pueden usarse en situaciones de *emergencia extraordinaria*.

«El Nuevo Código dice lo mismo y precisa las condiciones necesarias para poder celebrar comunitariamente la reconciliación...»³⁵¹.

No obstante todos estos recuerdos traídos a la memoria y convenientemente subrayados por personas tan autorizadas como el cardenal Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, la gran confianza y libertad reinantes en el Sínodo permitió a otros muchos Padres exponer sus dudas en forma afirmativa o, al menos, interrogativa. Creo que la simple transcripción de sus preguntas, deseos y afirmaciones será instructiva:

a. *En cuanto a la confesión individual, obligatoria después de una celebración comunitaria sacramental*

«Se siente la necesidad de una investigación teológica que aclare ciertos aspectos de la doctrina del Concilio de Trento sobre los requisitos por *ley divina* para la remisión de los pecados»³⁵².

«Es necesario aclarar si ‘la expresión: *confesión de los pecados iure divino* debe interpretarse según la concepción actual o si es simplemente una obligación disciplinar»³⁵³.

«Teniendo presente la situación actual, existente en algunos sectores y en

350. *Card. G. Casoria*, 149-150; *Card. A. Sabattani*, relator del Grupo de lengua latina, 202; *Card. G. Danneels*, 205; *Mons. R. A. Surinach Carreras*, obispo auxiliar de Ponce, 99, en nombre de la Conferencia Episcopal de su país; *Card. E. Araújo Sales*, arzobispo de Río de Janeiro, 176; *Mons. J. Babatunde Adelokun*, obispo de Oyo (Nigeria), 82-83, en nombre de la Conferencia episcopal de Nigeria; *Card. J. Landázuri Ricketts*, arzobispo de Lima, 74-75; *Mons. F. Franic*, arzobispo de Split-Makarska (Jugoslavia), 90-91; *Card. J. Höffner*, arzobispo de Colonia, 211; *Card. J. Glomp*, arzobispo de Gniezno e Warszawa (Polonia), 153; *Mons. A. Tatianna Sanon*, obispo de Bobo-Dioulasso (Alto Volta), 164; *Mons. F. M. da Costa*, arzobispo de Huambo (Angola), 144.

351. *Mons. M. I. Lubachivsky*, 190.

352. *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 197.

353. *Mons. J. Wanke*, administrador apostólico de Erfurt-Meiningen (Berlín), 89.

algunos países, sería necesario explicar más claramente la razón que ha llevado a la Iglesia a establecer la necesidad de la confesión individual»³⁵⁴.

El grupo B de lengua inglesa señala que un problema que espera ser aclarado es: «¿El privilegiar a la absolución individual se basa sobre motivos netamente pastorales o compromete también temas doctrinales?»³⁵⁵.

«¿Cómo se puede demostrar, interrogan los cuatro delegados del episcopado norteamericano, que la obligación de confesar los pecados mortales después de su perdón mediante una absolución general se basa en las exigencias y derechos de la naturaleza humana y en la estructura del sacramento?»³⁵⁶.

Ya hemos leído la respuesta que da el cardenal Ratzinger: «¿La confesión personal es elemento esencial del sacramento? La respuesta es sí, como resulta claramente de la definición del Concilio de Trento y como se trasluce también del examen de la estructura antropológica y sacramental de la «conversión-penitencia».

«De hecho la recepción personal es un elemento esencial de todo sacramento que es dado a esta persona determinada y no al grupo. Además la absolución tiene un carácter de juicio y terapéutico. Se le otorga como respuesta a culpas precisas cometidas personalmente. El pecado hiere no solamente a la persona, sino también a la sociedad: sólo la confesión personal es acción verdaderamente social»³⁵⁷.

Por otra parte nos encontramos con manifestaciones como las que siguen:

«Si reflexionamos sobre la judicialidad de la absolución sacramental tal como ha sido definida por Trento, tratando de penetrar en su sentido, concluimos que no puede interpretarse refiriéndola a las formas del acto judicial humano; que no puede reducirse, por parte del sacerdote, a un simple reconocimiento de los hechos y al juicio sobre ellos y, por parte del penitente, tampoco puede reducirse a un simple acto infortunado, preliminar al sucesivo juicio.

«La confesión «numérica y específica» no es la simple declaración de los pecados, sino la toma de actitud frente a ellos: es la acogida del juicio de Dios sobre uno mismo, proclamado por la Iglesia, un juicio que no busca la muerte sino la salvación del pecador. Va unida, por tanto, a la «confessio laudis» e implica el reconocimiento de la señoría de Dios...»³⁵⁸.

También el Card. Luis Lorscheider, arzobispo de Fortaleza (Brasil) ha creído poder afirmar: «Todos los pecados mortales, cometidos después del

354. *Mons. R. Vidal*, arzobispo de Cebú (Filipinas), 166.

355. *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 196.

356. *Card. J. L. Bernardin* y otros delegados del episcopado norteamericano, 172.

357. *Card. J. Ratzinger*, 139.

358. *Card. M. Cé*, patriarca de Venecia, 129-130.

bautismo, deben ser confesados según su especie, número y las circunstancias que cambian la especie como dice el Concilio de Trento. No se puede negar esta necesidad. Pero, por otra parte, *esta necesidad no impide que la Iglesia pueda aceptar otras formas de perdonar los pecados. Esto es lo que ocurre hoy con la fórmula de la penitencia comunitaria.*

«Aunque puedan darse abusos como también puede ocurrir con la confesión auricular, esta fórmula ofrece muchas ventajas para despertar el sentido de la penitencia. Por lo demás parece oportuno que, sin descuidar el poner de relieve el valor de la confesión auricular, no se impidan o minusvaloren las comunitarias» ³⁵⁹.

Ni podemos olvidar que Juan XXIII en 1962 «ha permitido al Sudán el uso del rito de la confesión general con absolución general sin la obligación de confesar los pecados mortales en una sucesiva confesión individual». Así hasta 1972 en que les retiraron dicha concesión y les impusieron atenerse a la ley general de la Iglesia ³⁶⁰.

También recuerdan los defensores de la corriente más abierta la realidad que encuentran en sus iglesias:

- a. En algunas comunidades no se comprende «la obligación de tener intención de confesar las propias culpas graves «apenas posible» y personalmente. Tal obligación «hace que esta absolución general sea muy difícil de comprender por parte de los cristianos que la reciben» ³⁶¹.

Abundan en el mismo pensamiento los obispos de Ghana que «piden una precisión sobre la validez de la absolución general, especialmente en lo relativo a la obligación de confesar «los pecados graves» después de una absolución y a propósito del penitente de «confesar en el tiempo debido todos los pecados graves que no pudo confesar». *En los penitentes surge la duda sobre si han sido absueltos o no* ³⁶².

- b. En algunas, o en varias, de esas comunidades resulta casi imposible la práctica de la confesión posterior: «En los casos en los que se ha recibido varias veces consecutivas la absolución general, la confesión individual de «los pecados graves» es casi imposible, dada la falta de sacerdotes, especialmente cuando un solo sacerdote debe visitar varios poblados» ³⁶³.

«Dado, sobre todo, el insuficiente número de sacerdotes en los países de misión es necesario que la disciplina sobre la celebración comunitaria, ac-

359. *Card. A. Lorscheider*, arzobispo de Fortaleza (Brasil), 183-184.

360. *Mons. G. Zubeir Wako*, arzobispo de Khartoun (Sudán), 135.

361. *Mons. R. Gay*, Superior General de los Misioneros de África, 124.

362. *Mons. F. Kofi Anani Lodonu*, obispo de Keta-Ho (Gana), 141.

363. *Mons. Francis Kofi Anani Lodonu*, 141.

tualmente en vigor, sea revisada de modo que se asegure a los penitentes la seriedad de la conversión y de la reparación, aun sin la acusación individual si ello fuere necesario»³⁶⁴.

b. *También plantean interrogantes sobre ciertas adjetivaciones que se añaden a la confesión individual.*

¿Qué alcance tiene la afirmación de que la confesión individual es la «única vía ordinaria»?

«La expresión «única vía ordinaria» (Nuevo Código de Derecho Canónico 960) referida a la confesión individual sólo parece tener validez cuando se da abundancia de ministros y de tiempo. Pero el término «única» que califica a «ordinaria» necesita alguna explicación. Parece que los «impedimentos físicos y morales» se han convertido en situación permanente en algunas tierras de misión y en algunas parroquias en las que se da una fuerte desproporción entre el número de fieles y el de sacerdotes. ¿Cómo puede un solo sacerdote responder a las necesidades sacramentales en parroquias de 20 ó 30, y a veces, hasta de 50 mil almas?»³⁶⁵.

Los países de misión se han mostrado particularmente sensibles a este punto. Así Mons. Roberto Gay, superior de los Misioneros de África constata que «los beneficios de la confesión individual están fuera del alcance de muchas comunidades cristianas, por el simple hecho de que no hay sacerdotes suficientes para asegurar este ministerio, como ocurre en muchas iglesias de África y de Filipinas»³⁶⁶.

También Mons. Manuel Carter escribe: «El Instrumentum Laboris» deplora el uso del tercer rito cuando no se dan las condiciones previstas. ¿No tendríamos que lamentar su no utilización cuando se verifican dichas condiciones? Los fieles necesitan instrucciones para evitar abusos... Muy frecuentemente se verifican las condiciones que justifican el uso de las celebraciones comunitarias...»³⁶⁷.

Finalmente la Iglesia del Sudán es testigo de los «notables problemas pastorales» que ha causado en esas comunidades la supresión, en 1972, de la facultad otorgada por Juan XXIII de celebrar «la confesión general con absolución general sin la obligación de confesar los pecados mortales en una confesión posterior individual»³⁶⁸.

364. Mons. L. Monsegwo Pasynia, obispo auxiliar de Jisangani (Zaire), 109.

365. Mons. R. Vidal, arzobispo de Cebú (Filipinas), 166.

366. Mons. R. Gay, Superior General de los Misioneros de África, 123.

367. Mons. S. E. Carter, arzobispo de Kingston (Jamaica), 67.

368. Mons. G. Zubeir Wako, arzobispo de Khartoum (Sudán), 135.

- c. Finalmente, los cuatro delegados del episcopado norteamericano proponen al Sínodo la siguiente pregunta: «¿Cuál es el significado del «per lungo tempo» como condición para recurrir a la absolución general?»³⁶⁹.

Principios

1. La misión de hacer llegar a todos «la oportunidad de reconciliarse con Dios»

La misión reconciliadora de la Iglesia ha logrado un alto grado de expresividad, y en repetidas ocasiones, en este Sínodo. Aquí recogeré solamente aquellas expresiones que ponen en relación directa la misión reconciliadora de la Iglesia con las formas de reconciliar.

«La experiencia cotidiana muestra la urgencia de que se encuentren nuevas formas pastorales para la reconciliación y también la urgencia de que, cuando se dan las condiciones previstas se utilice la forma de la absolución general prevista por el *Ordo Poenitentiae*, para ofrecer a todos la oportunidad de reconciliarse con Dios. En caso contrario la crisis y desafección hacia el sacramento de la reconciliación se agravará»³⁷⁰.

Si la Iglesia quiere seguir siendo signo y sacramento de reconciliación es deseable que los Padres sinodales reconsideren, por una parte, las necesidades pastorales de las comunidades cristianas numerosas y carentes de ministros de la reconciliación y conceda, por la otra, a las celebraciones comunitarias sacramentales todo el valor sacramental y eclesial que encierran en sí. En estas iglesias «cuando el sacerdote puede participar y presidir tales celebraciones, puede dar a estos cristianos la absolución general según el ritual de 1973»³⁷¹.

La finalidad, conscientemente perseguida, es la de orientar hacia una auténtica conversión, si bien obtenida progresivamente, que será celebrada sacramentalmente. No se someten al sacramentalismo que midiera el éxito de una frecuencia restablecida del sacramento. «Frente a la crisis de la confesión individual, que cada vez se practica menos, y frente a la falta de sacerdotes, que es notoria, la Conferencia Episcopal Suiza ha decidido que se puedan celebrar penitencias comunitarias sacramentales. *Para muchos fieles se ha abierto la vía de la conversión y del perdón, transmitido por la Iglesia. Los fieles experimentan la dimensión eclesial de la culpa y de la reconciliación*»³⁷².

369. *Card. J. J. Bernardin* y delegados del episcopado norteamericano, 171.

370. *P. G. Ferrari*, Superior General de los Misioneros Javieranos, 88.

371. *Mons. R. Gay*, Superior de los Misioneros de África, 123-124.

372. *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119-120; *Mons. B. Blanchet*, obispo de Gaspé (Canadá), 131: «Los obispos canadienses recomiendan dar pasos hacia adelante en el estudio de los fundamentos de la disciplina actual de la Iglesia sobre la confesión y absolución gene-

2. *Expresividad, lo más perfecta posible, de la naturaleza y efectos del sacramento* ³⁷³.

«La Iglesia debería adoptar, dentro de los propios límites de libertad de elección y de catolicidad, *formas adecuadas* de reconciliación sacramental. Puesto que la confesión auricular es típica de una sociedad individualista y personalista, la Iglesia no debería de excluir una forma más comunitaria» ³⁷⁴, una forma más comprensible del acontecimiento reconciliación y penitencia», también «desde el punto de vista lingüístico y celebrativo» ³⁷⁵.

3. *Ambos principios anteriores en estrecha relación con las realidades de las iglesias.*

«Dado el número insuficiente de sacerdotes en los países de misión, es necesario revisar la disciplina actualmente en vigor sobre las celebraciones comunitarias, de manera que pueda asegurarse a los penitentes —aun sin acusación individual, si es necesario— la seriedad de la confesión y de la reparación» ³⁷⁶.

«Nuestros cristianos aman verdaderamente el sacramento de la penitencia. Sería exagerado hablar de una crisis propiamente dicha. Pero, en la situación socio-política actual, a veces la absolución general es el único medio posible de celebrar la penitencia. Los obispos han precisado las circunstancias en que se permite el uso de la absolución general. Pero desgraciadamente estas condiciones se han convertido en algo cada vez más frecuente y grave... En muchas situaciones lo que es extraordinario se ha convertido en ordinario y ni siquiera puede afirmarse que cambiará la situación...» ³⁷⁷.

ral. Crean que esta cuestión debe ser estudiada en la perspectiva teológica más general de la Iglesia como sacramento de salvación (de reconciliación).

«El misterio de la reconciliación —misterio de la iniciativa reconciliadora de Dios y de la conversión recíproca que exige— se actúa a través del ministerio de la reconciliación, del que la Iglesia es simple servidora, particularmente a través del gesto sacramental de la penitencia.

«El sacramento es presentado en tres formas rituales específicas que podrían ser complementarias. La confesión y la absolución general evidencian el anuncio comunitario del primado del amor incondicionado de Dios.

«Estas consideraciones teológicas, entre otras, son lo suficientemente importantes como para justificar una profundización del tema».

373. *Mons. L. Monsengwo Pasynia*, obispo auxiliar de Kisangani (Zaire), 108-109.

374. *Mons. A. Bongu Sinaga*, obispo de Sibolga (Indonesia), 150-151.

375. *P. E. Viganó*, Superior Mayor de los Salesianos, 78.

376. *Mons. L. Monsegwo Pasynia*, obispo auxiliar de Kisangani (Zaire), 108-109.

377. *Mons. M. F. da Costa*, arzobispo de Huambo (Angola), 214-215.

4. *Los resultados positivos obtenidos en aquellos lugares en que se han llevado a la práctica las celebraciones comunitarias sacramentales.*

«Frente a la actual crisis de la confesión individual, dado que la frecuencia disminuye y los sacerdotes escasean, la Conferencia Episcopal Suiza ha decidido, basada en el Ordo Poenitentiae, que se puedan celebrar penitencias comunitarias sacramentales con absolución general. Para muchos fieles ha significado el descubrimiento del camino de la conversión y del perdón transmitido por la Iglesia. También experimentan la dimensión eclesial del pecado y de la reconciliación»³⁷⁸.

«La experiencia del tercer rito ha sorprendido aun a los pastores más celosos y exigentes. Ha sido considerable la calidad de las celebraciones. Muchos fieles hablan de una nueva experiencia de conversión y de una nueva conciencia de la Iglesia como comunidad reconciliadora. No han conducido al hundimiento de la confesión individual, sino que muchos sacerdotes constatan que a muchos los ha movido a frecuentar el primer rito»³⁷⁹.

5. *Efectiva ayuda al crecimiento de la conciencia personal del cristiano.*

Escribía el Card. Martini, en su relación del 10 octubre de 1984:

«La cuestión de la absolución general, prevista por el rito para casos de grave necesidad, ha centrado la atención de un elevado número de Padres, que se han hecho intérpretes de las diversas situaciones locales y de las diversas y complejas preocupaciones relacionadas con su práctica. Más allá de la determinación objetiva de las situaciones que configuran los casos de necesidad grave, está siempre la obligación de celebrar la penitencia comunitaria con la absolución general de tal manera que la convierta en una ayuda efectiva para el crecimiento de la conciencia personal del cristiano»³⁸⁰.

Consecuencias

1. *Fomentar o, al menos, no obstaculizar una sana creatividad en el campo de las formas de reconciliación.*

El principio lo enuncia Mons. J.B. Möller, obispo de Groningen (Holanda):

«Es necesaria una *investigación creativa* de expresiones apropiadas de la reconciliación personal dentro de la realidad que vivimos»³⁸¹.

378. *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119-120.

379. *Mons. B. J. Wallace*, obispo de Roekhamptor (Australia), 156.

380. *Card. C. M. Martini*, 193.

381. *Mons. B. Möller*, obispo de Groningen (Holanda), 111.

El Card. Pappalardo, arzobispo de Palermo establece «la hipótesis y propone que le sea posible a la Iglesia *instituir otras formas de celebración con carácter sacramental, no ligadas a la confesión de los pecados* pero sí igualmente expresivas del arrepentimiento y del propósito de la enmienda». Estas formas se celebrarían cuando se tratara de «pecados de menor entidad», es decir, de pecados que no fueran «capitales». De estos pecados capitales, sostiene el cardenal, se debería de hacer una lista taxativa. Para ellos continuaría en vigor la disciplina actual...»³⁸².

«Es preciso promover *formas renovadas* de celebrar este sacramento y escuchar a muchos que están al margen, como alejados de la vida cristiana».

«La vida penitencial de la Iglesia no ha sido lo suficientemente fecunda como para conducir a los pecadores a prácticas de perdón y de reconciliación, a lo largo de etapas y en lugares adecuados para re-encontrarse con Dios y con el prójimo.

«Sin abandonarnos a fantasías pastorales y siguiendo un orden sacramental coherente, debemos avanzar con la *audacia de una sana creatividad*. ¿No sería posible *enriquecer el ritual con nuevas modalidades*, que permitieran al conjunto de la Iglesia prácticas penitenciales acordes con su gran tradición, comprendiendo en ella también la anterior al Concilio de Trento?»³⁸³.

382. Card. S. Pappalardo, arzobispo de Palermo (Italia), 132.

383. Mons. G. Aubry, obispo de La Réunion, 157-158; Mons. A. Perraudin, arzobispo de Kabgayi (Rwanda), «Las intervenciones de los Padres sinodales africanos, acerca de la inculturación del sacramento de la penitencia deben ser tomadas en consideración. Es necesaria la introducción de nuevos elementos, para que su celebración sea mejor vivida por los africanos.

«Por supuesto que las innovaciones sobre el modo de celebrar la penitencia no deben ser improvisadas y que han de tener en cuenta la diversidad de culturas de la Iglesia de África.

1.- «Recordemos, ante todo, que la liturgia sacramental se basa en la Palabra de Dios, en los gestos de Cristo y de los apóstoles y no sobre una cultura humana, occidental o no. Es importante estudiar profundamente las innovaciones rituales en relación con los datos bíblicos y con la Tradición de la Iglesia, para no crear confusión en el espíritu y en el corazón de los fieles.

2.- Tampoco se puede olvidar que el continente africano es inmenso y muy diversificado. Los proyectos de adopción de modos de celebración deberán sopesar esta diversidad.

Sería equivocado pensar en una innovación única, válida para todo el continente. He aquí que las innovaciones litúrgicas deberían confiarse a la prudencia de las Conferencias episcopales, para que pudieran ser bien acogidas en cada País del Continente» (P. 182).

Mons. O. Wüst, obispo de Basilea (Suiza), 119-120: Teniendo en cuenta las experiencias positivas y la difícil situación pastoral, «los obispos suizos desean que las iglesias locales tengan la posibilidad de mostrarse plenamente como comunidades de Perdón. Consiguientemente la Iglesia universal no debería interpretar restrictivamente la forma de celebración comunitaria».

Mons. F. Favreau, obispo de Nanterre (Francia), 128: «El ritual de la penitencia se ha pensado en función de la confesión, cuando ésta es necesaria por los pecados. ¿No sería oportuno proponer una *fórmula penitencial* específicamente adaptada a las llamadas confesiones de devoción?». Y, quizás aludiendo a esa nueva fórmula, continúa: «En algunos lugares y en algunos grupos el acceso a la comunión se está vanalizando. ¿No sería necesario decir que algunas rupturas de la alianza y algunos escándalos públicos exigen, en conciencia, que el pecador recurra al sacramento de la penitencia antes de recibir la eucaristía?»

«La disminución de la confesión frecuente no ha de identificarse con una disminución del sentimiento de contrición. Una pastoral de la penitencia demasiado legalista del pasado ha limitado el carácter de la penitencia al sacramento. Es importante alargar el sentimiento de la contrición y *favorecer la multiplicidad de las formas de penitencia*»³⁸⁴.

2. *Reconocer plenamente el valor de las celebraciones comunitarias, y algunos añaden, sin la obligación posterior de confesarse individualmente.*

Es una consecuencia lógica de los presupuestos y de la creatividad indicados en páginas anteriores.

Algunos Padres lo proponen implícitamente:

«Si la Iglesia quiere seguir siendo signo e instrumento de reconciliación para muchos cristianos que no pueden celebrarla individualmente, importa subrayar el aspecto «eclesial de las celebraciones comunitarias que se practican desde hace algunos años sobre todo en estas iglesias (de misiones). En ellas los cristianos se abren en comunidad a la misericordia con Dios para reconciliarse con Él y con los hermanos... Cuando un sacerdote participa y preside tales celebraciones, puede darles la absolución general según el Ritual de 1973. Sin embargo la obligación de tener la intención de confesar las propias culpas graves «apenas posible» y personalmente, hace que los fieles que la reciben experimenten muchas dificultades en cuanto a la comprensión de la absolución general».

«Se desea que los Padres de este Sínodo reconsideren, por una parte, las necesidades pastorales de las comunidades cristianas numerosas y desprovistas de ministros de la reconciliación y por otra, reconozcan a las celebraciones comunitarias todo el valor sacramental y eclesial que encierran en sí»³⁸⁵.

Algunos otros Padres lo piden explícitamente: «Dada la insuficiencia de sacerdotes existentes en los países de misión, es necesario revisar la disciplina actualmente en vigor sobre las penitencias comunitarias de manera que asegu-

384. *Mons. J. Wanke*, administrador apostólico de Erfurt-Meiningen (Berlín), 88.

385. *Mons. R. Gay*, Superior General de los Misioneros de África, 123-124; *Mons. J. Bantunde Adelokun*, obispo de Oyo (Nigeria), 83; indica que esta iglesia elige otros caminos: «La gran cantidad de penitentes con pocos confesores plantea el problema siguiente: Los penitentes deben esperar durante horas antes de que les llegue el turno de la confesión; consiguientemente no se consigue prestar la atención debida a cada penitente y los sacerdotes, a veces, se ponen nerviosos y administran el sacramento de manera mecánica. Para resolver este problema los obispos han impartido las siguientes recomendaciones: Que se establezca un número mayor de días hábiles para la administración del sacramento; que haya frecuentes celebraciones no-sacramentales de la reconciliación; que se den frecuentes celebraciones sacramentales con confesión individual para grupos, invitando a los sacerdotes de las parroquias próximas...».

re a los penitentes, también sin confesión individual si fuere necesario, la seriedad de la conversión y de la reparación»³⁸⁶.

Mucho más numerosas han sido las voces que pedían un uso más amplio de las penitencias comunitarias. «Es totalmente inadecuado afirmar que la causa de la escasa frecuencia del sacramento lo es la pérdida del sentido del pecado, puesto que tampoco lo frecuentan las personas piadosas, incluidos religiosos y clérigos. *¿Tal vez el Espíritu Santo invita a la Iglesia a un uso más frecuente del tercer rito, es decir, de la confesión general con absolución general?»*³⁸⁷.

Es lamentable que se abuse de las celebraciones comunitarias cuando no se dan las condiciones necesarias, pero «¿Sería menos lamentable el que no se practiquen cuando se dan tales condiciones?»³⁸⁸.

«La experiencia cotidiana muestra la urgencia de que se encuentren nuevas formas pastorales de reconciliación y que se utilice, cuando se verifican las condiciones previstas, la forma de absolución general prevista por el Ordo, *para ofrecer a todos la oportunidad de reconciliarse con Dios*. En caso contrario la crisis y la desafección hacia el sacramento de la reconciliación se agravará»³⁸⁹.

«La reconciliación social y eclesial no deben separarse en la reconciliación que se da en el sacramento. Debemos dar vigor a la praxis de la confesión individual, pero, por otra parte, con las debidas cautelas, *debemos hacer efectiva y ampliar por razones pastorales, la praxis de la absolución general*»³⁹⁰.

3. Rito penitencial de la misa.

Dentro de la creatividad aludida algunos obispos hasta ultrapasan las tesis defendidas por la generalidad de los teólogos. Así el obispo Markus Frank Fernando, obispo de Chilaw (Sri Lanka) según el cual «se podría usar, al menos en ciertas ocasiones, un rito penitencial ampliado en la misa para dar la absolución general a quienes lo desearan sin necesidad de confesarse individualmente después».

«La creatividad podría indicar orientaciones y establecer salvaguardias. Se podrían establecer también gestos o posiciones particulares para aquellos que desearan recibir la absolución. También ésta es una forma de admisión de los propios pecados»³⁹¹.

386. Mons. L. Monsengwo Pasynia, obispo auxiliar de Kisangani (Zaire), 108-109.

387. Mons. S. E. Carter, arzobispo de Kingston (Jamaica), 67.

388. Mons. S. E. Carter, 67.

389. P. G. Ferrari, Superior General de los Misioneros Javerianos, 88.

390. Mons. D. Castrillón Hoyo, obispo de Pereira (Colombia), 105.

391. Mons. M. F. Fernando, obispo de Chilaw (Sri Lanka), 111; Mons. M. Pérez-Gil González, (Méjico), 178: «No a la absolución general durante la misa. Invita al Sínodo a profundizar

4. *Complementariedad.*

El grupo C de lengua inglesa concluye su trabajo «subrayando que el rito individual y el comunitario son complementarios entre sí y no debería de considerárseles contrapuestos». Consideramos que la celebración comunitaria, si no es usada de manera indiscriminada y habitual, no perjudica a la confesión individual ³⁹².

Parece que se da unanimidad en cuanto a la ampliación del principio de la complementariedad entre los valores que promueve cada una de las formas de celebración. Pero no ocurre lo mismo en cuanto a la interpretación del principio de la complementariedad.

Para algunos se trata de una complementariedad subordinada. El Card. Casoria, Prefecto de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto «ha subrayado que la presencia de los tres ritos, en el *Ordo Poenitentiae*, no significa que puedan ser elegidos como al acaso, como ha precisado también el nuevo Derecho Canónico» ³⁹³. «Las tres formas de celebración del sacramento de la penitencia no son situadas al mismo nivel por el *Ordo Poenitentiae* ni permite «una elección libre». La confesión personal es la forma ordinaria. La absolución general es forma extraordinaria prevista para casos de necesidad» ³⁹⁴.

Para otros, en cambio, se trata de una complementariedad paritaria, diríamos. «se ayude de manera particular a los jóvenes para que vivan el sacramento de la reconciliación en las tres formas admitidas por el Nuevo Ritual de la Penitencia, sobre todo la segunda». Y Mons. Samuel E. Carter lo reafirma pero olvidándose de esa coletilla de «sobre todo la segunda»: «Cada uno de estos tres ritos tienen un valor propio distinto. Animemos a los fieles a usar los tres modos en su búsqueda de la reconciliación y de la penitencia» ³⁹⁵.

La «Iglesia universal, como también la local, deben comprometerse a que tanto la confesión personal como la absolución general sean anunciadas y practicadas de modo adecuado, tanto desde el punto de vista humano como desde el teológico» ³⁹⁶.

«Reconocemos la importancia del primer rito de la confesión como tam-

el tema tratado en el n. 33 del *Instrumentum Laboris* y sugiere que se suprima la costumbre impropia de dar la absolución general durante la celebración de la misa, puesto que, durante la celebración de la misa, se pueden celebrar otros sacramentos, pero no el de la confesión».

392. *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 197.

393. *Card. G. Casoria*, 149.

394. *Card. J. Höffner*, arzobispo de Colonia (Alemania), 211.

395. *Mons. R. Godínez Flores*, obispo auxiliar de Guadalajara (Méjico), 107; *Mons. S. E. Carter*, 67.

396. *Mons. P. Monjate*, obispo de Tete (Monzambique), 148.

bién la celebración comunitaria de la penitencia. Estamos en favor de un uso más extendido del tercer rito en algunas circunstancias, con tal de que vaya acompañado por una catequesis apropiada»³⁹⁷.

«Los obispos canadienses recomiendan la actuación de las tres formas sacramentales de reconciliación... Los obispos canadienses desean poder usar la forma comunitaria, con confesión y absolución general, como forma ordinaria en ocasiones especiales y en determinados períodos litúrgicos»³⁹⁸.

5. Condiciones: Criterio prudencial sobre el uso de las comunitarias.

En cuanto a las condiciones requeridas por el nuevo Ritual hasta los más cuidadosos y atentos a los problemas teológicos piden flexibilidad y amplitud en la interpretación de las mismas. El Card. G. Danneels sostiene que la actual disciplina encuentra justificación teológica en la tradición, en el concilio de Trento. Teme que las penitencias comunitarias pudieran conducir a la desaparición de la confesión individual y ciertamente deteriorarán la disciplina penitencial como ha ocurrido en las iglesias reformadas. No obstante todo esto afirma: «En conclusión, parece indicado atenerse a las condiciones prescritas por el nuevo Código, *sin laxismo ni rigorismo*»³⁹⁹. «La Iglesia universal *no debería interpretar restrictivamente* la forma de celebración comunitaria de la penitencia», dicen los obispos suizos⁴⁰⁰. Y algunos obispos de Angola se lamentan del rigorismo legislativo e interpretativo: «Nuestros cristianos aman verdaderamente el sacramento de la reconciliación... Pero en la actual situación socio-política a veces la absolución general es la única manera posible de celebrar la penitencia. Los obispos han especificado las circunstancias necesarias para el uso de la absolución general. *Pero desafortunadamente estas condiciones cada vez se han hecho más numerosas y gravosas*. Cuando nuestros cristianos reciben la absolución general, manifiestan claramente su tristeza por no poder celebrar la confesión individual. Lo que era extraordinario se ha convertido en ordinario en muchas ocasiones con el agravante de no saber si algún día cambiará la situación. Se trata de situaciones que pueden durar toda la vida. Yo mismo he dado la absolución general en poblados a los que después no llega ningún sacerdote...»⁴⁰¹.

Para no caer ni en el laxismo ni en el rigorismo el grupo A de lengua española advierte: «Se ha de distinguir entre las exigencias doctrinales o dogmáti-

397. Mons. P. G. Cullinane, relator del Grupo A de lengua inglesa, 195.

398. Mons. M. A. J. Gervais, obispo auxiliar de London (Canadá), 122.

399. Card. G. Danneels, relator del Grupo A de lengua francesa, 205.

400. Mons. O. Wüst, obispo de Basilea (Suiza), 120.

401. Mons. M. F. da Costa, arzobispo de Huambo (Angola), 214-215.

cas (la necesidad de confesarse individualmente «apenas posible») y las exigencias doctrinales. Si no se hiciera la debida distinción entre lo dogmático y lo disciplinar, se crearía una confusión que contribuiría, a veces, a la rigidez en aspectos susceptibles de una aplicación flexible y, a veces, al laxismo con el riesgo de negar la necesidad de confesar los pecados...»⁴⁰². Nos quedaremos con el principio en general sin entrar en la discusión de lo que en concreto consideran aquí dogmático o disciplinar. Sea lo que fuere de esto creo que no deberíamos olvidar que debemos «presentar el sacramento de la reconciliación con Dios como un don de Dios al hombre, sin aumentar la angustia del penitente insistiendo excesivamente en la confesión de los pecados según su número y especie. Se debería ampliar el uso de la absolución general como medio para re-conducir a los fieles a una plena aceptación del sacramento de la reconciliación»⁴⁰³.

Algunos sinodales, aunque tal vez no conscientemente, al menos desde el punto de vista científico-sistemático, parecen extender las condiciones legitimadoras más allá de las simples condiciones físicas, es decir, más allá de lo que sistemáticamente se llamaba imposibilidad física. Parecen admitir la fuerza legitimadora de la situación de aquellos que se sienten apartados del sacramento por la antipatía que sienten hacia la confesión individual por la forma de hacerla. La posibilidad de reconciliarse con Dios prima sobre las formas de manera que éstas deben evolucionar hasta abrir a todos la posibilidad y oportunidad de reconciliarse con Dios: «Si esto no se hace la crisis y desafección del sacramento se agravará»⁴⁰⁴.

Hermosísimo es a este respecto el siguiente párrafo de los obispos suizos: «La Iglesia, si quiere renovar su sistema penitencial y adaptarlo a las situaciones actuales, debe mirar a Cristo. Jesús se ha dirigido de modo especial a los pecadores como individuos y como pueblo. El hombre espera que la Iglesia se le muestre como comunidad de perdón, siguiendo el ejemplo de Cristo, sobre todo para con *aquellos que no tienen la fuerza de dar el paso hacia la confesión individual, pero que se sitúan en la Iglesia tímidamente como el «publicano» con una genuina voluntad de conversión*. Nuestra preocupación debe centrarse en la recuperación de la multiplicidad de formas presentes en la Escritura y practicadas en los primeros tiempos del cristianismo». Parece que esta es la interpretación que se ha de dar a este párrafo puesto que continúan: «Frente a la crisis de la confesión individual, dada la menor frecuencia y la falta de sacerdotes, la Conferencia Episcopal ha decidido, fundándose en el Ordo

402. Mons. D. Castrillón Hoyos, relator del Grupo A de lengua española, 198.

403. Mons. P. Verschuren, obispo de Helsinki (Finlandia), 80.

404. P. G. Ferrari, Superior General de los Misioneros Javieranos, 88.

Poenitentiae, que se puedan celebrar penitencias comunitarias con absolución general. Muchos fieles han visto abierta así la vía del perdón y de la conversión y experimentan la dimensión eclesial de la culpa y de la reconciliación»⁴⁰⁵.

Mons. Ricardo Vidal, arzobispo de Cebú (Filipinas) lo afirma más explícitamente: «Parece que los impedimentos físicos y *morales* se han convertido en situación permanente en algunas tierras de misión y en muchas parroquias en las que existe una fuerte desproporción entre el número de fieles y el de sacerdotes...»⁴⁰⁶.

6. *En concreto, creen que podrían celebrarse las penitencias comunitarias sacramentales en los siguientes casos:*

1. *Con niños:*

«Prepárense cuidadosamente los niños para la confesión, de la que deben tener experiencia. No se trata en este caso de pecados graves, sino de una práctica motivada por razones pedagógicas y psicológicas»⁴⁰⁷.

2. *Cuando se tratara de confesiones de devoción:*

«El ritual de la penitencia se ha pensado en función de la confesión necesaria por los pecados graves. ¿No sería oportuno proponer una fórmula específicamente adaptada a las llamadas confesiones de devoción?»⁴⁰⁸.

3. *En los países de misión:*

«Un gran número de comunidades cristianas no pueden disfrutar de los beneficios de la confesión individual, por la simple razón de que no hay suficiente número de sacerdotes para asegurar este ministerio. En esta situación se encuentran muchas iglesias de África y de Filipinas.

«Si la Iglesia quiere seguir siendo signo e instrumento de reconciliación para estos cristianos, importa subrayar convenientemente el aspecto «eclesial» de las celebraciones comunitarias que se practican, desde hace algunos años, sobre todo en estas iglesias...»⁴⁰⁹.

405. *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119.

406. *Mons. R. Vidal*, obispo de Cebú (Filipinas), 166.

407. *Card. J. Landázuri Ricketts*, arzobispo de Lima (Perú), 75; *Card. S. Oddi*, 236, se muestra contrario: «En algunas diócesis perdura el abuso de admitir a los niños a la primera comunión sin previa confesión. No se trata solamente de la transgresión de una norma, sino también de un daño que se causa a la formación de la conciencia de los niños».

408. *Mons. F. Favreau*, obispo de Nanterre (Francia) 128.

409. *Mons. R. Gay*, Superior General de los Misioneros de África, 123-124; *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 199; *Mons. L. Monsegwo Pasynia*, obispo auxiliar de Kisangani (Zaire), 108-109; *Mons. M. F. da Costa*, obispo de Huambo (Angola), 214-216.

«La necesidad de la celebración comunitaria sacramental es evidente en los países de misión»⁴¹⁰.

4. *En las grandes parroquias con escasez de clero:*

«En las pequeñas diócesis y parroquias es muy fácil practicar la confesión individual. Pero se ha de reconocer que en las grandes parroquias, especialmente si se da insuficiencia de clero, existe un problema a la hora de escuchar las confesiones. El Sínodo debería afrontar este problema»⁴¹¹.

«Parece que los «impedimentos físicos y morales» se han convertido en situación permanente en algunas tierras de misión y en muchas parroquias en las que se da una fuerte desproporción entre el número de fieles y el de sacerdotes. ¿Cómo puede un solo sacerdote proveer a las necesidades sacramentales de parroquias de 20 ó 30 y, a veces, hasta de 50 ó 100 mil habitantes? Ayudaría mucho una perspectiva pastoral que valorara de manera más positiva los valores de la absolución general, al igual que sus límites y condiciones necesarias...»⁴¹².

5. *En la pastoral con los jóvenes:*

Mons. R. Gordinez Flores, preocupado por los jóvenes y por los pobres, a los que se debe dar prioridad en la evangelización, propone que «se ayude de manera particular a los jóvenes para que vivan el sacramento de la reconciliación en las tres formas admitidas por el Nuevo Ritual de la penitencia, sobre todo la segunda»⁴¹³.

Y Mons. S.E. Carter extiende este pensamiento a todos los fieles: «Animemos a los fieles a usar los tres ritos en su búsqueda de la reconciliación y de la penitencia»⁴¹⁴.

6. *Como medio para reconducir a los fieles a una plena aceptación del sacramento:*

«Teniendo presente la actual disminución de la frecuencia del sacramento de la reconciliación, se sugieren las siguientes perspectivas: subrayar el sentido de la presencia de Dios en la vida humana, proponer el sacramento de la reconciliación como don de Dios al hombre, sin aumentar la angustia del penitente insistiendo excesivamente en la confesión de los pecados según su especie y número. Como medio para reconducir a los fieles a la plena aceptación del

410. *Mons. T. Worlock*, relator del Grupo C de lengua inglesa, 199.

411. *Mons. S. Kpcisko*, arzobispo metropolitano de Pittsburgh de rito bizantino, 144.

412. *Mons. E. Vidal*, arzobispo de Cebú (Filipinas), 166.

413. *Mons. R. Godinez Flores*, obispo auxiliar de Guadalajara (México), 107.

414. *Mons. S. E. Carter*, arzobispo de Kingston (Jamaica), 67.

sacramento de la reconciliación, se debería extender el uso de la absolución general»⁴¹⁵.

Dada esta situación «¿acaso el Espíritu invita a la Iglesia a un uso más frecuente del tercer rito, el de la confesión genérica y absolución general?»⁴¹⁶.

7. *Como que sugieren que se establezca un día mensual para tal celebración:*

«Se sugiere que la Iglesia establezca un día al mes para una celebración comunitaria en las parroquias. Debería incluir el ayuno, la oración, la meditación y una homilía para que invitara a todos a la conversión y a la penitencia»⁴¹⁷.

8. *Ya hemos indicado anteriormente que algunos han querido revalorizar en este sentido el acto penitencial del inicio de la misa.*

«Por lo que hace a la absolución general, se podría usar, al menos en ciertas ocasiones, un rito penitencial más amplio en la santa misa para dar la absolución general sacramental a los que lo desearan, sin necesidad de confesarse después individualmente.

«Podrían darse instrucciones apropiadas y establecer salvaguardias. Se podrían introducir gestos externos o posiciones particulares que deberían observar quienes desearan la absolución. También ésta es una forma de admisión de los pecados»⁴¹⁸.

9. *Algunos episcopados afirman tranquilamente que ya han dado los correspondientes permisos para la práctica de las penitencias comunitarias.* Concretamente las Conferencias episcopales de Suiza y Australia, mientras que la de Sudán lamenta que se le hayan abrogado las facultades que Juan XXIII le había concedido de «usar el rito de la confesión general con absolución general, sin la obligación de confesar los pecados mortales en una confesión posterior»⁴¹⁹.

415. *Mons. P. Verschuren*, obispo de Helsinki (Finlandia), 80.

416. *Mons. S. E. Carter*, 67.

417. *Mons. F. K. Anani Lodonu*, obispo de Keta-Ho (Gana), 141.

418. *Mons. M. F. Fernando*, obispo de Chilaw, Sri Lanka, 110-111.

419. *Mons. B. J. Wallace*, obispo de Rockhampton (Australia), 156; *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119-120; *Mons. G. Zubeir Wako*, arzobispo de Khartoum (Sudán), 135.

10. *Como que la confesión individual, pudiendo celebrarla cuando uno lo creyera conveniente, no sería obligatoria nada más que cuando se hubiera incurrido en pecados particularmente graves.*

«Debe admitirse la división tripartita del pecado —venial, grave, mortal— porque parece que el Sínodo quiere dar nueva vitalidad a la absolución general como medio normal de perdonar los pecados»⁴²⁰.

«Se propone la hipótesis de que la Iglesia pueda establecer otras formas de celebración con carácter sacramental, para los pecados de menor entidad, no ligadas a la confesión de los pecados, pero que sean expresivas del arrepentimiento y del propósito de enmienda.

«Debería hacerse una lista taxativa de los pecados capitales, para los que seguiría en vigor la actual disciplina y hasta exigiéndose que la eventual reparación necesaria sea realizada antes de la absolución»⁴²¹.

«Un segundo punto quisiera tomar en consideración: La naturaleza del pecado mortal en general. El pecado mortal es posible pero excepcional, según la S. Escritura y la Iglesia antigua. Es el cambio de opción fundamental del hombre contra Dios y contra el amor. Por ello debemos suponer que la mayoría de nuestros fieles, que frecuentan la misa, no ha cometido un pecado mortal. No obstante tienen necesidad de una conversión plena, sobre todo en lo relativo a los pecados sociales. También sus pecados veniales deben ser borrados. Dada esta situación ¿no sería deseable introducir nuevas formas de celebración del sacramento de la reconciliación, concluidas con la absolución general? Naturalmente que quedaría la obligación de confesar los pecados mortales y se les animaría a la confesión auricular de los pecados»⁴²².

11. *Parece que algún padre insinúa el establecimiento de alguna forma que permita practicar la reconciliación a aquellos que viven «al margen de la vida cristiana», aunque no nos ofrecen más precisiones.*

La preocupación por estos casos, que pudiéramos llamar especiales, se ha manifestado en varias ocasiones en el Sínodo.

420. *Mons. U. Cerasuolo Stacey*, obispo auxiliar de Guayaquil (Ecuador), 128.

421. *Card. S. Pappalardo*, arzobispo de Palermo (Italia), 132.

422. *Mons. S. F. Hamao*, obispo de Yokohama (Japón), 170; *Mons. F. Favreau*, obispo de Nanterre (Francia), 128: «El acceso a la comunión se ha vanalizado en algunos sitios y entre algunos grupos. ¿No sería necesario acentuar que ciertas rupturas de la alianza y algunos escándalos públicos exigen en conciencia recurrir al sacramento de la penitencia antes de recibir la comunión?»; *Mons. J. de Jesús Pimiento Rodríguez*, arzobispo de Manizales (Colombia), 94: «Parece llegado el momento de recuperar el valor originario penitencial, es decir, de conceder la reconciliación solo después de una severa y larga penitencia. Este sería el caso de ciertos pecados, cualificados como graves y definidos tales por la competente autoridad eclesial».

«Sería necesario determinar si las parejas casadas no válidamente pueden acercarse oficialmente, en algunas ocasiones, a recibir el perdón y participar de la eucaristía»⁴²³.

Zacarías HERRERO

423. *Mons. J. Wanke*, administrador apostólico de Erfurt-Meiningen (Berlín), 89; *Mons. J. Vilnet*, obispo de Lielle (Francia), 76: «Después del Concilio se han renovado positivamente las celebraciones y la práctica de los sacramentos, pero el de la penitencia sufre la desafección de los fieles. Y, sin embargo, es necesario que tanto la comunidad creyente como cada fiel se nutran con la gracia de este sacramento, para que la Iglesia se deje reconciliar. Es necesario promover formas nuevas de practicar este sacramento y, al mismo tiempo, escuchar a muchos que viven en las fronteras de la vida cristiana»; *Mons. O. Wüst*, obispo de Basilea (Suiza), 119: «El hombre de hoy espera que la Iglesia se muestre como comunidad de perdón, que sigue el ejemplo de Cristo, sobre todo con aquellos que no se atreven a dar el paso a la confesión individual, que se sitúan en la Iglesia como con la timidez del «publicano», pero que, sin embargo, tienen una disposición genuina de conversión»; *Mons. S. F. Hamao*, obispo de Yokohama (Japón), 169-170: «Los divorciados re-casados son un grupo especialmente necesitado de reconciliación en el seno de la Iglesia. Esposos, abandonados sin su culpa, frecuentemente se encuentran en nuestra sociedad con la necesidad de contraer un nuevo matrimonio. Frecuentemente el segundo matrimonio tiene suceso, nacen hijos y así se crea una situación irreversible. Muchos de ellos se arrepienten de sus culpas y piden perdón y la admisión a la Eucaristía.

«Se les impone una difícil carga, cuando se les permite o manda asistir a la misa pero se les prohíbe la Eucaristía. La Iglesia mientras, por una parte mantiene firmemente la indisolubilidad del matrimonio, por otra debería demostrar misericordia y conceder el perdón a estas personas que viven en una situación de conflicto insanable. De esta manera la Iglesia aparecerá ante la humanidad como sacramento de reconciliación y de misericordia»; *Mons. M. Maître*, obispo de Bambari (Rep. Centroafricana), 188: «Tenemos planteado el problema de las situaciones matrimoniales irregulares. No se ve solución inmediata posible, pero lo sufren personas, conscientes de su pecado, que sufren y que querrían salir de ella sin poder hacerlo... Los pastores deberían tener la facultad de discernir a aquellas personas que tienen un verdadero deseo de conversión y no privarles de la misericordia del Señor que no ha venido para los sanos sino para los enfermos»; *Mons. T. Tshibangu*, relator del Grupo C de lengua francesa: «Se ha expresado respetuosamente el deseo de que, con ocasión del Año Santo, se abra el beneficio de la gracia del Jubileo a los fieles cristianos de todas las categorías que se encuentran en situaciones particulares»; *Mons. L. Averkamp*, relator del Grupo de lengua alemana: «La Iglesia debería dar orientaciones sobre el modo de comportarse con los divorciados re-casados, de manera que se les pudieran ofrecer elementos sabios y eficaces para su conversión.

Reino y reinado de Dios en el Antiguo Testamento

El anuncio e inauguración del reinado de Dios constituye sin duda alguna el núcleo de la predicación de Jesús, la trama de toda su actividad mesiánica, el mensaje central de quien inició su misión predicando la definitiva cercanía de aquel reinado (Mc 1,14s = Mt 4,17), convencido de que «para esto» salió (Mc 1,38) y fue enviado (Lc 4,43). Se comprende, pues, que en el contexto de la oración enseñada por Él a sus discípulos (Mt 6,9-13 = Lc 11,2-4), la súplica por la «venida» del reinado de Dios (Mt 6,10 = Lc 11,2) ocupe «un puesto central»¹. ¿Es esa temática un mensaje nuevo? ¿Hunde, más bien sus raíces en la respectiva concepción veterotestamentaria?

1. La importancia del tema

El AT se hace reiteradamente eco de la temática sobre el «reinado»² del «Rey»³ Jahveh, quien, con su «cetro»⁴ poderoso, «reina»⁵ y «reinará»⁶ so-

1. S. SABUGAL, *El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna*, Salamanca 1980, 20-23.204-15: 22s. A este respecto, cf.: E. LOHMEYER, *Das Vater-Unser* (Abh. ThANT 23), Zürich³1952, 59-75; N. PERRIN, *The Kingdom of God in the teaching of Jesus*, London 1963, 192s; J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser*, Stuttgart 1967, 20s; ID., *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 192s (trad. españ., Salamanca 1974, 232-34); J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dites de Jésus*, I, Paris 1980, 246-284.

2. Sal 22,29; 103,19; 145,12.13; Abd 21; 1Cron 28,5; 29,11; Tob 13,1; Dan 3,33; 4,31; Sab 6,4; 10,10.

3. Num 23,21; Dt 33,5; 1Sam 12,12; Is 6,5; 33,22; 41,21; 43,15; 44,6; Jer 8,19; 10,7.10; 46,18; 48,15; 51,57; Miq 2,13; Sof 3,15; Zac 14,9.16.17; Mal 1,14; Sal 5,3; 10,16; 24,7.8.9.10; 29,10; 44,5; 47,3.7.8; 48,3; 68,25; 74,12; 84,4; 95,3; 98,6; 99,4; 145,1; 149,2; Jdt 9,12; Tob 13,6.7.10.11.15,16; Est 4,17b.17f.17r; Dan 4,34; 2Mac 1,24; 7,9; 13,4; Ecclo 51,1.

4. Cf. Sal 45,7b; Miq 7,14; Ez 20,37; Est 4,17q.

5. 1Sam 8,7; Is 52,7; Sal 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; 146,10; 1Cron 16,31 (= Sal 96,10).

6. Ex 15,18; Is 24,23; Miq 4,7; Ez 20,33.

bre su «trono»⁷ regio⁸. Es lo que, jubilosamente, confiesa la piedad israelita —de un modo especial— en los «salmos de entronización»⁹. Y tanto la fre-

7. 1Re 22,19 (= 2Cron 18,18); 2Re 21,4 (LXX: A); Is 6,1; 66,1; Jer 3,17; 14,21; 17,12; 49,38; Bar 5,19; Ez 1,26; 10,1; 43,7; 1Cro 28,5; 29,23; 2Cro 9,8; Ecclo 1,8; Sal 45,7; 47,9; 89,15; 93,2; 97,2; 103,19; Dan 3,54 (LXX); 7,9; Sab 9,4.10.

8. Sobre el reinado de Dios en el AT, cf.: J. ORR, art. *Kingdom of God*, en: Hastings DB, II 844-56: 844-49; M.-J. LAGRANGE, *La Règne de Dieu dans l'AT*, en: RB 5(1908) 844-56: 844-49; J.-B. FREY, *Le Royaume de Dieu*, en: DB, V 1237-57: 1237-40; B. BARTMANN, *Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift* (Bibl. Zeitfragen, 4-5), Münster 1912, 5-10; A. von GALL, *Die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König* (BZAW, 27), Giessen 1914, 145-60: 147-50; ID., *Basileia tou Theou*, Heidelberg 1926, 41-42; O. EISSFELDT, *Jahwe als König*, en: ZAW 46(1928) 81-105 (= «Kleine Schriften», I 172-93; Cf. III 384s); H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929, 25-44. 198-203. 209-20; G. von RAD, art. *Basileus*, en: ThWNT, I 562-69: 566ss; J. HERRMANN, art. *cit.*, 81-84; J.A. OÑATE, *El Reino de Dios en la Sagrada Escritura*, en: EsBibl 3(1944) 343-82: 344-51; ID., art. *Reino de Dios*, en: EncBib, VI 150-54: 150-52; H.-J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (BHTh 13), Tübingen 1951; A. ALT, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, en: «Kleine Schriften», I, München 1953, 345-57; J. BRIGHT, *The Kingdom of God*, New York 1952, 17-186; L. KÖHLER, *Jahwā Malak*, en: VT 3(1953) 188s; H. GROSS, *Die Weltherrschaft als religiöse Idee im AT* (BBB, 6), Bonn, 1953; ID., *Dominio universal de Dios según el AT*, en: EncBib, II 990-94; M. GARCÍA CORDERO, *El reinado de Dios en el AT*, en: CTom 81(1953) 3-33; ID., *Teología de la Biblia*, I, Madrid 1970, 559-69; II, Madrid 1972, 155-62; J. RIDDERBOS, *Jahwā Malak*, en: VT 4(1954) 87-89; J. de FRAINE, *L'aspect religieuse de la royauté israelite* (AnBib 3), Rome 1954, 117-38. 458-61; M. BUBER, *Königtum Gottes*, Heidelberg³1956; E. BEAUCHAMP, *L'esperance du règne de Dieu et son développement dans la trame de l'histoire d'Israel*, en: VS 96(1957) 572-91; J. GRAY, *The hebrew conception of the Kingship of God. Its origin and development*, en: VT 6(1956) 268-85; ID., *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, en: VT 11(1961) 1- ; J. BONSIRVEN, *o.c.*, 11-18; ID., *Le Règne de Dieu suivant l'AT*, en: «Mel. A. Robert», Paris 1957, 295-302; R. SCHNACKENBURG, art. *Basileia. I. Altes Testament*, en: LThK, II² 25s; ID., *o.c.*, 1-22 (trad. españ., 3-30); ID., art. *Reino de Dios*, en: DTB, 888-907: 889-92; J. HEMPEL, art. *Königtum Gottes im AT*, en: RGG, III³ 1706-9; L. ROST, *Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?*, en: ThLZ 85(1960) 721-24; V. MAGG, *Malkūt Jhwh*, en: VTSuppl 7(1960) 129-53; W. EICHRODT, *Theologie des AT*, I 11s. 122-26 (trad. españ., 36s. 178-83); W.H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (BZAW, 80), Berlin 1961, 64-79; ID., *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, Neukirchen-Vluyn 1968, 126-134; G.E. LADD, *Jesus and the Kingdom*, London 1966, 41-71; A. GELSTON, *Note on Jhwh mlk*, en: VT 16(1966) 507-12. A. SCHWEITZER, *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen 1967, 1-35; M. TREVES, *The Reign of God in the OT*, en: VT 19(1969) 230-43; R. DEVILLE, P. GRELOT, art. *Reino*, en: VTB 762-67: 762-64; P. HÜNERMANN, art. *Reino de Dios*, en: SM, V (Barcelona 1974) 880-97: 880-83; L. RUPERT, *Jahwe der Herr und König*, en: «Die Botschaft von Gott» (hrsg. v. K. Hemmerle), Freiburg 1974, 112-27; J. COPPENS, *Le messianisme et sa relève prophétique* (BETHL, 38), Gembloux 1974, 7-30 (= Messianisme... prophétique); ID., *La relève apocalyptique du messianisme royale. I. La royauté-Le règne-Le royaume de Dieu* (BETHL, 50), Leuven 1979, 67-274 (= *Royauté*); J.A. SOGGIN, art. *Melek - Rey*, en: DT-MAT, I 1237-52: 1245-50; A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*, Roma 1981, 431-40; J. COPPENS, art. *Règne de Dieu, I*, en: DBS, X (Paris 1981) 1-58 (bibliogr.: 57s).

9. Sal 47.93.96-99; Cf. a este respecto: A. von GALL, *o.c.*, 148s; S. MOWINCKEL, *Psalmestudien*, II, Kristiana 1922, espec. 146-88; H. GRESSMANN, *o.c.*, 212-18; A. FEUILLET, *Les Psaumes eschatologiques du règne de Dieu*, en: NRTh 73(1951) 244-60. 352-63; H.-J. KRAUS, *o.c.*, 123-43; ID., *Die Psalmen*, I (BKAT, XV. 1), Neukirchen-Vluyn³1966, 197-205; H. GROSS, *o.c.*, («Die Weltherrschaft...»), 34-44; E. LEPINSKI, *La royauté de Jahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israel*, Brussel 1965, espec., 91-335; J. GRAY, art. *cit.* (VT 6), 273-77; ID., art. *cit.* (VT II), 1-29; R.

cuencia y amplitud literaria reflejada en el uso de aquellos vocablos como la intensidad teológica de los mismos muestra, que la concepción sobre el reinado de Dios, muy generalizada en el antiguo oriente ¹⁰ y legado común de los pueblos semitas ¹¹, «ocupa un lugar importante en la religión de Israel» ¹², siendo tema central «de la fe y teología veterotestamentaria» ¹³. No abordaremos aquí su génesis y desarrollo ¹⁴, situándonos, más bien, al nivel redaccional de las fuentes literarias.

2. El reinado presente de Dios

«Jahveh es Rey» (Sal 10,16) y «reina» (Sal 93,1) «para siempre» (Sal 146,10). Estas y otras confesiones traducen la fe de Israel en el reinado presente de su Dios. Una fe, por lo demás enraizada en la experiencia histórico-salvífica del «encuentro» con quien le sacó de Egipto y le introdujo en la «tierra», polarizada luego en diversos matices. Entre éstos destaca el que le confiesa como:

1) El Rey celeste

Así es designado «el Rey Jahveh Sabaoth» ¹⁵, quien «asentó en los cielos su trono» (Sal 103,19; cf. Ecclo 1,8) celeste y «sagrado» (Sal 47,9), «fijado desde el principio» (Sal 93,2) y «eterno» en duración (Sal 95,7; Bar 5,19); un «trono excelso y elevado» (Is 6,1), majestuosamente fulgurante (Cf. Ez 1,26-28; 10-1) y glorioso (Sab 9,10), donde «se sienta como Rey eterno» (Sal 29,10)

SCHNACKENBURG, *art. cit.* (DTB), 890s; ID., *o.c.*, 8-14 (trad. españ., 13-20); G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Roma-Torino 1965, 615-17. 651-75; J.D. WATTS, *Jahveh Malak Psalms*, en: ThZ 21(1965) 341-48; F. ASENSIO, *El Jahveh Malak de los «Salmos del Reino» en la historia de la salvación*, en: EstBíb 25(1966) 299-315; J. COPPENS, *Les Psaumes de l'intronisation de Jahvé*, en: ETHL 42(1966) 225-31; ID., *o.c.*, («Royauté»), 89-214; M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, II 158s; H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen ⁵1968, 201-4. 419-31; ID., *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen ³1975,94,116; H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen* (BKAT, XV. 3), Neukirchen-Vluyn 1979, 105-112; J. COPPENS, *art. cit.*, (DBS, X), 9-16.

10. Cf. O. EISSFELDT, *art. cit.*, 85-88; M. BUBER, *o.c.*, 39-50; W.-H. SCHMIDT, *o.c.*, 17-63; J. ZANDEE, *Gott ist König. Königssymbolismus in den antiken Gottesvorstellungen, besonders in der Religion des alten Aegypten*, en: SHR 31(1975) 167-78.

11. O. EISSFELDT, *art. cit.*, 84-87; W. EICHRODT, *o.c.*, I 122 (trad. españ., I 178).

12. J. de FRAINE, *o.c.*, 461. Esa concepción es «el núcleo de la religión veterotestamentaria» (J. HERRMANN, *art. cit.*, 81), siendo la realización del «Reinado universal de Dios el próton y el éschaton de Israel»: M. BUBER, *o.c.*, LXIV.

13. J. COPPENS, *Royauté*, 273; Cf. también E. LEPINSKI, *o.c.*, 457.

14. Una buena exposición de las diversas y dispares opiniones sobre el origen (religioso y temporal) de la fe israelítica en el reinado de Jahveh ofrece J. COPPENS, *Messianisme... prophétique*, 19-24; ID., *Royauté*, 77-85.

15. Is 6,5; Jer 46,18; 48,15; 51,57; Zac 14,16.17; Cf. Mal 1,14.

envuelto «de nube y densa bruma» (Sal 97,1-2a), y en el que, «sentado sobre querubines» (Sal 99,1) y rodeado de «todo el ejército celeste» (1Re 22,19 = 2Cro 18,18) domina, «reina sobre las naciones» (Sal 47,9) como único soberano «de la tierra» y «de los dioses todos» (Sal 97,1.9), vestido por lo demás «de majestad y poder» (Sal 93,1-3) propios del «Rey de la gloria» (Sal 24,7-10. Tal es la dignidad regia, característica del Señor tres veces santo (Is 6,3)¹⁶, ante cuya presencia se estremece el cielo (Cf. Jc 5,5) y tiembla la tierra¹⁷, pues la «toca y se derrite» (Am 9,5), cuyo «incomunicable» y «misterioso» Nombre (Sab 14,21b; Jc 13,18) nadie puede conocer (Gen 32,30; Jc 13,17s), cuyo rostro no puede ser visto por ningún hombre sin que muera (Ex 33,20; Cf. 19,21), a la vista de cuya gloria el «hombre de labios impuros» se «siente perdido» (Is 6,5) y no puede menos de caer «rostro en tierra» (Ez 1,28c; Dan 8,17)... No es ésa, sin embargo, la principal ni más antigua concepción veterotestamentaria sobre el señorío presente de Dios. Pues el trascendente Rey supramundano es, a la vez y ante todo, el inmanente monarca de esta tierra, reconocido y confesado por la fe y piedad del Pueblo elegido como su Rey¹⁸.

2) *El Rey de Israel*

El reiterado testimonio pre-monárquico acerca del reinado de Jahveh (Jc 8,22s; 1Sam 8,5.19s) muestra que, históricamente, aquella concepción no surgió durante el exilio¹⁹ ni con la instauración de la monarquía²⁰, sino más bien en el período de los Jueces y, probablemente, por influjo cananeo²¹. Al nivel de la actual redacción de las fuentes literarias, sin embargo, parece claro que la experiencia de Israel sobre el señorío regio de Jahveh es más antigua:

a) Se remonta a la epopeya salvífica del *éxodo*²². En efecto, el Dios que de-

16. Cf. Lev 19,1; 20,7. «El Santo de Israel»: Is 1,4; 5,19.24; 10,17.20; 41,14.16, etc.

17. Cf. Ex 19, 16-18; Jc 5,4; Sal 97, 5-6.

18. Cf. Ex 15,18 (= Is 43, 15-17); 19, 6-7; Num 23,21; Dt 33,5; Jc 8,23; 1Sam 8,7; 10,19; 12, 12-25; 13, 13-14; 15,26.35; 16, 1-13; 2Sam 7, 12-16; 1Cron 28,5; 29,23; 2Cron 9,8; Sal 2, 6-8.

19. Así contra A. von GALL, (*art. cit.*, 151; *o.c.*, 41s) y otros autores citados por J. de FRAINE, *o.c.*, 119-27; un origen post-monárquico postula G. von RAD, *art. cit.*, 567s.

20. Contra O. EISSEFELDT, *art. cit.*, 96.104s; A. ALT, *art. cit.*, 349s; L. ROST, *art. cit.*; H.-J. KRAUS, *Psalmen*, I 197s; J. GRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT, 49), Neukirchen-Vluyn 1978,78.82.

21. Así con: J. GRAY, *art. cit.*, (VT 6), 269-73; W.-H. SCHMIDT, *o.c.*, 43-44. 70-72; P. GRELOT, *Le sens chrétien de l'AT*, Paris²1962, 332, n. 3; F. STOLZ, *Strukturen und figuren im Kult von Jerusalem* (BZAW, 118), Berlin 1970,179s; H. RINGGREN, *Israelite Religion*, 48; J. COPPENS, *Royauté*, 267-69.

22. Cf.: H.W. WOLFF, *o.c.*, 168s; H.-J. KRAUS, *Königsherrschaft...*, 92-94; H. GROSS, *o.c.* («Weltherreschaft...»), 23s; J. de FRAINE, *o.c.* 127-34; M. BUBER, *o.c.*, 61-70.88. 103-11; J. BRIGTH, *o.c.*, 19.28; ID., *La historia de Israel*, Bilbao 1966, 153-55; M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, I 560; II 155s; J. COPPENS, *Messianisme... prophétique*, 29; ID., *Royauté*, 267; ID., *art. cit.*, (DBS, X), 21.50s.

cidio liberar a «los hijos de Israel» de Egipto (Ex 3,7-20) por medio de Moisés (Ex 4,1-7,7) y, en una guerra santa (Cf. Ex 6,1; 7,3-5; 12,12) combatida mediante «toda suerte de prodigios» (Ex 7,8-12,34), los «sacó de la casa servil» (Ex 13,14.16), luego «iba al frente de ellos» (Ex 13,21) por el desierto como su verdadero jefe, luchando (Ex 14,14.25) victoriosamente en el Mar Rojo, «al frente del ejército de Israel» (Ex 14,19a) contra el faraón y su ejército (Ex 14,19b-30)²³; una victoria, que Le valió la entusiasta aclamación del Pueblo definitivamente salvado (Ex 15,1-21) como el triunfante «guerrero Jahveh» (Ex 15,3), quien, tras rescatarle y conducirlo al lugar de su morada (Ex 15,13-17), «reinará por siempre» (Ex 15,18)²⁴. En esa gesta salvífica, por tanto, reconoció Israel en Jahveh a «su Rey»²⁵.

b) Una fe confirmada y, en cierto modo, sellada luego por la *alianza* sináutica (Ex 19,3-24,11). Antes de revelar a los liberados «hijos de Israel» (Ex 19,3-4) su voluntad, mediante las cláusulas de la alianza o preceptos de la Ley (Ex 20,1-23,33), Jahveh condiciona («si») a la obediencia de éstos (Ex 19,5a) la reiterada promesa de ser aquéllos *Su* «propiedad personal» así como *Su* «reino de sacerdotes» y «nación santa» (Ex 19,5b-6a), galardonados asimismo con la *bendición* divina (Cf. Dt 11,26; Lev 26,3-12) así como con aquella *paradisíaca comunión con Dios* (Lev 26,12a; Cf. Gen 3,8a), cristalizada en el don de «la vida» (Dt 30,15.19). Lo que significa: Jahveh será el propietario de Israel, deviniendo éste su bendito y paradisíacamente feliz «reino sacerdotal» o *dominio donde Él reina*²⁶, mediante el sacrificio de la obediencia a Su voluntad, por aquél ofrecido («¡sacerdotes!») en la fidelidad a la alianza o fiel observancia de sus preceptos, lo que precisamente le constituye su «nación santa» o segregada de entre los pueblos y a Él exclusivamente consagrada. La reiterada aceptación de las cláusulas de la alianza (Ex 19,8a; 24,3,7), en el contexto de su ratificación solemne (Ex 24,3-11), significó la sumisa y libre «aceptación por parte de Israel de la *Soberanía de Jahveh*»²⁷, autorreconociéndose como *Su* «reino sacerdotal» y reconociéndole «como *su Rey*»²⁸. Aquélla fue, por tanto, una «alianza regia»²⁹, de la que surgió «un dominio con un Señor y

23. Cf. J. PLASTARAS, *The God of Exodus*, Milwaukee 1966, 165-201; R. de VAUX, *Historia antigua de Israel*, I, Madrid 1975, 369-70.437s; S. SABUGAL, *Liberación...*, 60-63.

24. Cf. M. BUBER, *o.c.*, 107s.

25. Cf. Is 43, 15-17; Sal 74, 12-13.

26. Así con: P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'AT*, I 246; M. BUBER, *o.c.*, 104, n. 69.

27. J. BRIGHT, *Historia...*, 154 (Cf. 153-55); Cf. también: ID., *o.c.*, 19.28; M. BUBER, *o.c.*, 93-110: 98ss; W. EICHRODT, *o.c.*, I 122 (trad. españ., 179); H. GROSS, *o.c.*, («Weltherrschaft...»), 23s; J. PLASTARAS, *o.c.*, 214-16; J. COPPENS, *Messianisme... prophétique*, 25s. 29; ID., *Royauté*, 265-70; R. de VAUX, *o.c.*, I 399; J.A. SOGGIN, *art. cit.*, 1247.

28. M. BUBER, *o.c.*, 115; J. PLASTARAS, *o.c.*, 215; Cf. E. JACQ, *Théologie de l'AT*, 172.

29. M. BUBER, *o.c.*, 93-111.

unos subditos», flotando «desde entonces la idea del *Reinado de Dios*»³⁰ sobre Israel.

c) Aquel reinado, en efecto, se prolonga durante los 40 años de peregrinación por el *desierto*, donde el jefe (o Rey) Jahveh «conduce» a Israel³¹: Marchando «al frente de» él y combatiendo «por él» (Dt 1,30; 31,6.8). El «gran pecado» del becerro de oro (Ex 32,1-6.21.30), cometido por quienes exigieron «un dios que vaya delante de nosotros» (Ex 32,1), fue en realidad la *primera apostasía del reinado de Jahveh* sobre Israel, saldada luego por el «Dios misericordioso y clemente» (Ex 34,6) mediante la renovación de la alianza (Ex 34,10-27), solemnemente ratificada por el Pueblo tras la *conquista y posesión* de «la tierra» prometida (Jos 24,14-28), con la reiterada promesa de *servir* exclusivamente a Jahveh (Cf. vv. 14-24), su único Rey.

d) Una promesa no mantenida y sí repetidamente trasgredida durante el *período* de los *jueces* o carismáticos salvadores de Israel, suscitados por Jahveh (Jc 2,16.18): El Pueblo abandona reiteradamente el servicio exclusivo a su Dios, para «seguir a otros dioses» (Jc 2,17.19) y «servirles»³², cayendo entonces bajo la opresión de sus enemigos³³, de la que le libra el juez que, conmovido «ante sus gemidos»³⁴, les suscitaba Jahveh³⁵, quien de este modo le salvaba «de la mano de sus enemigos»³⁶. *¡Dios era*, pues, realmente *su Rey*³⁷. Es lo que traduce, con claridad, la respuesta de Gedeón al requerimiento de «los hombres de Israel», quienes le piden reinar él y sus descendientes «sobre ellos», por haberles «salvado de» los madianitas (Jc 8,22): «¡No reinaré yo ni mis descendientes sobre vosotros», sino que «Jahveh será vuestro Rey!» (Jc 8,23). Así rechazó enérgicamente el redactor deuteronomista la instauración de una monarquía cananea³⁸, como lo hará luego al parodiar la unción regia de Abimelek en Siquem (Jc 9,1-20)³⁹. Y si esos dos textos muestran «cuán vi-

30. W. EICHRODT, *o.c.*, I 11s (trad. españ., 37); Cf. J. BRIGHT, *Historia*, 154.

31. Am 2,10; Cf. Dt 32, 11-12; Jos 24,17b.

32. Jc 3,6; Cf. 3,7.12; 4,1; 6,1, etc.

33. Cf. Jc 3,8. 12-13; 4,2; 6, 1b-5, etc.

34. Jc 2,18b; Cf. 3,9a.15a; 4,3a; 6,7.

35. Cf. Jc 2,18a; 3,9b; 4,6; 6, 7-14.

36. Jc 2,18a; Cf. 7,7.

37. Cf. 1Sam 10, 18-19; 12, 8-12.

38. Así con: J. BRIGHT, *Kingdom...*, 32; H.-J. KRAUS, *Königsherrschaft*, 92; J. de FRAINE, *o.c.*, 83s; M. BUBER, *o.c.*, 3-10; J.A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel* (BZAW, 104), Berlin 1967, 15-20; F. GRÜSEMANN, *o.c.*, 42-54. Sobre Jc 8, 22-23, cf. también: W. BEYERLIN, *Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im AT (Richter VI-VIII)*, en: VT 13(1963) 1-25: 19-23; G. HENTON, *Judges VIII 22-23*, en: VT 13(1963) 151-57; B. LINDARS, *Gideon and Kingship*, en: JThST 16(1965) 315-26.

39. Cf.: J. de FRAINE, *o.c.*, 83-85; A. SOGGIN, *o.c.*, 20-25; H. SCHMID, *Die Herrschaft Abimelechs (Jdc 9)*, en: Jud 26(1970) 1-11; F. GRÜSEMANN, *o.c.*, 19-42.

va estaba desde el principio en Israel la conciencia del reinado de Jahveh»⁴⁰, su actual redacción literaria refleja el esfuerzo por superar la tentación de una nueva apostasía del Pueblo elegido contra el exclusivo reinado de su Dios.

e) Una tentación, por lo demás, no definitivamente soslayada. ¡Al contrario! La instauración de la *monarquía*⁴¹ significará precisamente sucumbir a ella. Es lo que refleja el relato sobre la elección de Saúl como primer rey de Israel (1Sam 8-12)⁴²: No pudiendo soportar el pésimo gobierno de los inicuos hijos de Samuel (1Sam 8,1-5), «los ancianos de Israel» exigen del anciano profeta darles «un rey, que nos juzgue *como* todas las naciones», de modo que «seamos *como* los demás pueblos» y «tengamos *un rey*, que.... vaya al frente de nosotros y combata nuestras guerras» (1Sam 8,5.19-20). ¡Un requerimiento grave! Porque si la petición de «un rey» significaba cometer el «gran mal» o pecado (1Sam 12,17.19) de *rechazar el reinado sobre ellos de Jahveh y renegar a su verdadero Rey*⁴³, quien, marchando «al frente suyo» y combatiendo «por ellos» (Cf. supra), los libró «de los egipcios y de los reinos opresores» (1Sam 10,18), el deseo de ser «como» los demás pueblos y naciones implicaba aquella secularización institucional del Pueblo, que renuncia a ser el teocrático «Reino sacerdotal» de Jahveh (Cf. supra). Pero Dios obedece (¡sic!) al pecado de Israel, ordenando a Samuel «escuchar su petición» y «darles un rey» (1Sam 8,9.22; Cf. Os 13,11), Saúl (1Sam 9,1-10.16): Elegido por Dios (1Sam 10,24; Cf. Dt 17,15) y proclamado rey «delante de Él» (1Sam 11,15), es Jah-

40. H. GROSS, *o.c.*, («Weltherrschaft...»), 25; así también: W. EICHRODT, *o.c.*, I 123 (trad. españ., 179); J. BRIGHT, *Historia...*, 181; K.H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT* (Suppl. VT, 8), Leiden 1961, 145s; J. LIVER, *King, Kingship. In the Bible*, en: EncJud, X (Jerusalem 1971), 1011-20: 1012; J. COPPENS, *Royauté*, 268.

41. Sobre la monarquía israelita, cf. G. von RAD, *art. cit.*, 563s; ID., *Das jüdische Königtum*, en: «Gesam. Studien» (ThBücherei, 8), München 1958, 205-13 (trad. españ., Salamanca 1976, 191-98); ID., *Theologie des AT*, I 318-40 (trad. españ., 381-433); M. NOTH, *Gott, König, Volk im AT*, en: «Gesam. Studien» (ThBücherei, 6), München 1957, 188-229; R. PRESS, *Jahwe und sein Gesalbter*, en: ThZ 13(1957) 321-34; G. BUCELLATI, *Da Saul a Davide*, en: BibOr 1(1959) 99-128; R. de VAUX, *Instituciones del AT*, Barcelona 1964, 141-68; ID., *Le roi d'Israel vassal de Jahvé*, en: Mél. E. Tisserant» (SteT, 23), Città del Vaticano 1964, 119-33; K.H. BERNHARDT, *o.c.*, espec., 91-290; J.A. SOGGIN, *o.c.*, (supra, n. 38), 29ss; J. LIVER, *art. cit.*

42. Cf.: J. de FRAINE, *o.c.*, 75-117; M. BUBER, *Die Erzählung vo Sauls Königswahl*, en: VT 6(1956) 113-73; H. BILDBERGER, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums*, en: ThZ 13(1957) 442-79; W. BEYERLIN, *Das Königscharisma bei Saul*, en: ZAW 73(1961) 186-201; A. WEISER, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe un religiöse Bedeutung* (FRLANT, 81), Göttingen 1962, 24ss; K.H. BERNHARDT, *o.c.*, 114-154; J.A. SOGGIN, *Charisma und Institution im Königtum Sauls*, en: ZAW 75(1963) 54-65; ID., *o.c.*, 29-57; G. von RAD, *Theologie del AT*, I 336-40 (trad. españ., 401-5); F. LANGLAMET, *Les récits de l'institution de la royauté (1Sam VII-VIII)*, en: RB 77(1970) 161-200 (bibliog.); F. GRÜSEMANN, *o.c.*, 54-84; H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, 134-55.

43. 1Sam 8,7b; 10, 18-19; 12,12.

veh quien lo «ha ungido» (1Sam 15,17) y «establecido rey sobre» Israel (1Sam 12,13), con el encargo de que pueblo y rey *Le sirvan* «con todo su corazón» (1Sam 14,20-24) escuchando su voz y observando sus órdenes (1Sam 14,14-15), es decir, practicando fielmente la Ley de quien (Cf. Dt 17,18-19), de este modo, no renuncia y sí decide seguir siendo *el verdadero Rey de Israel y de su rey*. Así lo refleja su decisión de remover a Saúl del reino (1Sam 13,13-14) y rechazarle como «rey de Israel»⁴⁴, por la reiterada trasgresión de sus órdenes⁴⁵ ¡El Rey Jahveh no tolera la rivalidad del rey!, prefiriendo al sacrificio la obediencia (1Sam 15,22) o sumisión a su señorío. Ese tributo le rendirá precisamente **David**⁴⁶, el «hombre según su corazón» (1Sam 13,14) y, por mandato suyo, ungido (1Sam 16,1-13) como «caudillo de su pueblo» (1Sam 13,14b), para sentarse «sobre el trono de» *quien* (Cf. 1Cro 29,23), en realidad, *es el verdadero Rey de Israel*. Nada de extraño, pues, si el monarca Le «consulta» antes de combatir contra los enemigos de Su pueblo⁴⁷ y lucha contra éstos «en el Nombre de» Quien (1Sam 17,45), por ello le fortificó «para el combate» (2Sam 22,40), haciéndole «triunfar en todas sus empresas»⁴⁸ y salvándole «de todos sus enemigos»⁴⁹, tras haberle prometido, en una *alianza regia* (2Sam 7,11-16)⁵⁰, consolidar «el trono de su realeza» y asegurar «la permanencia eterna de *su reinado ante* *Él*» (2Sam 7,12.16). Dios es, por tanto, quien decide sobre el futuro de la dignidad regia y reinado del monarca, no siendo éste más que «el siervo» del «Señor Jahveh»⁵¹. Y eso será también **Salomón**⁵², el «siervo» de Jahveh (1Re 3,7.8.9), quien «le hizo rey» (1Re 3,7a) y lo puso «sobre Su trono como rey de Jahveh» (2Cro 8,9), para que, sentándose «en el trono del reinado de Jahveh sobre Israel» (1Cro 28,5), sucediese a David «como rey sobre el trono de Jahveh» (1Cro 29,23). El sabio y

44. 1Sam 15,11.23b.26.35; 16,1a.

45. 1Sam 13, 7b-12; 15,9.11.16-24.

46. Cf.: J. de FRAINE, *o.c.*, 112-15; S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, Neuchâtel 1963, 9-41;

47. Cf. 1Sam 23,2; 30,7; 2Sam 5,19.23.

48. 2Sam 8,6.14; Cf. 7,9a.

49. 2Sam 22,1.48.51; Cf. 7,9b.

50. Sobre la profecía de Natán (2Sam 7,1-17 = 1Cron 17, 1-15; Sal 89, 4-5.27-38), cf. H.-J. KRAUS, *Königsherrschaft...*, 93; ID., *Gottesdiens im Israel*, München²1962, 222-34; L. ROST, *Sinaibund und Davidsbund*, en: ThLZ 72(1947) 129-34; S. HERRMANN, *o.c.*, 92-103; A.H.J. GUNNEWEG, *Sinaibund und Davidsbund*, en: VT 10(1960) 335-41; G. von RAD, *Theologie des AT*, I 320-31 (trad. españ., 384-95); R. de VAUX, *art. cit.*, 124s; ID., *Historia*, I 399s; J. COPPENS, *Le Messianisme royal* (Lect. Div. 54), Paris 1968, 39-52 (bibliogr.).

51. Cf. 2Sam 7,18-29; Sal 89,4.21: E. LEPINSKI, *Le poème royale du Psaume 89, 1-5.20.38* (CahiersRB, 6), Paris 1967, 29-30.

52. Cf. F. THIERBERGER, *Le Roi Salomon et son temps*, Paris 1957; J. BRIGHT, *Historia...*,

prudente monarca fue, por tanto, esto: *Vicegerente y representante del Rey Jahveh* en el reinado del único reino de Israel. Y eso habrían sido sus descendientes, si la infidelidad de aquél a la regia alianza sinaítica (1Re 11,1-11a) no hubiese motivado la decisión divina de quitarles una parte de su reino (1Re 11,11b-13).

f) Lo que tuvo lugar con el cisma político (1Re 12,20-25) y religioso (1Re 12,26-33), tras el que inicia la sinuosa *historia de ambos reinos*, gobernados por sus respectivos monarcas (1Re 14-2Re 25). Deberán hacerlo, sin embargo, en aquella obediente sumisión a Jahveh prescrita por el deuteronomico «estatuto del rey» (Dt 17,14-20)⁵³, aprendiendo así «a temer a Dios» (vv. 18-19) u obedecer y servir a Quien es, en rigor, *el Rey del rey* y el verdadero *Soberano del Pueblo elegido*. Es lo que, a lo largo de ese período, refleja el reiterado testimonio de los profetas, reconociendo en Jahveh al «Rey» (Jer 46,18; 48,15; 51,57) celeste (Is 6,5), universal (Jer 10,7) y eterno (Jer 10,10; Sal 10,16), Quien mora en Sión (Cf. Jer 8,19), «la ciudad del gran Rey» (Sal 48,3), y ha fijado en el Templo «el trono de su gloria» (Jer 14,21; 17,12). Los monarcas de Israel y de Judá deben ser, por tanto, Sus servidores y vasallos: Representantes del Rey Jahveh en el reinado de su Pueblo⁵⁴. De ahí la valoración de aquéllos por el Deuteronomista según la fidelidad o rebelión a la regia alianza mosaica y davídica⁵⁵. Por haber trasgredido ésta, en efecto, pereció el reino de Israel (Cf. 2Re 17,7-22), primero, y de Judá (Cf. 2Re 24,20-25,21; 2Cro 36,14-21), después. ¿Había el Rey Jahveh «rechazado a su unguido» y «desechado la alianza con su siervo»? (Sal 89,39s). En Su cólera desechó «a rey y sacerdote» (Lam 2,6c): ¿Habrá Jahveh abandonado a su «Reino sacerdotal»? ¿Habrá dejado de ser «Rey de Israel», Quien, sin embargo, «se sienta en Su trono eternamente» (Bar 3,3)?... Estos y otros interrogantes se formuló, desde la soledad y dolor del *exilio*⁵⁶, el Pueblo elegido.

214-34; M. NOTH, *Historia de Israel*, Barcelona, 1966, 193-204; J.A. SOGGIN, *o.c.*, 77-89; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, art. *Salomón*, en: *EncBib*, VI 388-99

53. Para un análisis de este deuteronomico «estatuto del rey», compuesto por el Deuteronomista en un esfuerzo por salvaguardar el carácter *teocrático* de la monarquía israelita, cf.: K. GALLIN, *Das Königsgesetz im Deuteronomium*, en: *ThLZ* 76(1951) 133-38; J. de FRAINE, *o.c.*, 142-47; A. CLAMER, *Le Deutéronome* (SB, II), Paris 1946, 625-28; G. von RAD, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD, 8), Göttingen 1964, 85s.

54. Cf. J. de FRAINE, *o.c.*, 134-36; R. de VAUX, *art. cit.*, 119-27; ID., *Instituciones del AT*, 148s; S. SABUGAL, *Christós*, Barcelona 1972, 17-19 (bibliogr.), y los trabajos previamente citados (n. 41).

55. Cf. G. von RAD, *Theologie AT*, I 346-59 (trad. españ. 412-26); ID., *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbücher*, en: «Gesam. Studien», 189-204: 197ss (trad. españ., 177-89: 183 ss).

56. Cf. Lam 1-5; Bar 1, 15-3,8.

g) Y se habrían apagado, sin duda, en la desesperación, si los profetas —incansables «mensajeros de Dios»⁵⁷ y *de su Reinado* (Cf. Is 52,7)—, no hubieran alzado entonces su voz: para asegurar, que Jahveh sigue siendo «el Rey de Jacob» y «de Israel» (Is 41,21; 44,6; Sof 3,15, etc.), anunciando su inminente reinado («¡ya reina tu Dios!») o la pronta salvación (Is 52,7 de Quien «es nuestro Rey» (Is 33,22), el Rey y Creador o Redentor de Israel (Is 43,15; 44,6); Él efectivamente «está en medio» del «Resto» de su Pueblo, perdonando y rescatándole «como un poderoso salvador» (Sof 3,12-15), dispuesto a «pasar delante de» él hacia su tierra (Miq 2,12s) para, tras realizar la gesta regia y salvífica del *nuevo éxodo*⁵⁸, «reinar de nuevo» (Ez 20,33) y «por siempre» sobre Israel⁵⁹. *Un Reinado*, por lo demás, *ejercido mediante la fidelidad de éste a la interiorizada «Ley»* (Jer 31,33a) de su Espíritu (Cf. Ez 11,19; 36,26s) o don de la «alianza nueva» (Jer 31,31; Ex 16,62) y «eterna»⁶⁰, deviniendo de este modo Israel lo que antiguamente fue: Su Pueblo (Jer 31,33b; Ex 36,28; 37,27s). No se detiene aquí, sin embargo, este profético anuncio del Señorío de Jahveh, ampliándose desde ahora, más bien, a más vastos horizontes de espacio y tiempo...

3. *El reinado escatológico y universal de Dios*

Aquel reinado de Dios, en efecto, no se circunscribe al tiempo presente ni se limita al Pueblo elegido, proyectándose por el contrario hacia un futuro escatológico y alargándose hacia dominios universales: «En el monte Sión»⁶¹ y desde el nuevo Templo, constituido «el lugar de Su trono»⁶², Dios *reinará sobre* la Idumea (Abd 21) así como sobre *todas las naciones*⁶³ y sus dioses⁶⁴, «sobre toda la tierra»⁶⁵; pues «el Rey del cielo»⁶⁶ y «de toda la creación»⁶⁷, de Quien «es cuanto hay en el cielo y en la tierra» (1Cro 29,1) por ser «el Rey del mundo»⁶⁸ y el «único Rey» (2Mac 1,24) u «omnipotente Soberano de to-

57. 2Cron 36, 15-16; Is 44,26; Ag 1,13; Cf. Mal 3,1.

58. Cf. Ez 20, 33-35; Is 43, 15-21.

59. Cf. Ez 20,23; Miq 2, 12-13; 4,7; Is 43,15; 44,6; Sof 3, 15-17; Sal 47,7; 146,10.

60. Jer 32,40; Ez 16,60; 37,26; Is 55,3; 61,8.

61. Is 24,23; Cf. Abd 21.

62. Ez 43, 6-7; Cf. Jer 3,17; Zac 6,13a; Sal 47,9.

63. Cf. Sal 47,4.9; 96,10; Mal 1,14.

64. Sal 95,3; Cf. 97,1.9c.

65. Sal 47,3.8; 97,1; 98, 4-6; Zac 14,9.

66. Tob 13,7.11.16; Dan 4,34.

67. Jdt 9,12; Cf. Sal 29,10; 96,10; 103,19b; Sab 12,16.

68. 2Mac 7,9; Cf. 7,23; 12,15; 13,14; 13,35.

da potestad»⁶⁹, ejerce «en Jacob juicio y justicia» (Sal 99,4), juzgando con equidad la tierra y los pueblos (Sal 98,9; Cf. 97,2) desde su eterno y «sagrado trono» (Sal 93,2; 47,9b), hasta que, tras haber sometido a las naciones rebeldes (Cf. Zac 14,1-3.16s) y haber «juzgado» a los soberbios reinos de la tierra (Cf. Dan 7,1-12), sea reconocido por aquéllas como «el Rey Yahveh Sebaoth» (Zac 14,16), es decir, el único «Rey sobre toda la tierra» (Zac 14,9; Cf. 2Mac 1,24).

1) *El reinado de Dios y del Mesías*

Esa sólida y arraigada fe en el reinado nacional y universal, presente y futuro de Dios traduce la jubilosa y exultante confesión: «¡Jahveh es Rey!»⁷⁰, «¡reina Jahveh!»⁷¹. Un reinado, por lo demás, realizado primero mediante el monarca israelita (Cf. *supra*) y, tras el ocaso de la monarquía, por Él ejercido *mediante* «Su siervo» el Mesías⁷².

a) El regio-davídico *Rey futuro*⁷³, suscitado por Dios⁷⁴ y, en virtud de la

69. 2Mac 3,24.29; Cf. 6,14.

70. Sal 93,1; 96,10; Cf. 47, 2-3.7.

71. Sal 97,1; 99,1; Cf. 47,9.

72. Sobre la figura del Mesías veterotestamentario, en general, Cf.: A. GELIN, DBS, V 1165-1212; 1170-1206; H. GROSS, LThK, VII 336-9; J. OBERSTEINER, DTB 632-40; P.E. BONNARD-P. GRELOT, VTB 529-31; A. von DALL, *o.c.*, 250-57; H. GRESSMANN, *o.c.*, 220-80; R. KOCH, *Der Gesit und der Messias*, en: Bib 27(1946) 241-68.376-403; A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschshn*, (AbhThANT, 17, Zürich 1948; AA.VV., *L'attente du Messie*, Bruges 1954; J. KLAUSNER, *The messianic idea in Israel*, New York 1955, 26-271; S. HERRMANN, *Die prophetische Heilserwartungen im AT* (BWANT, 85), Stuttgart 1955; G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelvers-tändnis*, Tübingen 1957, 11-22; H. RINGGREN, *The Messiah in the Old Testament* (StBTh, 18), London 1956; AA.VV., CBQ 19(1957) 5-52; S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1959, 125ss; M. WEISE, RGG, IV 902-4; O. EISSFELDT, RAC, II 1250-57; H. GROSS, *o.c.*, 75-110; ID., *Der Messias im AT*, en: «Bibel und zeitgemässer Glaube» (hrsg. von K. Schubert), Klosterneuburg 1965, 241-61; J. SCHARBERT, *Der Messias im AT und im Judentum*, en: «Die religiöse und theologische Bedeutung des AT», Würzburg 1967, 49-78; J. COPPENS, *Messianisme... prophétique*, 31-153; ID., *Messianisme*, en: «Catholicisme», IX 9-19: 12-16; S. SABUGAL, *Christós*, Barcelona 1972, 15-25 (bibliogr.: XIIIIs); H. CAZELLES, *El Mesías de la Biblia* (trad. españ.), Barcelona 1981.

73. Am 9,11; Os 3,5; Is 4,2; 9, 5-6; 11, 1-11; Miq 5, 3-1; Jer 23, 5-6 (= 33, 15-16); Ez 34, 23-24; 37, 24-26; Zac 3,8; 6,12; 9, 9-10; Ag 2,23; Sal 2; 45; 72; 89; 110; Cf. H. GRESSMANN, *o.c.*, 220-71; H.W. WOLFF, *art. cit.*, (ZAW 13), 171ss; L. DESNOYERS, *Les Psaumes*, Paris 1925, 45-49; T. ORBISO, *art. cit.*, 199-203; A. COLUNGA, *El mesianismo en los Salmos regios*, en: StudAnselm 27-28(1951) 208-30; A. GELIN, *art. cit.*, 1177-92; H. RINGGREN, *König und Messias*, en: ZAW 64(1952) 120-47; ID., *o.c.*, 11-38; H.-J. KRAUS, *Königsherrschaft...*, 90-99; ID., *Psalmen*, I LVIII-LXX; H. GROSS, *o.c.*, («Weltherrschaft...»), 75-97; ID., *art. cit.*, (supra, n. 72), 244-50; J.L. MCKENZIE, *Royal messianism*, en: CBQ 19(1957) 25-52; S. AMSLER, *o.c.*, (supra, n. 46), 43-66; J. SCHARBERT, *o.c.*, 49-78; J. COPPENS, *Le Messie royale*, en: NRTh 90(1968) 240-50; ID., *Le messianisme royale* (Lect. Div. 54), Paris 1968, 52-63 (bibliogr.); H. CAZELLES, *o.c.*, 67-104.128-36.

74. Ez 34,23; Sal 89,20.

unción regia ⁷⁵, no sólo constituido hijo adoptivo suyo ⁷⁶ sino dotado con la plenitud de su Espíritu (Is 11,2), para practicar la «justicia» ⁷⁷ y, en calidad de «siervo» suyo ⁷⁸, reinar sobre su rescatado y reunido Pueblo ⁷⁹ así como sobre las naciones ⁸⁰, victorioso y humilde a la vez ⁸¹, en una era de paz y santidad paradisiaca ⁸²;

b) El profético-mosaico «*Siervo de Jahveh*» ⁸³, elegido por Dios y dotado con su Espíritu (Is 42,1) no sólo para «ser alianza del Pueblo» (Is 42,6a) elegido, reconduciéndole a la tierra (Cf. Is 49,6a) tras haberle «abierto los ojos» ⁸⁴ y haberle liberado «de la cárcel» babilónica ⁸⁵, sino también para ser

75. Sal 45,8; 2,2; 89,21.39.

76. 2Sam 7,14 (= 1Cron 17,13; 22,10; 28,6); Sal 2,7; 89,27s.

77. Is 11, 3-5; Jer 23,5s; Sal 72,4.7a. 12-14.

78. Ez 34,23s; 37,24s; Cf. Sal 89,4.21.40.

79. Ez 34,23; 37,24.

80. Cf. Sal 2,8; 72, 8-11; 110,2; Zac 9,10.

81. Zac 9,9; Sal 2,8.

82. Cf. Is 11, 6-9; Sal 72,7b; Zac 9,10.

83. Is 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12; Cf. (además de los comentarios a *Isaías* II: CH. R. NORTH, P.E. BONNARD, G.A.F. KNIGHT, C. WESTERMANN, K. ELLIGER...): H. GRESSMANN, o.c., 287-339; J.S. van den PLOEG, *Les chants du Serviteur de Jahvé dans le second livre d'Isaïe*, Paris 1936; A. BENTZEN, o.c., 42-71; C. LINDHAGEN, *The Servant-motif in the OT. A preliminary study to the Ebed-Jahveh problem in Deutero-Isaiah*, Uppsala 1950; J. LINDBLOM, *The Servant-Songs in Deutero-Isaiah*, Lund 1951; R.H. TOURNAY, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, en: RB 59(1952) 355-84. 481-512; 64(1957) 604-7; ID., art. *Siervo de Jahvweh*, en: EncBib, IV 666-69 (bibliogr.); H. GROSS, o.c., 97-100; W. ZIMMERLI, art. *Pais Theoû*, en: ThWNT, V 653-76: 664ss; H. CAZELLES, *Les poèmes du Serviteur*, en: RSRel 43(1955) 5-55; ID., o.c., 108-113; C.R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford ²1956; G. PIDOUX, *Le Serviteur Souffrant d'Isaïe* 53, en: RThPh 6(1956) 36-46; A. GELIN, art. cit., 1192-96; S. MOWINCHEL, o.c., 187-257; J. COPPENS, *Les origines littéraires des poèmes du serviteur de Jahvweh*, en: Bib 40(1959) 248-58; ID., *Le Serviteur de Jahvweh: Vers la solution d'une énigme*, en: SPag 1(1959) 334-54; J.E. MENARD, *Le titre de Pais Theoû*, en: ib. 314-21; A.S. KAPELRUD, *The identity of the Suffering Servant*, en: «Near East Studies» (in honour of W.F. Albright), Garden City (N.Y.) 1961, 305-14; H. GROSS, art. cit., 250-53; J. MORGENSTERN, *The Suffering Servant: A new solution*, en: VT 11(1961) 292-320. 406-31; ID., *Two additional notes to «The Suffering Servant-A new solution»*, en: VT 13(1963) 321-32; C. CHAVASSE, *The Suffering Servant and Moses*, en: CQR 165(1964) 152-63; W.M.W. ROTH, *The anointing of the Suffering Servant*, e: JBL 83(1964) 171-79; H.H. ROWLEY, *The Servant of the Lord and other essays*, Oxford ²1965, 3-93; H.M. ORLINSKY, *The so-called «Servant of the Lord» and «Suffering Servant»*, en: «Studies on the second part of the Book of Isaiah» (Suppl. VT, 14), Leiden 1967, 1-133; ID., *The so-called «Suffering Servant» in Isaiah 53*, en: «Interpreting the Profetic Tradition» (ed. H.M. Orlinsky), New York 1969, 225-73; J.M. WARD, *The Servant Songs in Isaiah*, en: Rev Exp 65(1968) 133-46; J. COPPENS, *Messianisme... prophétique*, 41-113; L.E. WILSHIRE, *The Servant-City: A new interpretation of the «Servant of the Lord» in the Servant Songs of Deutero-Isaiah*, en: JBL 94(1975) 356-67; C.G. KRUSE, *the Servant Songs: Interpreting trends since C.R. North*, en: StBTh 8(1978) 3-27; A. GELIN-L. MONLOUBOU, *El Mediador de la salvación: El Siervo*, en: «Introducción a la Biblia», II (dirig. H. Cazelles), Barcelona 1981, 474-79; H. CAZELLES, o.c., («El Mesías...»), 108-113; P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur* (Lect. Div., 103), Paris 1981, espec., 21-117.

84. Is 42,7.16. 18-19; 43,8; Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 175, n. 199.

85. Is 42,7; Cf. 42,22; 43,14; 45,2.

«luz de los gentiles»⁸⁶, implantando «en la tierra el derecho» y «el juicio» salvífico (Is 42,4) de la gratuita liberación de Dios (Cf. Is 51,4-5), quien sobre su probado, paciente y confiado Siervo⁸⁷ «descargó la culpa de todos»⁸⁸, para ser por medio de él justificados todos (Is 53,11) y «llegar su salvación hasta los confines de la tierra» (Is 49,6c);

c) El mesiánico *Hijo del hombre* celeste⁸⁹, a quien el divino «Anciano», tras juzgar y destruir los inicuos reinos de la tierra (Cf. Dan 7,1-12), otorgará el imperio sobre «todos los pueblos, naciones y lenguas» (Dan 7,13,14a), deviniendo el suyo «un imperio eterno», cuyo «reinado jamás será destruido» (Dan 7,14b).

El mesiánico Rey, Profeta e Hijo del hombre es, pues, instrumento salvífico de Dios o siervo suyo en la instauración de aquel reinado escatológico y universal, propio de quien, hacia el ocaso de la revelación veterotestamentaria, es confesado como «el Soberano»⁹⁰, «el Rey único y bueno» (2Mac 1,24), «el Rey del mundo» (2Mac 7,9) y «el Rey de reyes» (2Mac 13,4), de quien éstos no son más que «ministros de su reinado» (Sab 6,4).

Resumiendo estos análisis podemos decir: que en el contexto de la temática *central* sobre el reinado de Dios, el AT subrayó ante todo *la presencialidad* del señorío *celeste* de Jahveh, quien, a raíz de la gesta salvífica del éxodo y con ocasión de la alianza sináutica, devino *Rey de Israel* mediante la *obediencia sumisión de éste a Su voluntad*; un señorío que, en reiteradas vicisitudes de fidelidad y rebelión, ejercerá sobre su «reino sacerdotal» mediante el vasallaje de jefes carismáticos, primero, y de reyes después; si se oscurecerá con el exilio babilónico, re-amanecerá con el nuevo éxodo, mediante la *fidelidad del «Res-*

86. Is 42,6; 49,6b.

87. Cf. Is 50, 4-9; 53, 2-12.

88. Is 53,6; Cf. 53, 4-5. 11-12.

89. Cf.: A. BENTZEN, *o.c.*, 72-74; T. W. MANSON, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, en: BullJRL 32(1949-50) 171-93; 173-75; H. GROSS, *o.c.*, 101-5; ID., *art. cit.*, 253-56; L. ROST, *Zur Deutung des Menschensohnes in dan 7*, en: «Gott und die Götter» (FsE.Fascher), Berlin 1959, 41-43; K. KOCH, *Die Weltreiche im Danielbuch*, en: ThLZ 85(1960) 829-32; J. MUILENBURG, *The Son Man in Daniel and in the Ethiopie Apocalypse of Enoch*, en: JBL 79(1960) 197-209; A.B. RHODES, *The Kingdoms of Men and the Kingdom of Gog. A study of Daniel 7, 1-14*, en: Interpr 15(1961) 411-30; J. MORGENSTERN, *The «Son of Man» of Daniel 7,13f*, en: JBL 80(1961) 65-77; J. COPPENS, *L'origine du symbole «Fils d'Homme»*, en: EThL 34(1963) 100-104; ID., *La visión daniélique du Fils d'Homme*, en: VT 19(1969) 171-82; C. COLPE, *Ho huiós toû an-thrópou*, en: ThWNT, VIII 403-81: 422-25; A. CAQUOT, *Les quatre bêtes et le «Fils d'Homme»*, en: Sem 17(1967) 37-71; P. GRELOT, *L'intronisatio du Fils d'Homme*, en: AS 65(1973) 30-35; J.J. COLLINS, *The Son of Man and the Saint of the Most High in the Book of Daniel*, en: JBL 93(1974) 50-66; J. COPPENS, *Le Fils d'Homme vétéro- et intertestamentaire*, Leuven 1982.

90. 2Mac 5,17; 6,14; 9,13; 15,22; «el gran Soberano»: 2Mac 5,20.

*to» liberado a la interiorizada Ley (¡el Espíritu!) de la «nueva alianza»; un reinado, por lo demás, pre-anunciado ahora como *escatológico y universal*, que el Rey Jahveh ejercerá mediante el *regio servicio del Mesías*.*

Santos SABUGAL, OSA

Significado del verbo PTH en Jeremías 20,7.10

El objetivo de este trabajo es poner en claro el sentido de Jr 20,7.10 y, más concretamente, el significado del verbo PTH, piel y nifal del v. 7 y pual del v. 10. Una traducción como: «Me sedujiste, Yavé, y me dejé seducir», típica y que circula de boca en boca, es, por lo menos, equívoca, debido a la imagen que suscita o/y presupone ¹.

El programa que me propongo desarrollar estudiará: —El sentido resultante de un análisis de todos los textos en que nuestro verbo aparece. —Las consecuencias para el texto en cuestión, lo que supondrá también un análisis de la unidad literaria a la que pertenece.

I. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

El verbo PTH es denominativo, procedente de *pèlî* ². Este sustantivo apa-

1. El lexema «seducir» en castellano significa: «Persuadir al mal con engaños o halagos. // Cautivar el ánimo con algún atractivo físico o moral»: J. CASARES, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona 1966, p. 759. Se ha polarizado, sin embargo, notablemente, adquiriendo una carga muy fuerte de referencia a la relación hombre-mujer, que aparece connotada en la mayoría de los usos. Ya desde este punto de vista, convendría revisar una traducción semejante. Pero, aun permaneciendo en el sentido original, surge la pregunta sobre si este término no nos pone en una pista equivocada a la hora de interpretar el texto.

2. No existe una opinión unánime sobre si deben considerarse de la misma raíz PTH denominativo de *pèlî* y PTH («ser amplio») procedente del arameo. Para las distintas opiniones, cfr. M. SOEBO, *pth*: E. JENNI - C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München 1971, II, c. 495. Yo sigo esta obra y F. BROWN - S.R. DRIVER - C.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1979, p. 834, considerándolas como dos raíces independientes. Por otra parte, en su segundo significado sólo aparecería con certeza en Gen 9,27 (hifil: «dilatarse»). El *wahāpittîta* de Pr 24,28 se presta a duda, ya que un piel con interrogación parece fuera de toda lógica, dado que el primer estico es una exhortación negativa, si bien el significado de PTH piel sería normal en el contexto (de difamación y engaño). Si, respetando el texto consonántico y cambiando la vocalización en *w^hipîfta*, lo interpretamos como un hifil, la traducción correspondería mejor con la versión de los LXX (*medè platýnou*), que también está en armonía con el primer estico. Tendría el sentido de «dilatarse con los labios». Es precisamente es-

rece una vez como abstracto (Pr 1,22) y 18 veces como concreto (14 en Pr 3 en Sal y 1 en Ez). El significado abstracto es «simpleza»; el concreto, «simple», «crédulo». La utilización mayoritaria que de él se hace en los *Proverbios* nos indica el carácter sapiencial del término. Se dice de una persona que no tiene capacidad de discernimiento, incauta, acrítica y, por lo tanto, fácilmente influible. Esto, en principio, lo sitúa en un campo previo a todo pronunciamiento sobre su cualificación moral. Pero el hecho de aparecer como opuesto a «cauto», «precavido» (*rwm*: Pr 14,15.18; 22,3; 27,12), «sabio» (*hkm*: Pr 21,11) e «inteligente» (*nbwn*: Pr 19,25), es decir, el ideal de hombre en los *Proverbios*, hace que muy a menudo se utilice despectivamente y se suponga que el *pètf* es influible para el mal y el error (Ez 45,20; Pr 1,32; 7,7; 14,18; 22,3; 27,12) y esté apegado a su simpleza (Pr 1,22), siendo, a veces, identificado con «necio» (*ksyl*: Pr 1,22.32; 8,5; 14,18). Sin embargo, la razón de la caída es siempre la ignorancia e impercepción, como se dice expresamente en Ez 45,20; Pr 22,3; 27,12. Por tanto, el concepto de *pètf* se sitúa en el campo de lo previo: es objeto de la instrucción sapiencial (Sal 19,8; 119,130; Pr 1,4; 8,5; 9,14.16), en orden a ser *rwm* (Pr 19,25) y *hkm* (Pr 21,11). Estos dos últimos conceptos se hallan, pues, en el orden de lo conseguido. Ello aclara cuál es la posición del *pètf*: puede ser influido para el mal, pero también para el bien. Sólo que, como se trata de una designación sapiencial y los sabios juzgan con el criterio del hombre «conseguido» después de la instrucción, cobra un carácter negativo. Pero la auténtica negatividad se presenta únicamente cuando el *pètf* se aferra a su simpleza, puesto que tiene como alternativa la posibilidad de aprender. De ahí que en el Sal 116,6 aparezca con una nota de simpatía, como objeto del cuidado compasivo de Yavé.

Tras estas consideraciones, que nos serán de gran utilidad en la evaluación de los datos recogidos, comenzamos el estudio del verbo PTH, distribuido por conjugaciones. Teniendo en cuenta la nota 2, podemos decir que el número de apariciones es de 26 en total: 4 en *qal*, 2 en *nifal*, 17 en *piel* y 3 en *pual*. El predominio del *piel* es evidente.

A. *Qal*

1. *Job 5,2: wpth tmyt qn'h*. Un part. act. en perfecto paralelismo sinóni-

te significado el que nos lleva a la otra ocasión en que podría tratarse de un PTH con el mismo significado, «ser amplio», esta vez en *qal*, también en conexión con «labios»: Pr 20,19. Un participio, con el significado de quien habla demasiado, «el que es amplio de labios». Sea cual fuera la solución al problema de las raíces y aun suponiendo que la opinión que seguimos no sea la última palabra sobre los dos últimos textos, no pienso que represente un impedimento serio para nuestro estudio, pues sólo tres textos —como mucho— entrarían en la segunda categoría. En el trabajo se prescinde de estos tres textos.

mico con 'wyl del primer estico e insertado en el curso de la primera reconven-
ción de Elifaz. Se trata, por tanto, de una exhortación sapiencial. Habla del
destino funesto que espera tanto al *pètf* como al 'wyl cuando se dejan llevar
del enojo y la pasión: «El enojo mata al insensato, la pasión hace morir al sim-
ple». El significado, por consiguiente, corresponde prácticamente al concreto
de *pètf* en los proverbios que suponen la caída. Es una comprobación, fruto de
la experiencia.

2. *Os 7,11: wyhy 'prym kywnh pwth 'yn lb*. Part. act. fem., usado en la
función nominal de calificativo. Califica a *ywnh* y va seguido de la expresión
privativa *'yn lb* («sin cordura»), lo cual nos lleva a *Pr 7,7*, donde, entre los
«simples», se veía un *n'r hsr-lb*. El texto se halla en un reproche profético con-
tra las veleidades de Israel, que acude a Egipto y Asiria, siendo devorado por
ellos (*Os 7,9*). El significado continúa siendo el mismo, como lo indica la alu-
sión a la falta de inteligencia, y nada impide que traduzcamos por «simple»,
«ingenua» o «crédula». Se supone, de hecho, que es presa de todos los enga-
ños.

3. *Dt 11,16: hššmrw lkm pn ypth lbbkm*. Un imperfecto, también en co-
nexión con *lb*, pero esta vez con función de sujeto: es el *lb* quien *ypth*. Es una
advertencia para no caer en el politeísmo cananeo, insertada en una exhorta-
ción típica del *Deuteronomio*. El sentido general es claro, conociendo el signi-
ficado de *pètf* y viendo que el versículo continúa con *wsrtm*. Tiene que ver con
el ser engañado y extraviarse. Pero el problema surge cuando, teniendo en
cuenta que se trata de un verbo denominativo —como es evidente en los
participios—, se intenta dar una traducción. Los diccionarios y muchas ver-
siones traducen por «ser seducido» o «dejarse seducir»³. Aparte del problema
del «seducir»⁴, nos topamos con otro puramente gramatical: ¿Por qué una
traducción pasiva? ¿Cuál es, en ese caso, la diferencia con el nifal y el pual?
Mi opinión es que se debería tratar de conservar en la traducción el significado
denominativo, aunque se presuponga la caída —lo mismo que con el nombre
y los participios—, para respetar la diferencia de conjugaciones. Ahora bien,
si el significado de PTH *qal* es «ser simple», no veo ninguna dificultad en tra-
ducir nuestro texto por «cuidad que no sea simple (crédulo) vuestro corazón».
Con lo cual nos mantenemos en la misma línea de los textos anteriores.

4. *Job 31,27: wyypt bsstr lbby*. Como en *Dt 11,16*, también aquí un im-
perfecto (pero invertido) y con *lb* como sujeto. En este caso se halla en la pró-

3. *Nueva Biblia Española*: «no os dejéis seducir». *Bible de Jérusalem*: «Gardez-vous de laisser séduire votre coeur». CEI: «perché il vostro cuore non si lasci sedurre». RSV no traduce exactamente seducir, pero lo pone en pasivo también: «lest your heart be deceived». Lo mismo BROWN - DRIVER - BRIGGS, *o. c.*, p. 834.

4. Cfr. nota 1.

tasis de una condicional, en el curso ésta, a su vez, de una serie de condicionales retóricas pronunciadas por Job en su defensa-desafío ante Yavé. Se presentan distintas posibilidades de obrar mal, que merecerían su correspondiente castigo. En este caso se hace mención del culto al sol y a la luna. El problema planteado en la traducción del texto anterior se agudiza ahora con el *bsstr*, que confiere a la expresión una característica de mayor facticidad. Por lo cual parecería más natural todavía que antes traducir, como lo hacen muchas versiones, por «y fue seducido»⁵. Sin embargo, si queremos ser coherentes con las razones expuestas en el análisis de Dt 11,16, deberíamos intentar la misma traducción: «mi corazón fue crédulo (simple) en lo oculto». Aunque sea, ciertamente, un poco duro al oído, nada nos impide traducir así, lo que parece más en consonancia con el significado de *pèti*. Debemos, mientras podamos, atenernos al significado original, dejando al contexto la tarea de colorear el término. En este caso es utilizado de forma que presupone el hecho, y no solamente la posibilidad, del ser engañado o seducido. Pero esta misma fluctuación la permite mi propuesta de traducción.

De las cuatro veces que aparece PTH en qal podemos concluir que se mantiene en el mismo campo del sustantivo *pèti*. Haría falta una mayor frecuencia para una verificación más segura. Pero, en cualquier caso, parece suficiente en principio que estos cuatro textos no impidan la traducción que a priori se ofrece como más lógica. Otro dato material lo constituye el hecho de que las cuatro apariciones en qal responden a la línea negativa de *pèti*, cosa que no causa extrañeza, debido a la posición que el concepto ocupa en los *Proverbios*, como ya hemos visto.

B. Nifal

De las dos veces que aparece el nifal, una es precisamente en Jr 20,7, cuyo significado debe ser matizado en este artículo. Por esta razón me limito ahora al otro caso:

Job 31,9: 'm-npth lbby 'l-'ššh. El sujeto es de nuevo *lb*. Nos encontramos en la misma apelación defensiva de Job ante Yavé que vimos ya en Job 31,27 y se trata también de la prótasis de una condicional retórica que presenta otra posibilidad de obrar el mal. Va seguido de la preposición *'l*, que se presta a confusión. Dos preguntas complementarias deben ser respondidas para penetrar en el texto a nivel de estructura gramatical: ¿Cuál es la especificidad del nifal? ¿Cuál es el sentido de la preposición *'l*?

Traducciones como «si mi corazón fue seducido por mujer» y similares⁶,

5. Así traducen todas las versiones citadas en la nota 3.

6. Traducen de esto modo: *Nueva Biblia Española*, *Bible de Jérusalem* y CEI. RSV conser-

aunque respondan al sentido del texto, inducen a error. Aun suponiendo que el nifal tenga un significado pasivo en nuestro texto, no se puede poner «mujer» como ablativo agente. El pasivo hebreo no lo tiene, en general, y las pocas veces que aparece atestiguado lo hace con las preposiciones *mn*, *b* y *l*, nunca con *'l*⁷. *'l*, en cambio, es empleada en algunos textos como sinónimo de *'l*, expresando la dirección del corazón y la mente (*lb*)⁸. Si nuestro versículo fuese uno de esos casos, el movimiento de la acción iría del *lb* de Job a *'ššh*. Que la cuestión se pueda resolver así o no, depende, en última instancia, de las posibilidades que el nifal ofrezca.

Entre los diversos sentidos teóricos que el nifal puede tener, hay que encontrar uno que respete lo dicho en el párrafo anterior, es decir, el movimiento de la acción *lb* - *'ššh*. Se deben descartar, por un lado, el reflexivo y el tolerativo (eficaz), que suponen una acción transitiva en el qal⁹. Por otra parte, el simplemente pasivo no cuadra con la preposición *'l*. Por lo cual, parece más razonable optar por un sentido resultativo, aunque, dado el significado del qal, tiene mucho de pasivo. Acentuaría el estado adquirido tras un proceso. Con ello, el sentido negativo del «ser simple» se afirma mucho más rotundamente. La traducción podría ser algo así como «si mi corazón se atolondró por una mujer», donde «se» equivale al final de un proceso («haberse atolondrado») y «por» indica tanto la dirección del sentimiento como la causa.

C. *Piel-pual*

Ya de entrada se nos plantea la pregunta de cuál puede ser la peculiaridad semántica del piel con relación al qal y al sustantivo *pètf*. Puesto que, como veremos, designa una acción transitiva, será cuestión de examinar sujeto y complemento directo, así como la descripción de la acción misma.

1. *Sujeto, un hombre*

1,1. *Jc 14,15: pty 't-'yšk wyggd-lnw 't-hhyd*
Jc 16,5: pty 'wtw wr'y...

Son dos textos en los que a Sansón le sonsacan, en el primero su mujer y en el segundo Dalila, un secreto que no quería revelar a nadie. En ambos casos a las mujeres les es requerida la acción bajo amenazas por parte de los filis-

va mejor el sentido de la preposición *'l*: «If my heart has been enticed to a woman». También BROWN - DRIVER - BRIGGS, *o. c.*, p. 834: «enticed unto...».

7. Cfr. P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, 132 c.

8. Cfr. BROWN - DRIVER - BRIGGS, *o. c.*, p. 757.

9. Cfr. P. JOUON, *o. c.*, 51 c.

teos. De ahí que se trata en los dos de un imperativo femenino. En el c. directo se alude siempre a Sansón *'yšk, 'wtw*. En 14,15 la expresión va seguida de un *w^eyiqtol* de finalidad, 16,5 de otro imperativo que explicita el fin perseguido con el *ptty*. El tema es la manipulación que sufre el protagonista del relato con vistas a comunicar un secreto, lo cual le acarreará un fuerte perjuicio económico en el primer caso y la cautividad con la muerte en el segundo. Aunque la acción es promovida por los filisteos, el agente del PTH son las mujeres. Los relatos nos dicen, además, en qué consiste este PTH. Las mujeres desarrollan un acoso pertinaz, juegan con la paciencia y los sentimientos de Sansón, hasta que él, importunado y aburrido, se rinde.

En estos primeros textos analizados del piel podemos observar ya la característica que se repetirá en todos los demás, con relación al sustantivo *pètf*. Si alguien representa al *pètf* de algún modo, ése es Sansón, el cual es manipulado y sacado de su entereza mediante una «técnica» que lleva consigo segundas intenciones y que triunfa sobre él. Universalizando: el c. directo representa al *pètf*. Verificaremos esta afirmación en cada uno de los textos analizados.

Al tratar de traducir nos topamos con una dificultad, que, a medida que avancemos en el estudio, se convertirá en una segunda característica: la necesidad de recurrir a la idea contenida en el sustantivo *pètf*, por un lado, y, por otro, concretar según el contexto. En Jc 14,15; 16,5 esta concretización nos la ofrece la descripción de la escena que las mujeres montan para debilitar la resistencia de Sansón. Ésta es la auténtica explicación del *ptty*, ya que sujeto y c. directo sólo nos informan de los personajes. Según esto, la traducción dependerá, en cierto modo, de lo genérica que se quiera dejar, dentro de la misma concreción del texto. En este caso la traducción puede oscilar entre un «engañar-manipular» y un más concreto «persuadir» o «sonsacar».

1,2. 2S 3,25: *ky lpttk b' wld't...* Tenemos un infinitivo constructo con *l* de finalidad. Representa, según la opinión de Joab, la razón por la que Abner ha venido a ver a David. No tenemos en esta ocasión una descripción de la actividad de Abner que nos ayude a descifrar el sentido, pero este primer infinitivo es puesto en paralelo con los dos *wld't* que siguen en la segunda parte del versículo. Estos dos infinitivos deben ser interpretados, pues, como la explicación de nuestro verbo. Abner ha venido para enterarse de todos los proyectos y movimientos de David. El contexto nos aclara que estamos ante una actividad de espionaje. En tal contexto, la raíz que estudiamos se presenta como lógicamente utilizada. Se trata de un trabajo de astucia: entrar en el campo enemigo y granjearse la amistad del jefe para enterarse de lo que quiere. El hecho de que sea sólo la versión ficticia de Joab y no la realidad sobre Abner no cambia en nada la lógica de la argumentación. La traducción, por tanto, sería prácticamente la misma que en los dos textos anteriores. Sería preferible man-

tenerse en un genérico «engañarte», puesto que no disponemos de una descripción de la acción.

1,3. *Pr 25,15: b'rk 'ppym yptth qsyn*. Es ahora un pual y, por consiguiente, será el sujeto el que haga las veces del *pètf*, pues corresponde al c. directo en el piel. Estamos ante un hecho de experiencia codificado en un proverbio: el autodominio y la paciencia constituyen una inmensa fuerza. En qué consiste el *yptth*, no es aclarado. Remitiéndonos al significado general de la raíz, podemos decir que se trata de hacer cambiar algo en la mente del *qsyn* y la misma paciencia constituye la superioridad estratégica que lleva al triunfo. «Convencer» o «persuadir» se presentan como traducciones lógicas en un contexto que parece oponer dos voluntades. Se pone el acento en un procedimiento de astucia, que no es descrito ulteriormente. Con ello se va aclarando también que nuestro término tiene que ver más con la oposición incauto-astuto que bueno-malo en nuestra concepción moral. Así lo demuestra el hecho de que la «moralidad» se ponga entre paréntesis en textos como el que nos ocupa. Con otras palabras, se trata de un concepto sapiencial y de una ética sapiencial, como se dijo al principio al hablar de *pètf*. El modelo es el hombre paciente y frío, que sabe desenvolverse en todas las circunstancias y cambiar una situación comprometida en favorable.

1,4. *Sal 78,36: wypttwhw bpyhm wblšwnm ykzwbw-lw*. Imperfecto invertido con sufijo (c. directo) de 3.^a sing. El sufijo se refiere a Dios. Hay un paralelismo sinonímico y una composición quiástica de los esticos. *bpyhm* y *wblšwnm* son equivalentes, ambos son órganos de la palabra. *wypttwhw* y *ykzwbw-lw* deben ser tomados como conceptos próximos. Hay que proponer como término básico un «engañaban», que, por razón del contexto (conversión insincera), puede colorearse con un «adulaban» o «halagaban» más concretos (con el fin de granjearse el perdón de Dios, que, a su vez, debía mejorar la situación desastrosa). Es obvio que en este caso tiene fuertes connotaciones negativas, puesto que el objetivo es un manipular a Dios para que actúe al antojo del hombre, es dejarlo en la posición de un «simple» (c. directo).

1,5. *Pr 1,10: bny 'm-ypttwk hññ'ym 'l-tb'*. Imperfecto con sufijo (c. directo) de 2.^a sing. Es una exhortación sapiencial (*bny*) a resistir al *ypttwk* de los pecadores. Por los versículos que siguen se puede ver qué es lo que persiguen los pecadores: atraer a su conducta de violencia. Esto nos permite traducir por «seducir», tomado en su significado original, o, más neutralmente, por «extraviar». Sólo que, dado que la acción no aparece como alcanzando su objetivo, puesto que la resistencia para neutralizarla es posible (*'l-tb'*), una traducción correcta impone un modo de especificar la acción en curso, lo que se consigue con un verbo de conato: «Si intentan extraviarte (seducirte) los peca-

dores». Se podría decir que Pr 1,10 está en la línea de los textos estudiados al principio en los que el *pètf* era objeto de la instrucción sapiencial. Detrás del *bny* se esconde el mismo tipo de persona. Allí se hablaba a un sujeto que tenía que salir de una situación de ignorancia perniciosa, aquí se exhorta al discípulo a superar la acción perversiva a la que un *pètf* puede y suele sucumbir. Es interesante comprobar que la misma raíz es utilizada tanto en una como en otra dirección mediante el juego de las conjugaciones.

1,6. *Pr 16,26: 'yš hms yptth r'hw whwlykw bdrk lw'-twb*. Otro imperfecto. Es muy semejante al caso anterior en cuanto a la semántica, si bien se trata ahora de una constatación (3.^a persona) sin tono exhortativo explícito. El paralelismo, unido a la secuencia verbal (yiqtol-w^e qatalfí), aconseja ver en el segundo estico la acción subsiguiente al *yptth* «conseguido» (w^eqatalfí de consecución): «lo lleva por un camino no bueno».

1,7. *Ex 22,15: wky-yptth 'yš btwlh 'šr lw'-'rsh wškb 'mmh*. Imperfecto en un texto legal. El c. directo es una muchacha soltera. Lo mismo que en el texto anterior, la secuencia verbal (yiqtol-w^e qatalfí) da idea de consecución y, por tanto, explica una acción ulterior al *yptth*, que lo completa y realiza. Se trata ahora de la relación sexual. La traducción más adecuada es: «Si un hombre seduce a una joven...». Seducir se debe tomar aquí con el mismo sentido que en las novelas y el teatro predomina en nuestras lenguas, en el ámbito de las relaciones hombre-mujer ¹⁰.

2. Sujeto, Dios o representante de Dios

2,1. *Os 2,16: lkn hnh 'nky mpttyh whwlktyh hmdbr wdbbrty 'l-lbbh*. Part. masc. con sufijo de 3.^a fem. sing. Como en los dos casos anteriores, los dos w^e qatalfí que siguen al participio expresan sucesión, por lo menos, y, como se trata de acciones que se producen gracias a la primera, también consecución. Yavé se presenta a sí mismo como quien *mptth*. El pronombre sustituye a Israel, esposa infiel. El contexto (Os 2,4-25) nos presenta a Yavé lamentándose por la infidelidad de Israel, que se ha convertido en una prostituta. El proyecto de Yavé es atraerla de nuevo. En la lucha con sus rivales, Yavé debe utilizar un arte de captación que cambie la situación de fornicación en fidelidad. Este contexto aconseja traducir por «atraer» o «seducir». Pero conviene notar que hay un doble juego. El concepto «seducir», en castellano, implica siempre una connotación moral negativa y sólo en un contexto literario lírico, lleno de contrastes y juegos de sentimientos, como es el que nos ocupa, ad-

10. Cfr. nota 1.

quiere un matiz positivo. En hebreo, sin embargo, no parece que esto sea tan claro. Si, como va manifestándose por ahora, se trata de un concepto en el que predomina el factor astucia, siendo secundarias la bondad y la maldad, sería utilizado aquí con toda propiedad, sin ningún salto, como una de las posibilidades concretas del verbo.

2,2. *1R 22,20.21.22 // 2Cró 18,19.20.21*: Es el relato del profeta Miqueas ben Yimlá ante Ajab. Miqueas cuenta al rey la visión que ha tenido. En ella se presenta a Yavé con todo el ejército celestial pidiendo un voluntario: *my yptth 't 'h'b*. Un espíritu se ofrece: *'ny 'pttnw*. Y la pregunta de Yavé de cómo lo hará, responde: *'š' whyyty rwḥ šqr bpy kl-nby'w*. Yavé da su aprobación, afirmando el éxito por adelantado: *tpth wgm-twkl*. El sujeto de PTH piel es, en los tres casos, un espíritu enviado por Yavé. El c. directo es siempre Ajab. El fin, hacer subir a Ajab a Ramot de Galaad para que muera. El medio (la concreción del PTH) son los falsos profetas y sus profecías engañosas. Vemos, por tanto, que el *yptth* es realizado mediante un *rwḥ šqr*, que aparece de nuevo en el versículo siguiente. Este dato nos permite traducir con un genérico «engañar», aunque habría que suponerlo con las características de un más concreto «manipular». Aparece de nuevo el aspecto de superioridad estratégica y de astucia, cuyo usufructuario en esta ocasión es Dios.

2,3. *Ez 14,9: whnnby' ky-yptth wdbbr dbr 'ny yhw pttty 't hnnby' hhw*. Es una condicional, en cuya prótasis aparece nuestro verbo en pual, mientras que en la apódosis tenemos un piel. El personaje que sufre la acción es el profeta en ambos casos (sujeto del pual y c. directo del piel). En cuanto a quien la realiza, es claramente Yavé en la apódosis (sujeto del piel), pero no parece serlo en la prótasis. Es curiosa la secuencia imperfecto-perfecto, que, sin *w* conversivo, remite la apódosis al pasado, estando la prótasis en un presente de casuística legal. El texto habla de una consulta a Yavé mediante el profeta, que no debe ser hecha, y, en caso de hacerse, no debe ser respondida. La condicional supone la eventualidad de que el profeta sucumba a las instancias de quien viene a consultar. Según esto, el sujeto de la prótasis sería precisamente la persona que consulta al profeta. La apódosis implicaría, por consiguiente, que Yavé reivindicara para sí la acción del PTH, que es él mismo quien *yptth* al profeta. El perfecto se podría interpretar, en tal caso, como un futuro perfecto: «habré sido yo quien ha...»¹¹. La situación nos recuerda el texto anterior, en el que Dios se valía de la misma mentira de los profetas de Ajab para perderlo. Aquí utiliza igualmente los medios que ofrece la situación de corrup-

11. Cfr. P. JOUON, *o. c.*, 112 i.

ción idolátrica. Si en 1R // 2Cro se decía que el espíritu enviado por Dios se había hecho *rwh šqr* en los profetas de Ajab, en Ez 14,19 se afirma que Dios asume las triquiñuelas de quien viene a consultar. Son dos modos de expresar la misma idea nuclear —en lo que importa para nuestro trabajo—: Dios se sirve de la situación engañosa general para engañar a un personaje central de ella. Así que la traducción de Ez 14,19 debería ser equivalente a la de los textos de 1R y 2Cro.

Es de notar que, aunque se haya hecho una división metodológica entre los textos en que el sujeto del verbo PTH piel es un hombre y aquellos en los que esta función la ejerce Dios, no se halla ningún rasgo cualitativamente distinto en estos últimos. El verbo es usado siempre al mismo nivel semántico. Se habla de una acción de Dios, el cual pone en marcha ciertos mecanismos para cumplir sus planes, exactamente igual que en la primera serie de textos.

3. Conclusiones sobre el piel-pual

Una primera observación es la imposibilidad de traducir siempre con la misma palabra en castellano, como ya ocurre con el griego en los LXX. Esto puede ser debido a dos causas: o que se trata de un lexema genérico que cubre la acción descrita por distintos lexemas en nuestra lengua (los propuestos en las traducciones), o que es más bien un término específico no existente en las lenguas indoeuropeas y que cubre una zona de intersección de la acción descrita por los distintos términos con que hemos traducido.

Para resolver la disyuntiva debemos recurrir, una vez más, al origen del verbo, como ya apunté al principio, o sea, al sustantivo *pèti*, de carácter sapiencial. Si, como se afirmaba entonces, el c. directo del piel y el sujeto del pual representan el papel del *pèti*, quiere decir que sufren una de las acciones a las que el *pèti* se hace normalmente acreedor. O lo que es lo mismo, el PTH piel es un lexema específico que designa el tipo de acción que se hace con un *vèti* en su condición de tal. Sujeto y c. directo se hallan en la misma relación que *rwm-pèti*. Todos los textos estudiados parecen confirmar esta hipótesis.

De ahí viene la imposibilidad de encontrar una traducción completamente adecuada y mis titubeos en los párrafos que preceden. Todos y cada uno de los lexemas usados son válidos sólo ocasionalmente, en el texto concreto que traducen, pero contienen otra serie de semas que no corresponden al significado específico de PTH. Dos son, pues, los problemas: el significado del verbo hebreo y la traducción del texto. La traducción de un solo texto no puede ofrecernos el auténtico sentido del verbo hebreo.

Los conceptos paralelos con los que aparece nuestro verbo deben ser considerados como el despliegue de las posibilidades que contiene, en una perfecta correspondencia con lo visto para el sustantivo *pèti*. PTH piel aparece tam-

bién como un influjo —basado en la astucia, superioridad en experiencia, inteligencia, etc.— en orden a dejar al otro a merced de quien lo ejerce. Puede ser para el mal (la mayoría de los casos), pero también para el bien (Os 2,16), o con una finalidad de provecho para el autor de la acción y neutra para el que la sufre (Pr 25,15). Es decir, el acento se pone en la superioridad de astucia; la bondad-maldad y el perjuicio-beneficio están en un plano secundario, como consecuencias implicadas en esta superioridad.

Una verificación la tenemos en la diversidad de contextos y géneros literarios en que aparece el lexema. La temática no coincide exactamente en ninguno de los textos y depende siempre de la situación y condición del personaje que sufre la acción. Los géneros literarios van desde la narrativa histórica al lenguaje legal, pasando por proverbios, un salmo y oráculos proféticos. Prueba ésta evidente de que lo que importa es la idea central antes explicada, que, por lo demás, es aplicable a un sinfín de situaciones distintas con esa característica común.

II. Jr 20,7.10

A. Unidad literaria a la que pertenece

Me limitaré a poner de relieve los datos que estructuran la unidad y en torno a los cuales se desarrolla la acción. No nos interesa directamente precisar con detalle el tipo de composición de que se trata, sino únicamente ver el talante del texto. Un estudio exhaustivo sería iluminador, por supuesto, pero alargaría demasiado el trabajo.

1. Vocabulario

Predominan los lexemas de fuerza, violencia, oposición, y los medios utilizados (burla, acechanzas). Destaca, en este sentido, la repetición del verbo *ykl* solo, sin acompañar a otro verbo (vv. 7.9.10.11), con el significado de prevalecer sobre alguien o algo. Asimismo *nqmtnw* (v. 10) - *nqmtk* (v. 12). Interesante es el hecho de que el verbo PTH se repita acompañado de *ykl* en los vv. 7 (piel-nifal) y 10 (pual). La agresión de los opositores aparece en los vv. 7-8 bajo la forma de *lšhwq*, *lw'g*, *hrph*, *qls*, términos todos relativos a la irrisión, el ridículo y la befa; en el v. 10 se describe en términos de acecho (*šwmry šl'y*, *'wly yptth*). A lo cual corresponde la venganza de Yavé en términos de «confusión eterna» (*klmmt 'wlm*) (v. 11). Es también un dato importante, y no tan evidente, que la expresión «como fuego ardiente» (*k'š bw'rt*), del v. 9, pertenece igualmente al ámbito semántico de la violencia y de ningún modo debe ser considerada como una descripción del celo de Jeremías o cualquier otro tipo de afecto similar. Lo prueba la lectura de los textos en que las dos raíces aparecen juntas: se refiere directamente a la ira de Yavé en Nm 11, 1-3; Is

30,27; Jr 4,4; 21,12; Sal 79,5; 89,47; Lm 2,3; y a la violencia de Yavé en 2S 22,9.13; Jb 1,16; es el elemento que circunda la voz de Yavé y causa temor en Dt 4,11; 5,23; (9,15); es maldad que devora en Is 9,17; destrucción en Sal 83,15; 106,18; y estado de uno que se lamenta en Sal 39,4. Según esto, en nuestro contexto lo más verosímil es que se trate de una agresión de Yavé, como se verá en el cuadro de relaciones.

2. Esquema de relaciones

Explicación de los signos del cuadro de la página siguiente:

- (1) Relación de benignidad y ayuda
- (2) Relación de hostilidad sin especificar el éxito
- (3) Relación de hostilidad triunfante
- (4) Relación de hostilidad fracasada

El verbo *ykl* ejerce una función especialmente estructurante, ya que aparece en la acción de los tres personajes.

Como puede verse en el cuadro, se produce una tensión en los vv. 7-10, que es resuelta en 11-12. Yavé *ptytny* y ha prevalecido (*twkl*), lo mismo que se dice del intento de los opositores en 10bA. Del mismo modo, Jeremías es impotente frente a Yavé (*lw' 'wkl*: 9b). La palabra de Yavé se ha tornado para Jeremías oprobio y burla (v. 8), porque le ha granjeado el odio y la oposición de la gente (7bB), hasta el punto de que la agresión de Yavé y la de los opositores son casi identificadas (7a = 10bA.7b). Jeremías se ve atacado por dos frentes. La tensión llega a su clímax en 10bA, como hemos visto. Hay, sin embargo, una diferencia entre 10bA y 7a: la oposición de Yavé aparece como rotunda y con éxito completo (nifal en 1.ª persona de 7aA, wayyiqtol de 7aB, negación de la propia fuerza en 9bD), mientras que la de los enemigos es consistente, pero no triunfante, en conato (10aCD.b), y apoyada en la eventual identificación o complementación con la oposición de Yavé (7b.8b).

Es éste desequilibrio de fuerzas el que resuelve la tensión, sobre todo si se tiene en cuenta que la oposición de la gente ha sido provocada por el triunfo de Yavé (*ky* causal de 8a), que hace gritar a Jeremías cosas infaustas. Yavé se pone definitivamente del lado de Jeremías. El enemigo triunfador se convierte en aliado triunfador contra los enemigos más flojos. Yavé siempre prevalece, mientras los opositores no (11aB.ba). A la venganza proyectada de los opositores (10bB) se opone la venganza realizada de Yavé. La derrota de los enemigos será definitiva (12bB).

3. Determinación de la unidad literaria

No hay duda de que al menos los vv. 7-12 pertenecen a la misma unidad,

	YAVÉ	JEREMÍAS	OPOSITORES
v. 7	pttytny w'ppt -----	(3)	
	ḥzqtny wttwkl -----	(3)	
		(2) -----	klh lw'g ly
v. 8		'z'q -----	(2)
		ḥms wšd 'qr' -----	(2)
	dbr-yhwh ly -----	(2) -----	ḥrph wlqls
v. 9	(2) -----	lw'-'zkrnw	
	(2) -----	lw'-'dbbr bšmw	
	k'š bw'rt -----	(2)	
	(2) -----	nl'yty klkl	
	(4) -----	lw' 'wkl	
v. 10		(2) -----	dbbt rbbym
		(2) -----	mgwr mssbyb
		(2) -----	hggydw wnggydnnw
		(2) -----	šwmry šl'y
		(2) -----	'wly yptth
		(2) -----	wnwklh lw
		(2) -----	wnqḥh nqmtnw mmmnnw
v. 11	yhwh 'wty kgbwr 'rys -----	(1)	
		(4) -----	ykkšlw
		(4) -----	lw' yklw
		(4) -----	lw' hškylw
v. 12	bwhn šddyq -----	(1)	
	nqmtk mhm -----	(3)	
	(1) -----	'lyk glyty 't-ryby	
v. 13	(1) -----	šyrw	
	(1) -----	hllw	
	hšyl -----	(1)	
	myyd mr'ym -----	(3)	

después de ver el entramado de relaciones y el progreso de la acción, así como las repeticiones de términos. Digo «al menos», pues se plantea la pregunta sobre el v. 13, en el que no hemos visto ningún elemento de los comunes a 7-12, pero que, desde luego, no encaja en 14-18. Estos últimos versos constituyen una automaldición, organizada en torno al vocablo *'rwr* y cerrada en sí misma. No se insertan en el curso de la acción de 7-12, que es lógica y acabada. El v. 13, sin entrar ahora en problemas de redacción, se sitúa más lógicamente como conclusión de 7-12¹². Se trata de una invitación a la alabanza de Yavé, que viene tras la declaración de confianza.

En 7-13 tenemos, en vista de lo dicho, una oración, cuyo esquema se parece bastante —por lo menos— al de un salmo de lamentación. La estructura de esta unidad podría ser:

- 7a. Victoria de Yavé sobre Jeremías
- 7b-8. Consecuencias: burla de la gente contra Jeremías
- Lamentación* 9. Oposición inútil de Jeremías
- 10. Acechanzas de los opositores
- 11aA. Yavé se alía con Jeremías
- Declaración de confianza* 11aB-12. Consecuencias: la derrota de los enemigos será definitiva
- 13. Invitación a la alabanza.

4. Conclusiones

Se podría objetar que la mención de la palabra de Yavé y de la actividad profética en el v. 8, así como la alusión a hablar en el nombre de Yavé y acordarse de Él en el v. 9, nos llevan a una situación de fidelidad a Yavé y no de lucha. No se puede negar el dato y quizá habría que verlo en el contexto de las otras «Confesiones de Jeremías». Pero, en todo caso, la fidelidad en nuestro texto es presentada conscientemente como forzada, y esto es lo que nos importa. No se habla de una respuesta voluntaria, sino más bien de una fuerza que hace inútil cualquier oposición —la oposición de Jeremías es, a todas luces, clara—. Como mucho, se puede hablar de una fidelidad aregañadientes, *malgré lui*. Por otra parte, el texto no habla de una primera llamada a la vocación, sino de una situación de desamparo en que las desgracias y la vocación se hallan en conexión íntima. De ahí la imagen resultante y el predominio de las relaciones de lucha, aunque éstas sean un elemento retórico de la oración. Es

12. Para un tratamiento detallado, cfr. D.J.A. CLINES - D. M. GUNN, «Form, Occasion and Redaction in Jeremiah 20»: *ZAW*, 88 (1976) 390-409.

significativo, a este respecto, que en la declaración de confianza la respuesta de Yavé sea de violencia contra los enemigos. Ésta es el signo de que Yavé se ha puesto de parte de Jeremías. No queda terreno para la neutralidad. Lo cual es una razón más para concluir que la primera parte está igualmente compuesta en clave de violencia y no representa ninguna relación idílica entre Jeremías y Yavé.

B. Sentido del verbo PTH

En la primera parte del artículo se ha esclarecido que el significado de PTH piel era, específicamente, «lo que se hace con un simple» y que la coloración situacional le viene del contexto. En II A se ha definido el contenido de Jr 20, 7-13 como uno en el que prevalecen las relaciones de violencia y oposición. En línea con estas conclusiones propondré mi interpretación del verbo en cuestión.

1. El v. 10

Este verso es fundamental para el discernimiento del sentido. *yptth* se encuentra allí en paralelismo con *šwmry šl'y*. El resultado de ello, perseguido por los opositores, es *wnwklh lw* y *wnqḥh nqmtnw mmmnnw* (*w* más cohortativo de finalidad). El sentido sería, teniendo en cuenta que es pual, «caer en el engaño (trampa, maniobra, manipulación, acechanza...)». Los opositores esperan un momento de flaqueza, inadvertencia, un «traspié», para «prevalecer» por medio de su estrategia.

2. El v. 7

En el v. 7 hay que suponer, debido al paralelismo, un significado similar¹³. 7a está dividido en dos expresiones paralelas:

7aA:	<i>pttytny yhwḥ</i>	<i>w'ppt</i>
	perfecto -----	wayyiqtol
7aB:	<i>ḥzqtny</i>	<i>wttwkl</i>
	perfecto -----	wayyiqtol

Si el wayyiqtol indica normalmente sucesión y, en algunos casos, como podría ser éste, consecución (dos acciones del mismo sujeto que se siguen temporalmente, dependiendo la segunda de la primera), podemos traducir 7aB: «fuiste

13. Además del fenómeno del paralelismo, está el hecho de que en los vv. 7 y 10 se dan las tres únicas apariciones del verbo PTH que existen en el libro de Jr. Es una fuerte razón para suponer que, supuesta igualmente la unidad redaccional, sean utilizadas con el mismo sentido.

más fuerte que yo (me dominaste), y (de forma que) has prevalecido». Dos cosas importantes: -la directa connotación de dominio mediante la fuerza; -la secuencia narrativa.

Si, como se ha mostrado en la estructura, 7a declara la victoria de Yavé sobre Jeremías, esta secuencia (perfecto-wayyuqtol) nos indica que la victoria (waayyiqtol) es la *consecuencia* de una superioridad (perfecto) neta de Yavé.

Mientras que en 7aB la superioridad es de fuerza, en 7aA la superioridad es en lo peculiar del verbo PTH piel: la «estrategia». Yavé es más fuerte y, además, ha dispuesto la lucha de forma que ha sorprendido en su simpleza a Jeremías. En la secuencia verbal de 7aA, *pttytny* representa la acción conativa de Yavé y *w'ppt* la consecución del fin, el éxito de la empresa. La traducción que propongo, para respetar el paralelismo con el v. 10 y lo dicho sobre el nifal, es ésta: «Me indujiste a engaño, Yavé, y (de forma que) yo me atolondré (quedé atolondrado). Fuiste más fuerte que yo, y (de forma que) has prevalecido». El nifal encaja con toda normalidad en el significado resultativo-pasivo. El pual, como pasivo del piel, se refiere a la acción transitiva en cuanto tal, que puede ser conseguida o no.

Un respaldo para la traducción dada nos lo ofrece 1R 22,22 // 2Cro 18,21. Es éste un texto de hostilidad abierta de Yavé contra Ajab. El único, además de Jr 20,7, en el que aparece *ykl* no seguido de otro verbo y con un significado que, en contexto de oposición, está relacionado con la victoria. Por otra parte, se describe allí la «táctica» o «estratagema» del espíritu enviado por Yavé. Estos dos últimos términos son los que nos indican con más propiedad el ámbito semántico del PTH piel. La coloración concreta, de la cual depende la traducción, cambiará según las situaciones, pero siempre permanece este substrato nuclear configurante.

A. RODRÍGUEZ MERINO

TEXTOS Y GLOSAS

Aspectos clínicos y del desarrollo en la edad adulta

Durante los últimos quince años, el concepto de *desarrollo adulto* con sus cambios, tareas y temas peculiares ha atraído la atención no sólo de profesionales clínicos sino también la de escritores y del público, que de ordinario reacciona prontamente a preguntas directas y de importancia existencial. Por ejemplo la que se formulaba Daniel Levinson, en Yale hacia 1970, que cuando entraba en los cuarenta años, comenzó a estudiar el concepto de transición para comprender mejor lo que le estaba ocurriendo a él mismo. «En los diez años anteriores —escribía—, mi vida había cambiado en una forma crítica y yo había desarrollado en un sentido que no era capaz de expresar». ¿Qué significa ser adulto? ¿Cuáles son los temas básicos de la vida adulta, los problemas y satisfacciones esenciales, las causas de ciertas desilusiones o realizaciones?

La preocupación no es nueva y las respuestas que se han dado a esos interrogantes se encuentran ampliamente diseminadas en la literatura y filosofía occidental. Sin embargo, cada período histórico se enfrenta con la responsabilidad de entender y discutir el tipo de persona que surgió de ese tiempo y circunstancia y enfoca el esfuerzo de atención y análisis sobre las realidades y problemas peculiares que tienen que confrontar y la cualidad de las respuestas que ofrecen.

En este sentido, la observación más lúcida que se puede hacer sobre los buenos estudios publicados en diferentes especialidades es la que se refiere al impacto producido por rápidos cambios en nuestro tiempo. Estos cambios han afectado profundamente la cualidad, ritmo y estructura de nuestra vida. Quizá por estar tradicionalmente orientados a considerar el desarrollo y madurez personal bajo el signo de la continuidad, el impacto ha sido aún mayor. Psicólogos, entre otros han investigado algunas actitudes o conductas que manifiestan esas alteraciones, que no se habían observado anteriormente. Los medios de comunicación y un periodismo un tanto oportunista han agran-

dado las proporciones de ciertos problemas que responden a la preocupación del público. Pero en general la investigación seria, aunque limitada ha seguido su curso y proporcionado datos e interrogantes de gran interés. En Estados Unidos, la prioridad que se concede a la investigación ha producido desde los años 50's trabajos notables y algunos autores como Erikson, Dohernwend, Neugarten, Vaillant, Levinson han proporcionado bases sólidas para estudios más avanzados. A pesar de todo, no es posible aún citar una «teoría del desarrollo adulto». Probablemente no será posible nunca porque tratamos de la vida humana, psicológicamente demasiado rica y compleja en sus diferencias individuales para poder construir un modelo o esquema teórico a través del cual se puedan explicar fenómenos de conducta como respuesta a los problemas, cambios y exigencias de innumerables contextos en los que una persona desarrolla su existencia.

Sin embargo podemos utilizar beneficiosamente lo que tenemos. La mayoría de los adultos, en ciertos períodos de su vida, experimentan el impacto externo e interno de esos problemas sobre el proceso de su desarrollo. Este hecho justifica no sólo la intervención psicológica sino también la clarificación hasta dónde es posible, de esas experiencias humanas. El objetivo de nuestro trabajo, es ofrecer un análisis de los datos elaborados por la investigación psicológica en torno al desarrollo de la vida adulta, intentando que la lectura y comparación, suscite nuevas preguntas e incluso sirva para un entendimiento más adecuado de la propia experiencia.

El trabajo está dividido en tres partes:

1. Transiciones del desarrollo adulto. 2. Temas y tareas en el desarrollo del hombre y de la mujer. 3. Desarrollo adulto y psicopatología.

* * *

Nuestro análisis toma su punto de partida en el concepto de *adaptación* que se considera como el movimiento básico de la persona creado por la necesidad de intercambio con el ambiente. De ordinario estas transiciones son fluidas y se llevan a cabo sin esfuerzo. Sin embargo, cuando el individuo no puede mantener esa fluidez porque sus capacidades no responden a las exigencias de los sucesos o tareas que tiene que enfrentar se produce una tensión característica. El término preferido para describirla es el de *transición*, dando a entender que la persona está «negociando» su respuesta a esas exigencias. Por ejemplo, una mujer a los 35 años, con dos hijos pre-adolescentes, calcula las posibilidades de iniciar una carrera que indudablemente fortalecería la confianza en sí misma, el sentido de valor personal y un futuro con vitalidad intelectual, social e incluso económica. El esposo, sin embargo, puede poner dificultades a este plan entre otras razones por sentir la amenaza

sobre su función dominante en la familia; descontento al anticipar que los horarios y costumbres de la casa van a ser afectados; desconfiado respecto a las múltiples relaciones de trabajo, y profesionales que la esposa va a tener. Los hijos quizá presientan que su madre no será desde entonces toda para ellos como antes. Este plan sin embargo significa para la mujer un progreso en la afirmación de su identidad personal, necesario para sentirse feliz y cumplir con otras diferentes exigencias de su vida de familia. En un momento dado la tensión característica de una transición comienza. Quizá asociada con algunos síntomas como depresiones, dolores de cabeza, irritabilidad, etc. Cualquiera que sea la solución que esa persona acepte, va a tener un efecto positivo o negativo en su desarrollo.

Las transiciones surgen como respuesta a determinadas preocupaciones o tareas que parecen repetirse con alguna regularidad en ciertos períodos de la vida adulta. El contexto, por tanto, es el llamado «ciclo de la vida» que ofrece la amplitud necesaria para seguir la trayectoria del impacto de esos sucesos y consiguientemente una mejor comprensión de la «normalidad» de las respuestas de cada individuo. El desequilibrio que producen es inevitable. Y el resultado puede llevar consigo tanto progreso como regresión en el proceso total de desarrollo. Más aún, una transición que para cierta persona significa deterioro y pérdida, para otra se convierte en consolidación y ganancia. Naturalmente, si queremos entender por qué uno es capaz de superar la transición y salir de ella con más energía y claridad de objetivos para su futuro y otro se estanca y desorganiza, tenemos que analizar los factores asociados con esa transición. La «variabilidad de respuestas individuales» exige que investiguemos:

a) la percepción que la persona tiene de su transición particular, lo que incluye también, sus reacciones de afecto, el origen y duración de la transición y el grado de tensión que produce.

b) las características del ambiente en que la transición ocurre considerado en su totalidad. Por tanto, el sistema de soporte personal interno, familiar, de relaciones íntimas y amigos, el de instituciones e incluso las condiciones ecológicas en que la persona vive.

c) Las características del individuo mismo, en particular, su competencia psico-social, edad y salud, orientación de valores, dedicación profesional u ocupacional y experiencias anteriores con transiciones similares.

Por otra parte, si nuestro interés va más allá de simplemente «entender» lo que está ocurriendo en una transición y aceptamos un objetivo de ayuda, nos hacemos una pregunta: ¿se puede ofrecer una intervención orientada a anticipar y resolver el impacto de las transiciones en el desarrollo adulto? Desde hace unos años, una especialidad de la psicología clínica centra sus esfuer-

zos en esta línea y ofrece un «aprendizaje para competencia personal». Esta medida *preventiva* es de grandes alcances y puede constituir la alternativa más racional y factible al problema de la terapia que alcanza solamente un número limitado de personas y con un ritmo y capacidades que quizá no responden a las necesidades múltiples que de ordinario acompañan, las transiciones.

Al presente, estamos trabajando en la adaptación y aplicación de un modelo de intervención preventiva en torno a este tema. El énfasis es predominantemente instructivo y se dirige a individuos con un potencial humano apto para la labor de ayuda a otros. Para profesionales que pueden diseminar su acción en el contexto de su vida ordinaria. Universidades, comunidades sociales y parroquias, por ejemplo, se consideran contextos privilegiados para la puesta en marcha. El hecho de que en USA, el National Institute of Mental Health haya fundado y mantenga el «Community Helpers Project», introducido por Wallace, Danish y D'Augelli (1979), es una indicación de que los objetivos responden a una concepción adecuada del problema.

* * *

En la segunda parte, examinamos los temas y tareas asociados con el desarrollo del hombre y de la mujer. Es importante recordar ya aquí, que hasta muy recientemente la mayor parte de los trabajos en el campo del desarrollo adulto se habían concentrado en pequeños grupos de personas, la mayoría hombres y presentando variantes demográficas muy limitadas con respecto a edad, clase social, educación, etc. Resultados por ejemplo como los que se encuentran en el trabajo de Levinson, *The Seasons of a Man's Life*, (1978) a pesar de su tremendo interés, no pueden generalizarse para aplicar a todos los adultos ya que está basado en un grupo de 40 hombres, de un nivel profesional y procedentes de familias de clase media.

A tiempo, afortunadamente, ha surgido el interés por parte de ciertos investigadores en establecer una comparación con los temas que aparecen como propios de la mujer adulta. Lillian Rubin, Alice Rossi, Malkah Notman, Rachel Hare-Mustin, Carol Gilligan entre otras, representan esa «voz diferente» que reacciona legítimamente al exceso de influencia intelectual y psicológica ejercida sobre la mujer desde los tiempos de Freud hasta hoy. El argumento que presentan es admisible: el modelo adoptado por teorías del desarrollo está basado en las vidas de hombres, según han surgido de cuestionarios, biografías y consultas y en los cuales no se ha incluido la experiencia de la mujer. Y así por ejemplo, al analizar el concepto básico de *identidad* (Erikson) el énfasis se ha puesto en los objetivos de *independencia* y *éxito* que responden a la forma en que el hombre adquiere esa identidad o parte de ella, a expensas de otros elementos como *adherencia e intimidad*, que responden más adecuadamente a la experiencia de la mujer formando su identidad.

En general, se observa que la mujer alcanza la edad adulta no sólo con una historia psicológica diferente del hombre, sino que además deriva de la experiencia de la vida un significado también diferente, basado en su manera peculiar de integrarse en las relaciones humanas. Como consecuencia, la mujer en el proceso de desarrollo adulto alcanza su «madurez» especialmente a través de la *interdependencia* con el *cuidado* de otras personas.

Aunque tengamos que decir, igualmente, que las contribuciones de esta «nueva psicología de la mujer», son aún limitadas, no dejan de ser sólidas y significativas. Y ya la diferenciación establecida en el punto de partida se impone convincentemente, tanto en teoría como en investigación. Nosotros concentramos nuestra atención en aquellos temas que permiten analizar comparativamente esta amplia área de dinámicas en el desarrollo de los sexos en la edad adulta. Son los siguientes:

- a. Independencia.
- b. Individuación.
- c. Competencia.
- d. Tiempo y Finitud.
- e. Relaciones individuales y de grupos.
- f. Familia.

* * *

En la tercera parte, examinamos la relación que existe entre los «temas y tareas» del desarrollo adulto y psicopatología. El resumen precedente identifica un número de factores de influencia mutua que crean un equilibrio en constante evolución, mantenido por procesos psicodinámicos biológicos, familiares, socioculturales e individuales. Todos esos factores, por otra parte, constituyen áreas de posible tensión y conflicto, debido a los cambios que en ellos pueden producirse y que ciertamente desafían las capacidades de adaptación del individuo a lo largo de su vida.

Ésta es ciertamente una nueva dimensión incorporada recientemente en el estudio de la psicopatología de la persona. Tradicionalmente, el esquema de referencia estaba basado mayormente en la observación de síntomas para el establecimiento de una diagnosis y el plan de tratamiento. En USA el «Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM III), 1980) con sus cinco axis, una de las cuales considera algunos factores de tensión indicados anteriormente, supone ya un progreso notable. Greenspan y Polk (1980), entre otros ofrecen una psicopatología del desarrollo pero con énfasis casi exclusivo en la estructura de la personalidad, los fallos que pueden ocurrir y el impacto en diversas funciones. Todo esto es aún válido.

Pero la perspectiva más prometedora y más completa es la que al presente trata de vincular, como decimos, las disturbaciones psicológicas que se presentan a observación con las capacidades de la persona para superar y solucionar las tareas de la vida adulta. Esta perspectiva más amplia es considerada ya necesaria para llegar a una comprensión integrada y profunda de la per-

sona con problemas. Entre otras razones porque provee con un contexto para entender problemas psicológicos de toda clase. Permite comparar el individuo con otros en sus mismas categorías o variantes del desarrollo, lo cual tiene su importancia para juzgar la severidad del problema, su prognosis y adecuado tratamiento. También nos proporciona una mejor comprensión de tipo clínico porque investiga dimensiones del presente y futuro que completan el pasado adulto (no infantil) en el «ciclo vital» de esa persona. Finalmente es más útil y tiene más sentido explicar una perturbación psicológica, en cuanto sea posible, como estancamiento, desequilibrio o regresión en algún aspecto de su desarrollo adulto que considerarlo el síntoma de una determinada enfermedad psíquica que lleva consigo una diagnosis.

Como es de suponer, los aspectos psicopatológicos que más atención reciben ahora se derivan de los temas centrales enunciados anteriormente. Concretamente, algunos de los que nos ocuparemos son:

- a. Depresión y adicciones.
- b. Reacciones a problemas maritales y de familia.
- c. problemas de disfunción sexual.
- d. Desórdenes afectivos mayores cuya aparición coincide generalmente con la edad adulta.

Andrés G. NIÑO, OSA.

LIBROS

Sagrada Escritura

COENEN, L.-BEYREUTHER, E.-BIETENHARD, H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Biblioteca de estudios bíblicos, 29. Sígueme, Salamanca 1984, 24 x 17, 414 p.

En la recensión al vol. III de esta obra dábamos expresión a la esperanza de que en breve apareciera el cuarto y último volumen. Éste es el que ahora presentamos. Con él queda concluida la publicación de este *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, que ya entonces llamamos «el mejor existente en lengua castellana». Allí también hicimos mención de una serie de valores editoriales. Todos ellos habrán sido apreciados ya por cuantos hayan utilizado los tres volúmenes precedentes. Este último volumen comprende desde el término *Raptar* hasta *Yo soy*, e incluye al final los índices generales de la obra, valiosos para su utilización. Además del de términos castellanos, está el de los que tienen el apartado especial «para la praxis pastoral», otro de términos griegos y otro de hebreos.

Obra, pues, completa, bien hecha, bien traducida y bien editada, que, por sus características, se convierte en un precioso instrumento de trabajo, tanto para el estudio como para la pastoral.— A. RODRÍGUEZ.

MEYERS, E.M.-STRANGE, J.F., *Les Rabbins et les premiers chrétiens*. Archéologie et-histoire. Editions du Cerf, Paris 1984, 18,5 x 13,5 cm., 237 p. il.

Se trata de un libro original. Es una presentación de los vestigios materiales de Palestina existentes desde el primer siglo. Estos vestigios materiales pueden servir mucho para conocer la historia del cristianismo y judaísmo de los primeros siglos de nuestra era. La Arqueología de la Palestina ha sido estudiada preferentemente en relación con el A.T. Los exégetas del N.T. han descuidado, a juicio de los autores, la arqueología de Palestina en el momento de interpretar las fuentes literarias. No cabe duda de que el libro pretende llenar este vacío y hacer asequible al exégeta noticias importantes provenientes de los vestigios materiales, descubiertos en los dos últimos decenios. Y así el libro trata de las lenguas habladas en Palestina, de los ritos funerarios, de la identificación de las sinagogas e iglesias existentes etc. No podía faltar tampoco un examen crítico de la teoría del Judeo-cristianismo. El libro es fácil de leer y no exige grandes conocimientos. Uno saca la impresión que tanto los judíos como los cristianos conservaron un gran aprecio a la tierra, donde ambas religiones surgieron.— C. MIELGO.

SCHMITHALS, W., *Neues Testament und Gnosis*. Erträge der Forschung, 208. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 19 x 13 cm., IX-194 p.

El librito pretende aclarar el confuso problema de las relaciones entre el Nuevo Testamento y el gnosticismo. Pocos tan preparados como el autor para este trabajo, pues ha publicado diversas monografías sobre el tema. La dificultad del problema nace del hecho determinante de que no sabemos exactamente cuándo comenzó la Gnosis. De ello proviene la disparidad de opiniones, no

siempre exentas de círculos viciosos: se afirma o se niega la existencia de representaciones gnósticas en el N.T. según se afirme o se niegue la preexistencia de la Gnosis respecto de los escritos del N.T. El autor examina cada uno de los escritos del N.T., tratando de averiguar la finalidad de los escritos y a quiénes se combate. Al mismo tiempo analiza si se encuentran representaciones gnósticas en algún escrito. El autor no se limita sólo a exponer las opiniones ajenas, sino que da también su juicio personal. Al final resume sus conclusiones. En el N.T. no se encuentra ningún escrito gnóstico, aunque queda por resolver el caso de la primera redacción del Evangelio de Juan. Heres gnósticos comienzan a molestar a la Iglesia a partir del tercer viaje paulino. Juan y Pablo asumen representaciones gnósticas para combatirlas. Hay otra serie de escritos en el N.T., en los que no se sorprende ninguna relación con la gnosis: tradición sinóptica, 1 Ped, Apoc. etc. Conforme a esta opinión, presenta en un cuadro esquemático el origen de cada libro del N.T. conforme a su relación con la gnosis. Una amplísima y actualizada bibliografía clausura el libro.— C. MIELGO.

VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el N.T.* Ed. Sígueme, Salamanca 1984, 21 x 13, 334 p.

Este libro toca el tema del sacerdocio y la lectura sacrificial de la muerte de Jesús tal como vienen tratados ambos temas en la Carta a los Hebreros. Primero se nos presenta un estudio exegético del uso del término «sacerdote» en el N.T. que nos lleva desde la oposición de Jesús a los sacerdotes judíos, hasta la consideración, en la epístola antes mencionada, de Jesús como nuevo y Sumo sacerdote. Posteriormente se analiza la importancia del sacrificio en relación con el sacerdocio del A.T. y las diferencias que presenta esa concepción del sacrificio con la que la carta a los Hebreros da como interpretación de la muerte de Jesús. Todo ello permite una interesante confrontación con las tesis de R. Girard respecto a la interpretación no sacrificial del cristianismo.— PEDRO M.

BORSE, U., *Der Brief an die Galater.* Regensburger Neues Testament. Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 22 x 14, 262 p.

En 1940, O. Kuss, cofundador con A. Wikenhauser del Regensburger Neues Testament, publicó en un solo volumen el comentario a las cuatro cartas principales de Pablo: Romanos, 1 y 2 Corintios y Gálatas. En este comentario, cuya segunda edición apareció sin cambios en 1955 y que ha sido traducida al castellano en 1976, la carta a los Gálatas ocupaba poco más que el lugar de un apéndice al final. Se hacía necesario un comentario más amplio y actualizado de esta importante carta paulina. Esto es lo que se ha hecho con la presente edición, en la que se le dedica un volumen. El autor se extiende abundantemente, tanto en el comentario como en los temas de introducción, en diálogo con la vasta literatura aparecida en los últimos años. No se contenta con la descripción de alternativas en los problemas, sino que se esfuerza en tomar posición, aventurando una respuesta propia. Con este comentario, la carta a los Gálatas ocupa en el Regensburger Neues Testament el puesto que se merece por su contenido y significación histórica.— A. RODRÍGUEZ.

DILLMANN, R., *Das Eigentliche der Ethik Jesu.* Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik. Tübinger theologische Studien, 23. Matthias Grünewald, Mainz 1984, 22,5 x 14,5, 133 p.

Como el subtítulo del libro indica, este estudio es la contribución de un exégeta a un problema de teología moral. Se enclava en el debate, muy a menudo acalorado, sobre lo que puede constituir lo específico cristiano frente a otros esquemas éticos. Puesto que el Nuevo Testamento no presenta una ética sistemática, una tarea semejante sólo puede hacerse estudiando pormenorizadamente textos representativos. El autor toma dos textos del evangelio de Marcos: 7, 1-23 (la pre-

gunta sobre lo puro y lo impuro) y 10, 17-31 (sobre los peligros de la riqueza). R. Dillmann trabaja con una gran claridad, no confundiendo en ningún momento los campos de la exégesis y la moral. Sólo a partir de un estudio minucioso de los textos puede un exégeta extraer consecuencias útiles para la moral. Pero ello requiere un amplio conocimiento de la problemática propia de la teología moral. Ambas condiciones se dan en este libro, convirtiéndolo en interdisciplinar. Los exégetas se sentirán del todo en casa y los moralistas encontrarán la palabra del biblista, que suelen echar en falta.— A. RODRÍGUEZ.

Teología

SAN AGUSTÍN, *Obras completas*. Vol. VII, X, XXIII, XXIV, XXV, y XXVI (Sermones). Traducción y notas de Pío de Luis y colaboradores. BAC normal, Madrid 1981-1984.

La Biblioteca de Autores cristianos había comenzado la publicación en edición bilingüe de las obras de San Agustín en el año 1947 y la había interrumpido 20 años más tarde tras la aparición de 22 volúmenes. Con motivo del inminente centenario de la conversión y bautismo del Santo (386/387 - 1986/1987) la Federación de Agustinos españoles (FAE) se ha propuesto continuar en la labor hasta editar la obra íntegra del Santo Obispo, con un total de 42 volúmenes. La empresa ya está en marcha y se desea tenerla acabada al concluir el centenario. Se ha comenzado con el amplio sermulario por la riqueza doctrinal, que está aún casi sin estrenar. Los dos volúmenes anteriormente aparecidos en la BAC, recogían un buen número de sermones, pero seleccionados según un orden y criterio un tanto caprichoso. La nueva traducción abarca ya la totalidad de los mismos conocidos hasta el presente, muchos de los cuales se hallan diseminados por distintas revistas. Quien se interese por ellos los tendrá en seis volúmenes, unitarios en cuanto a la temática: VII (sermones sobre el Antiguo Testamento), X (sermones sobre los evangelios sinópticos), XXIII (sermones sobre el evangelio de San Juan, Hechos y Cartas apostólicas), XXIV (sermones sobre los tiempos litúrgicos), XXV (sermones sobre los mártires) y XXVI —de inminente aparición— (sermones sobre diversos temas). Este último incluye los índices referidos a los seis volúmenes: uno bíblico, otro detallado de materias y otro litúrgico, en el que el lector hallará las referencias a los textos agustinianos que comentan cada una de las lecturas de todos los días del año litúrgico con un breve pensamiento, núcleo del comentario del Santo. Sobra decir que está particularmente pensado como ayuda a sacerdotes y predicadores, pero que es igualmente útil para quien quiera vivir y meditar los textos litúrgicos guiado por el santo. La traducción normalmente corre ágil, pero a veces esa agilidad se ha sacrificado en aras de la fidelidad al texto latino. Las notas se han reducido casi a las necesarias para facilitar la comprensión de un texto que fue predicado ya hace más de 15 siglos, como respuesta a una situación y necesidades concretas que con frecuencia escapan al no especialista; se dividen en dos clases: unas, más breves, a pie de página, y otras que van al final del volumen como notas complementarias y que ilustran con mayor amplitud algún aspecto que se ha considerado de mayor importancia, bien por el contenido, bien por la frecuencia con que aparece en las páginas agustinianas. No dudamos que la edición completa del sermulario agustiniano —la primera que existe en lengua vulgar— ha de tener una gran acogida entre el público y que ha de alimentar fecundamente la espiritualidad de sus lectores.— D. NATAL.

Las Confesiones de Agustín de Hipona. I: Libros I-II; II: Libros II-V. Edizioni Augustinus, Palermo 1984, 21 x 15, p. 121 y 158 resp.

Estos dos libritos recogen las Conferencias-Comentario a las Confesiones de San Agustín pronunciadas en las Semanas Agustinianas de Pavía (Italia) correspondientes a los años 1982 y 1983. Cada libro es comentado por un estudioso de renombre: cada cual con su fisonomía propia y su modo particular de acercarse al texto agustiniano. Así el comentario al libro I, a cargo del

Prof. L. F. Pizzolato, es la obra de un filósofo, que además se ha especializado en las Confesiones, sobre las que ha escrito en repetidas ocasiones. La lectura del libro II, obra de F. De Capitani, es de carácter más doctrinal, pero precedido por un amplio recorrido por la bibliografía concerniente. Del comentario al libro III se encarga el prof. J. Ries, experto en el maniqueísmo, y da las claves para la comprensión plena de ese libro. La filosofía de la vida que recorre todo el libro IV es seguida paso a paso, con sencillez y claridad por el prof. A. Rigobello. Por último, el libro V es analizado con detalle y precisión en sus datos y estructura por el prof. A. Mandouze, quien no olvida «su última deformación profesional», la prosopografía. El comentario se llevará adelante en las próximas semanas hasta que se concluya la obra. El deseo expresado hace ya muchos años por el Card. Pellegrino, se va haciendo realidad. Sólo cabe el congratularse por la iniciativa, porque sin duda contribuirá a hacer más comprensible y, en consecuencia, más fructuosa la lectura de la obra más leída de Agustín.— P. de LUIS.

GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Grünewald, Mainz 1972, 22 x 14, 343 p.

La obra que presentamos vio la luz pública hace ya 12 años y representa, sin duda, una de las aportaciones más valiosas a los estudios sobre Pelagio —y, por asociación, sobre San Agustín— de los últimos tiempos. El punto de partida no es otro que la necesidad de hallar una nueva forma de hablar sobre la gracia, menos «abstracta» y más concreta, en cierto modo verificable, puesto que, como la fe, la gracia no puede subsistir sin una cierta experiencia de ella. En la búsqueda de esta nueva forma de lenguaje la historia puede ofrecernos un camino. Se impone, pues, establecer un diálogo con ella por si nos ofrece datos que pudieran ser significativos para esa comprensión más concreta de la gracia. La historia lleva al autor a Pelagio porque las circunstancias socio-eclesiales y no pocos de los problemas que centraron su atención tienen gran parecido con los de nuestra época. En su doctrina, pues, puede haber «momentos cuya hora haya llegado» y que permitan hallar lo que se busca. Un Pelagio que no ha de ser visto desde la interpretación agustiniana, extremadamente unilateral y polémica, ni desde la de la Iglesia antigua, interpretación no unitaria, ni tampoco desde la sistematización llevada a cabo por sus discípulos, que va más allá de sus intenciones. Por eso el autor distingue netamente entre la doctrina de Pelagio y la de los «pelagianos». Así se adentra en el estudio del pensamiento de Pelagio, que no es el de un teólogo sistemático, sino que está centrado en la predicación y consiguiente praxis cristiana, que, a su vez, están atravesados por una idea central y unitaria: El hombre ha sido creado a imagen de Dios y el mismo hombre ha de ser libremente lo que Dios le ha concedido ser. Ha de convertir en realidad la posibilidad que Dios le ha otorgado en la creación. Para realizar esta tarea cuenta con la gracia de Dios, gracia universal, para todos, y que se manifiesta de distintas maneras según las épocas, desde dentro y, sobre todo, de forma perceptible, desde fuera. Evidentemente, dos momentos privilegiados de esa gracia son la ley de Dios y el ejemplo de Cristo. En un capítulo posterior trata de encuadrar el pensamiento de Pelagio en el pensamiento antiguo, particularmente cristiano, para pasar luego a poner frente a frente a Pelagio con Agustín, que representa otra concepción de la gracia muy distinta: más individual, más interior y más directamente dependiente de Dios. El último capítulo lo dedica a presentar las potencialidades de la doctrina de Pelagio para una nueva doctrina de la gracia: gracia como libertad concreta frente a las fuerzas que impiden hacer realidad la voluntad de Dios sobre nosotros; frente a la comunidad del mal, la comunidad cristiana con todos los medios de que dispone, que arropa nuestras decisiones cristianas. La obra está muy documentada; el autor sabe servirse a perfección del material que le ofrecen los numerosos estudios anteriores sobre Pelagio, pero manteniéndose totalmente libre ante ellos.— P. de LUIS.

MARAFIOTTI, D., *L'uomo tra legge e Grazia. Analisi teologica del «De spiritu et littera» di Sant'Agostino*. Morcelliana, Brescia 1983, 24 x 17, 249 p.

El De spiritu et littera es una de las obras más significativas de la amplia producción agustiniana sobre el tema de la gracia. A la riqueza de contenido doctrinal, se une, además, el tono fun-

damentalmente sereno con que está escrita. Aunque refute las posiciones «pelagianas», no ha sido escrita «contra» nadie, sino «a» Marcelino, un ferviente católico. Son dos puntos que estimulan a emprender su estudio. El autor lo ha emprendido con posturas metodológicas muy claramente expresadas y fielmente seguidas: es un estudio teológico, no filológico; un estudio de esa obra de Agustín desde Agustín mismo: «una lectura de Agustín»; por eso aparece reducido al mínimo el recurso a la bibliografía agustiniana que, por tan ingente, en lugar de ser ayuda se convierte a veces en impedimento para llegar a Agustín mismo. No obstante, el autor la conoce, como deja ver cuando ha de contrastar opiniones e interpretaciones. Después del primer capítulo que ha de ambientar la obra, estudia el tema de la impecancia (II), la ley (III), la gracia y su dimensión interior (IV), la justicia y la justificación (V) y, por último, la relación voluntad-fe-gracia (VI), capítulo, este último, el más importante, porque pone de relieve los tres momentos distinguibles, pero no separables de la respuesta agustiniana al problema que presenta la actuación de Dios en el acto de fe del hombre: Dios que actúa por la naturaleza (libre albedrío), en la inteligencia (*suadere*) y en la voluntad (*persuadere*), triple forma que con lenguaje ligeramente distinto había expresado ya en *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* en *De peccatorum meritis...* y *De gratia Christi*. El desarrollo procede con claridad meridiana y si algo negativo quisiéramos destacar es el aspecto iterativo de muchas cuestiones.— P. de LUIS.

TILLICH, P., *Teología sistemática III*. La vida y el Espíritu. La historia y el Reino de Dios. Sígueme, Salamanca, 13,5 x 21,5, 519 p.

La editorial Sígueme nos ofrece el último volumen de la *Teología sistemática* de Tillich en traducción española, respondiendo a las exigencias del público de lengua española por conocer la obra del autor. De todos es conocida la preocupación de Tillich en su teología de responder a las preocupaciones más profundas de lo religioso en el hombre, desde su experiencia ontológica uniéndolo con la respuesta desde la fe. El autor en este volumen desarrolla la problemática del ser cristiano desde la vivencia del Espíritu como dinamismo central de lo cristiano, pasando posteriormente a desarrollar las implicaciones del hacer del creyente en la construcción del Reino. Obra de madurez del autor donde plasma sus reflexiones y vivencias cristianas con una nitidez digna de consideración y también de colaboración ecuménica en la preocupación general de presentar la fe del creyente en todas sus dimensiones y en diversidad de orientaciones.— C. MORÁN.

LATOURELLE, R., *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*. Sígueme, Salamanca 1984, 13,5 x 21,5, 458 p.

La categoría teológica de Latourelle nos da plena garantía de que un tema tan preocupante para el hombre de nuestro mundo como es el tema de Cristo en perspectiva de solución a los interrogantes humanos será tratado con la seriedad y altura científica como pocos lo pueden hacer. El autor toma como puntos de partida en el estudio que se propone a Pascal, Teilhard y Blondel. Tres personajes representativos en la búsqueda de solución a lo humano en una línea plenamente cristocéntrica. Después nos presenta diversos problemas humanos a la luz de Cristo como son la capacidad de comunión y alteridad, la creatividad humana desde el trabajo, la investigación y el progreso, la obra salvífica de Cristo como superación del pecado en la historia, el tema de la autonomía, la liberación y la libertad, el cristiano en línea prospectiva y superación de estas contradicciones internas a través del misterio pascual. Reflexiones que a todo creyente y no creyente le preocupan de una u otra forma y que el autor también se preocupa de presentarles su perspectiva cristiana.— C. MORÁN.

EICHER, P., *La Théologie comme science pratique*. Cerf, Paris 1982, 13,5 x 21, 287 p.

De unos años a esta parte se están multiplicando las introducciones al estudio de la teología con unas características muy concretas y presentando métodos diferentes en el estudio de la teolo-

gía. Lo que caracteriza a la introducción que hoy presentamos es precisamente el buscar el lado práctico del quehacer teológico. Intentar llegar a conjugar la presentación de la teología y los métodos teológicos tradicionales con el lenguaje que practica el hombre de nuestro mundo. El autor nos ofrece un estudio muy bien llevado sobre la evolución histórica de la palabra y del concepto de teología, una introducción sistemática a las diferentes disciplinas teológicas y una introducción sintética a las diferentes corrientes de la teología actual. Hay que tener presente que el autor en unos temas y en otros, intenta presentar la problemática de misterio de Dios en todas sus vertientes y concreciones históricas. Es de esperar que esta obra llegue al público español en su lengua también y todos puedan participar del carácter práctico de su presentación.— C. MORÁN.

Archimandrite SOPHRONY, *Voir Dieu Tel qu'il est*. Labor et Fides (Perspective orthodoxe n.º 5), Genève 1984, 21 x 14, 198 p.

El archimandrita Sophrony es un cristiano ortodoxo, de nacionalidad rusa que con alma de artista y espíritu contemplativo, confió en un primer momento la búsqueda del Absoluto a la mística oriental. «Convertido» pasa como monje al monte Athos, que abandona más tarde, tras la segunda guerra mundial, para establecerse en Inglaterra al frente de otra comunidad monástica. Su itinerario espiritual ha sido marcado por la influencia del Staretz Silvano, su auténtico maestro y punto de referencia continuo. Y es ese itinerario el que nos ha trazado en este libro encantador, que tiene ecos de Confesiones y estilo agustiniano, aunque no se pueden olvidar sus no pocas diferencias. Un camino espiritual que, partiendo de la memoria de la muerte, y pasando por el temor de Dios, hasta llegar a un amor que incluye el odio a sí, entra a participar de la luz increada y vive, sea a intervalos, en la experiencia de la misma luz hasta alcanzar el ser personal, superado el estadio del ser individuo. El lector encontrará tanto una vida hecha teología como una teología hecha vida; se informará sobre la más pura espiritualidad ortodoxa, que tiene poco de «moralizante» y mucho de teológica. En efecto, advertirá el repetirse de conceptos e ideas que se hallan tan en casa propia en la teología ortodoxa: la primacía de la Trinidad sobre la Divinidad; la distinción entre esencia y energía y la ya mencionada entre ser persona y ser individuo. La obra nos coloca en una órbita de la que hoy es poco frecuente oír hablar; por eso se hace más excitante, como una llamada a sacar a la superficie esa veta «contemplativa» que se esconde en nuestros espíritus. Su lectura no resultará fácil a todos, pero sí enriquecedora, como lo es toda participación en una experiencia religiosa, aunque sea —y quizá por ello— desde otra perspectiva teológica y, en consecuencia espiritual, sobre todo cuando lleva el sello de lo auténtico.— P. de LUIS.

LALLEMENT, D. J., *La tres Sainte Trinité*. Mystere de la joie chrétienne. Tequi, Paris 1983, 10,5 x 18, 274 p.

El autor, ya conocido por otras publicaciones en el campo de la teología espiritual afronta aquí el misterio de la Santísima Trinidad, «como la suprema verdad de vida y alegría para aquellos que acogen la redención cristiana».

El núcleo de la obra son una serie de conferencias pronunciadas entre 1967 y 1968, que han sido más tarde enriquecidas en vista de esta publicación.

Se parte de las disposiciones necesarias para recibir la revelación de la Trinidad, que el autor ve en las virtudes teologales y morales. De ahí pasa a estudiar cómo nos ha sido revelado este misterio en Cristo. El núcleo de la obra son precisamente las dos últimas partes, donde se estudian las relaciones entre Padre e Hijo, y la unidad entre las tres Personas Trinitarias.

El estudio cumple sobradamente con la intención de su autor, que no ha pretendido una investigación de teología dogmática, sino más bien, el ofrecer «un alimento teológico» para una vida espiritual, llamada a vivir en comunión con la Trinidad.— BLAS SIERRA.

VISSER 'T, W. A., *La paternité de Dieu dans un monde émancipé*. Labor et fides, Genève 1984, 15 x 21, 213 p.

Los viajes internacionales del autor le han permitido contactar personalmente con movimientos de emancipación y sus representantes en numerosas partes del mundo, por lo que no se trata de una exposición teórica del tema, sino de un conjunto de experiencias que analizan el sistema patriarcal.

Una vez descrita la larga tradición paternalista en sus múltiples facetas, nos va describiendo los distintos intentos de emancipación llevados a cabo por los diversos estratos y asociaciones de la sociedad.

Vemos también reflejado en este libro que, si bien es cierto que no se ha dado en la historia un odio exagerado hacia el paternalismo de Dios, al menos ha habido momentos caracterizados por el escepticismo y la duda frente al mismo. El autor interpela al mundo cristiano e invita al pueblo de Dios a interrogarse por su actitud frente a las fuerzas de la opresión exhortando a no contestar con generalidades, sino con hechos concretos en un mundo presente.— M. OLAORTUA.

RITSCHL, D., *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. Chr. Kaiser, München 1984, 21 x 15, 368 p.

«¿Tiene la teología una lógica?». Ésta es la pregunta que el autor se plantea en la introducción. A lo largo de la obra tratará de descubrir esa lógica interna que articula los distintos problemas teológicos. El libro tiene tres partes: El campo de trabajo de la teología y la demarcación de su objeto, para lo cual hay que tener en cuenta lo que el pensamiento y la sociedad contemporánea exigen; por poner un ejemplo, la teología no puede ser exclusivamente teología de la palabra, es necesario incluir una reflexión profunda sobre la naturaleza y el cosmos a tenor de los avances realizados en astrofísica, biología, psicología, etc. La segunda parte se detiene en los cuatro aspectos fundamentales de la labor teológica: eclesiología, doctrina trinitaria sobre Dios, cristología y antropología. El tercer apartado se titula: «la verificación, el camino hacia la ética y doxología» e introduce los problemas relativos a la praxis.

El libro se encuentra en un contexto de diálogo con la cultura contemporánea y sus problemas, especialmente desde la perspectiva iniciada por la filosofía analítica. Si la teología trata de regular, probar y estimular el pensamiento, hablar y hacer de los creyentes se requiere un estudio serio de la lógica del pensamiento responsable del creyente.— F. JOVEN.

KODALLE, K. M., (Hrgs), *Gegenwart des Absoluten*. Philosophisch-theologische. Diskurse zur Christologie. G. Mohn, Gütersloh 1984, 15 x 22, 227 p.

Cada vez interesa más conocer lo más concretamente la línea de Jesús, sus posiciones vitales, su estilo, sus direcciones claves de acción. Pero este conocimiento supone poner en movimiento, y a veces en discusión, una cantidad enorme de problemas todos ellos vitales y de grave resonancia. Pero es evidente que los estudios cristológicos deben dejar la repetición de lo ya conseguido para avanzar hacia lo más concreto. Ésta es la razón por la que en esta obra se reúnen escritos de teólogos y filósofos, católicos y protestantes, empeñados en una misma tarea urgente y necesaria para todos los creyentes y especialmente los cristianos. Hay que intentar llegar a la especificidad de Jesús en su individualidad teórica y práctica. Una obra por tanto que se recomienda por sí misma. Por ello no hace falta citar la autoridad de sus productores.— D. NATAL.

LE FLOC'H, Louis, *Petit essai sur la transparence*. Tequi, Paris 1984, 18 x 14, 61 p.

Nos encontramos frente a una invitación a un cambio y a una búsqueda de la Transparencia que sólo con y en el Espíritu podemos encontrar.

La obra está dividida en dos partes: Por un lado, se desarrolla de un modo lineal y quiere explicar las relaciones entre la Transparencia y el Espíritu. Por otro, se trata de ver y analizar los distintos puntos de vista sobre el tema.

El autor no quiere presentarnos un tratado teológico sobre la Transparencia, sino que nos presenta un ensayo teológico, sí, pero también filosófico y espiritual, ya que analiza la relación que guarda el Ser Transparente con el Espíritu, el pecado, la obediencia, la mujer...

Louis Le Floc'h nos invita a una actitud de apertura desterrando todo egoísmo hermético que nos impide ser transparentes.— M. OLAORTUA.

SANTANER, M.-A., *Hombre y poder. Iglesia y ministerio*. Ed. Sígueme, Salamanca 1984, 12 x 18, 244 p.

Este libro, como su título indica, empareja la reflexión sobre las relaciones del hombre con el poder y la relación de la Iglesia cristiana sobre el ministerio, proponiendo, en cuatro partes, la necesidad de acabar con una mentalidad mágica, tanto en lo relativo al ministerio en la Iglesia como en lo que respecta al poder en la vida de los hombres. Los cuatro apartados en los que el libro se divide son: el problema de los ministerios en el devenir del hombre, donde nos relata el juego del poder en el hombre, y la cuestión del poder en el cristianismo, el segundo, el problema de los ministerios y la revelación en Cristo, el tercero sobre el ministerio de la Iglesia y los ministerios en la Iglesia, y el último sobre los ministerios ordenados, su carácter, su porvenir en el presente de la humanidad.— F. GIMENO.

VARIOS, *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*. Homenaje al Cardenal Tarancón. Narcea, Madrid 1984, 14 x 22, 350 p.

Como se advierte en el título se trata de un homenaje al cardenal Tarancón en su 75 aniversario. En realidad en una obra escrita por varios obispos, sacerdotes y profesores cercanos de una manera u otra al cardenal y que al describir su trayectoria nos dan realmente una historia viva de los últimos años de la Iglesia en España tomando el hilo desde los tiempos anteriores. La obra se divide en cinco apartados. El primero trata del cardenal Tarancón y su momento histórico. El segundo la vida interna de la Iglesia en España. El tercero de la presencia de la Iglesia en la sociedad. El cuarto mira al futuro y el quinto es una bibliografía sobre él Cardenal. Todos los aspectos interesantes de la comunidad cristiana española pasan por este libro. Una obra de un valor entrañable, que refleja la gran figura del cardenal Tarancón y su labor inapreciable en la reciente vida de la Iglesia española.— D. NATAL.

GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*. En el itinerario espiritual de un pueblo. Sígueme, Salamanca 1984, 18 x 21, 182 p.

La cuestión de la espiritualidad desde los primeros pasos de la teología de la liberación constituyó una profunda preocupación. Esta reflexión está precedida de una vivencia espiritual de los cristianos comprometidos en el proceso de liberación. En medio de los sufrimientos en América latina, algo nuevo está naciendo, es lo que ha llevado a hablar de un Kairos, una forma distinta de seguir a Jesús. El hablar sobre Dios viene después del silencio de la oración y del compromiso. La teología será un hablar constantemente enriquecido por un callar. Es en el empeño por la vida donde se da el espacio y el tiempo del encuentro con el Señor. A partir de ahí se esboza una ruta en el seguimiento de Jesús con el convencimiento de que el punto de partida se halla en la experiencia suscitada por el espíritu. Eso es lo que expresaba Bernardo de Claraval cuando decía que en materia de espiritualidad cada uno debe saber «beber de su propio pozo».— J. ANTOLÍN.

Moral-Derecho

HERNÁNDEZ R., *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*. Antología. San Esteban, Salamanca 1984, 19 x 13,5, 234 p.

En este 4.º volumen de la Biblioteca Dominicana se publica una buena antología sobre los derechos humanos en Francisco de Vitoria. Se elaboró este trabajo con ocasión del 5.º centenario de su nacimiento, siendo uno de los frutos mejor logrados.

Ramón Hernández, como buen historiador de Vitoria, ha logrado aportar datos nuevos hasta el punto de fijar la fecha de su nacimiento el año 1483, ya que anteriormente se suponía que podía ser el 1492. Esto aparece en la introducción junto con las fechas y datos más importantes de la vida de Vitoria.

A lo largo de 11 capítulos van apareciendo las formulaciones de los derechos humanos, del hombre en sí mismo, en relación con los demás, la familia, sociedad civil, la religión, el orbe, etc. Textos semejantes hay en Domingo de Soto, F. Suárez, Bartolomé de las Casas, Alonso de Veracruz, etc. En Francisco de Vitoria se encuentra una llamada urgente en favor del derecho a la vida, a la libertad, a la democracia, etc., para que la vida humana sea mejor, pacífica y de acuerdo con los designios divinos.

Al final aparece a manera de conclusión y de apéndice un elenco de 126 textos o máximas de derechos individuales y sociales, cuya lectura impresiona al hombre de hoy por su claridad, estilo y densidad doctrinal. En su tiempo, sus escritos sirvieron para poner freno a la guerra y a los conquistadores, que se vieron obligados a justificar sus actuaciones y a responsabilizarse de las mismas. En su opinión, toda colonización o protectorado es por naturaleza temporal. Es necesario permitir la autodeterminación de los pueblos. Esta obra, que da a conocer algunos puntos desconocidos de Vitoria, puede servir de modelo a otros trabajos parecidos.— F. CAMPO.

GARCÍA BARRIUSO, P., *Matrimonio y divorcio hoy en España*. BAC, Madrid 1984, 19 x 13, 348 p.

El fin o propósito del libro lo explica el mismo autor al presentar la obra (pp. 3-10). Se procura clarificar la naturaleza del matrimonio canónico, por lo que en la primera parte se expone la doctrina católica sobre la estructura y elementos esenciales, como lo es el objeto del consentimiento matrimonial, unidad e indisolubilidad, etc. La segunda parte es más bien expositiva y práctica con un desarrollo de la ley del divorcio en España y sus consecuencias, como la no eficacia civil de los matrimonios celebrados hoy en día canónicamente si no se ajustan a las condiciones y requisitos esenciales del Código civil sobre esta materia. En la tercera parte se da una colección de textos básicos: 1.º *Ley orgánica de la libertad religiosa* del 5 de julio de 1980; 2.º *Nueva ley sobre nacionalidad española* del 13 de julio del año 1982; 3.º *Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos*; 4.º Texto de la llamada «*Ley del divorcio*» del 7 de julio de 1981; 5.º *Formulario* para la certificación eclesiástica del matrimonio y 6.º un elenco de los cánones del Código de 1983 sobre el matrimonio y los procesos matrimoniales. Dada la experiencia del autor, como Fiscal del Arzobispado de Madrid-Alcalá, ofrece orientaciones acertadas y apoyadas en el Magisterio de la Iglesia. Emite algunos juicios un tanto peyorativos sobre el matrimonio civil, que en su opinión no tiene vinculación natural ni ética (p. 3). Puede prestar una valiosa ayuda a los abogados y miembros de tribunales.— F. CAMPO.

GUITARTE IZQUIERDO, V., *Sínodos postridentinos de Segorbe*. Aportación a la historia de la diócesis de Segorbe-Castellón. Publicación del Excmo. Ayuntamiento de Castellón de la Plana 1983, 24 x 17, 163 p.

En este libro se recogen, como el mismo título lo indica, los sínodos postridentinos de la dió-

cesis de Segòrbe, que tiene sus antecedentes en la de Albarracín, fundada o erigida en 1173 por el Arzobispo de Toledo, D. Cerebruno. Se separó en el año 1577, continuando en solitario la de Segorbe hasta el año 1960, y se denominó Segorbe-Castellón con nuevos límites.

Se celebraron nueve sínodos antes del Concilio de Trento y siete después, con un total de 16, de los cuales, los 10 primeros fueron comunes a Segorbe-Albarracín y los restantes a la de Segorbe. Se conservan manuscritos los Sínodos de Juan de Muñatones, Agustino, del 1 de junio de 1566 y el de Juan Bautista Pérez y Rubet del 25 de octubre de 1611. Aunque este último está publicado como los restantes, se hace la edición crítica junto con el del P. Muñatones por su rareza y constar en el manuscrito, que se estudia. Se añaden los sínodos de Pedro Ginés de Casanova publicado por Crisóstomo Garris en Valencia (1613); el de Diego Serrano de Sotomayor, por Bernardo Nogués en Valencia (1645) y el de Anastasio Vives de Rocamora, por Jerónimo Villagrasa en Valencia (1669). Figuran también el de Martín de Salvatierra de 1586, lo mismo que sus Constituciones extrasinodales de 1584 y las Constituciones también extrasinodales de Gil Ruiz de Liori de 1582. Esta obra va a contribuir al conocimiento de la diócesis de Segorbe.— F. CAMPO.

LISTL, J., MÜLLER, H., SCHMTZ, H., etc., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. F. Pustet, Ratisbona 1983, 15 x 23, 1211 p.

Se trata de una puesta al día de la obra *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, cuya recensión puede verse en esta revista 15 (1980) 304-305. Al hacer esta revisión se tiene en cuenta al Código de 1983 y se cambia de título, como manual o tratado no sólo para estudiantes, sino también para especialistas y profesores de esta materia.

Desaparecen o dejan de estar algunos colaboradores como E. H. Fischer, P. Gradauer, O. Heggelbacher, etc., e intervienen otros nuevos como L. Carlenm K-T. Geringer, K. Hartelt, etc. En vez de cuatro partes que tenía en *Grundriss*, esta obra se divide en siete, aunque no se sigue totalmente el orden sistemático de los siete libros del Código. En la 1.ª parte aparecen los fundamentos bíblicos, filosóficos y teológicos del Derecho Canónico, su reforma, el proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia y las normas generales (libro 1.º del Código); en la 2.ª se expone la constitución de la Iglesia, como Pueblo de Dios, su jerarquía etc. (Libro II); en la 3.ª, la misión de la Iglesia con sus funciones de enseñar, santificar y regir (Libro III y IV); en la 4.ª está el Derecho patrimonial; en la 5.ª el penal; en la 6.ª el procesal y en la 7.ª las relaciones entre la Iglesia y el Estado con estudios especiales sobre las dos Alemanias, Austria, Suiza y Francia. Intervienen 46 especialistas, que se han repartido el trabajo en 117 artículos o colaboraciones, como en el *Grundriss*, alterando el orden y contenido. Se pasa de 969 p. a 1211 p.

Se trata de una obra bien elaborada, que será de obligada consulta en el futuro, especialmente para los de habla alemana, profesores, estudiantes, pastores con cura de almas, etc. Interviene el profesor español Ignacio Pérez de Heredia, como en el *Grundriss*, con el tema de la Curia Romana. A la seriedad científica de sus autores se une la excelente presentación por parte de la editorial Pustet, con registro de los cánones, índice de autores y de materias, que facilitan su manejo. Nos ratificamos en lo expuesto al hacer la recensión del *Grundriss*, felicitando a la editorial por hacer posible la presentación de esta gran obra canónica, a la que auguramos seguro éxito.— F. CAMPO.

SEBORTT, R., *Das neue kirchliche Eherecht*. Knecht, Frankfurt 1983, 20,5 x 12,5, 332 p.

Dentro de la República Federal Alemana está teniendo éxito este manual del P. Reinhold Sebott, S. J., profesor de Derecho Canónico en Frankfurt, porque da una visión general y bastante completa sobre el matrimonio canónico con un comentario exegético de los cc. 1055-1165 y notas aclarativas y prácticas, como el examen de los novios (pp. 49-50) y celebración de matrimonios con extranjeros españoles, italianos, mahometanos, griegos, ortodoxos, etc. (pp. 52-55) en Alemania. No puede dar solución a todos los casos prácticos. El mismo autor reconoce en la presentación (pp. 7-8) que hay que esperar una interpretación auténtica para algunos cánones como sucedió con el Código de 1917 a fin de aclarar algunas dudas y precisar el alcance de la nueva legisla-

ción. No da la bibliografía existente, sino que se remite a otras publicaciones, como *Canon Law Abstracts*, *Elenchus Bibliographicus* de *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, etc. Da una breve historia de la reforma del Código, especialmente de la parte matrimonial (pp. 13-14) sin detenerse en la evolución de los Esquemas. Aunque el método exegético se siguió ordinariamente en el Código de 1917, no es el más recomendado actualmente. Se expone la materia para el gran público, especialmente para estudiantes y sacerdotes con cura de almas. Está bien presentada la edición y tiene índices de personas y materias junto con la aclaración de las siglas utilizadas.— F. CAMPO.

MARTÍNEZ SASTRE, P., *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico*. Espigas y azucenas, Murcia 1984, 19 x 11,5, 198 p.

Animado por el éxito del libro *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho Canónico*, cuya recensión apareció en esta revista 18 (1983) 470-471, el P. Pedro de Fátima Martínez Sastre ha elaborado esta monografía siguiendo el mismo método del libro anterior y haciendo la materia asequible al laico cristiano a fin de que conozca sus derechos y deberes especificados en los cc. 208-231, aunque se hace mención a otros cánones dispersos por el Código de Derecho Canónico a lo largo de sus siete libros y 1752 cánones. Aunque se limita ordinariamente a un sucinto comentario clarificador, aparece a veces la fundamentación teológica, especialmente la doctrina del Concilio Vaticano II, como sucede en las pp. 35-39.

En la introducción se nota una omisión notable, como es una pequeña referencia a la evolución histórica de los derechos humanos y el papel de la Iglesia o de su Derecho, ya que se limita a textos conciliares del Vaticano II con algunas referencias a los papas Pío XI, Juan XXIII, etc. No pretende ser un tratado teológico-canónico del laicado, por lo que remite a obras más amplias y especializadas (p. 10) sin embargo, el estudio es bastante completo, resaltando el papel del laico en la Iglesia. Como apéndice presenta los cc. 1055-1165, donde aparece el tratado canónico del matrimonio. Puede prestar un buen servicio a los laicos.— F. CAMPO.

WALF, K., *Einführung in das neue katholische Kirchenrecht*. Benzinger, Zürich, Einsiedeln, Köln 1984, 20 x 15, 270 p.

Entre la abundante bibliografía posterior a la promulgación del Código de 1983 aparece este libro de Knut Walf, profesor de Derecho Canónico en Nimwegen, como fruto de sus explicaciones, por lo que los primeros destinatarios son los estudiantes. Se trata de un compendio o resumen general del nuevo Código de 1983, como se reconoce en la presentación (p. 9). Se divide la obra en cuatro partes: 1.ª Evolución histórica del Derecho Canónico; 2.ª Fundamentación y peculiaridades con exposición del libro 1.º del Código; 3.ª Elenco informativo sobre el alcance y problemas prácticos de los restantes libros, es decir, del 2.º al 7.º (cc. 204-1752) y 4.ª Estado e Iglesia en Alemania Federal, Alemania democrática u oriental, Austria y Suiza, donde se habla el alemán y puede ser utilizado este libro.

No está la obra destinada a especialistas, aunque puede servir de orientación en algunos puntos para explicar la materia sobre la base Eclesiológica y doctrina del Concilio Vaticano II con una orientación pastoral, poniendo de relieve algunos puntos conflictivos y prácticos como el Derecho sacramental, especialmente el matrimonio, lo mismo que el Derecho penal y el procesal. La bibliografía es elemental y se reduce a la alemana (p. 261). Sigue un índice de materias y otro de nombres para facilitar su manejo. Es buena obra como introducción general y manual para los alumnos.— F. CAMPO.

Filosofía

FLÓREZ, R., *La dialéctica de la historia en Hegel*. Gredos. Madrid 1983, 13 x 19, 458 p.

El profesor Ramiro Flórez se ha empeñado en lidiar al toro y realmente lo ha conseguido con lucimiento, no ciertamente para terminar con él, sino para entrar con paso firme y seguro en la presentación y exposición de este magnífico ejemplar que se llamó Wilhelm Friedrich Hegel. No es la primera vez que se ha ocupado de esta tarea; recordamos sus artículos sobre el *Dios dialéctico de Hegel*, publicados en ARCHIVO TEOLÓGICO AGUSTINIANO, 1967.

Flórez se ha esforzado por ofrecernos, no al Hegel abstracto, absorto y como vacío de contenido, sino al gigante del pensamiento, al contemplativo hombre de acción y al hombre de acción contemplativa, a semejanza de un Platón o de un Agustín. Buen conocedor del idioma alemán, Flórez obvia la dificultad principal que podría provenir de la oscuridad del lenguaje para una auténtica interpretación de este coloso del panteísmo. El profesor Flórez va exponiendo con toda claridad el grandioso desarrollo del Espíritu en la historia del mundo y de la humanidad. A pesar de la postura panteísta de Hegel, no aceptable por su negación de un Dios personal y de un Cristo divino, sí que no hay que olvidar su esfuerzo en favor de una religiosidad dentro del cristianismo en la que haya de darse una integración de la religión en la vida como una de tantas conquistas de la dialéctica del Espíritu hasta su completa sublimación. Todo esto, naturalmente, hay que entenderlo no olvidando a este ABSOLUTO que, fundamentando toda la realidad, llega a una perfección absoluta también mediante un desarrollo dialéctico en el cual todo encontraría una razón de ser en una fuerza interna que mueve, como parte integrante sustancial, toda esa realidad en desarrollo.

En una palabra, creemos sinceramente que esta obra de Flórez hace posible a quien no puede leer al Hegel en su propia lengua, ponerse en contacto con lo más genuino del pensamiento de este filósofo verdaderamente grandioso y genial en la exposición sistemática de su modo de pensar a propósito de la total realidad.— F. CASADO.

SAÑA, M., *La Filosofía de Hegel*. Gredos. Madrid 1983. 19 x 13, 129 p.

Hegel, antes de dar comienzo a la exposición de su propio sistema filosófico, nos dirá que todos los demás tienen su valor en cuanto que han sido «momentos» distintos en la adquisición progresiva de la verdad. Heleno Saña, autor del libro que presentamos, ha comprendido esto perfectamente ofreciéndonos aquí una síntesis estupenda de la influencia sobre Hegel de filósofos anteriores a él partiendo ya de Heráclito cuya influencia positiva aparece en lo que Hegel reconocía como defensor de una primacía del devenir sobre el ser, y señalando, a la vez, las diferencias de todos estos filósofos con Hegel en lo que éste advertía en ellos como criticable.

Al través de estas páginas van discurriendo las raíces originarias del hegelianismo: Plotino (con su dialéctica), Platón (con su distinción entre el conocimiento puro y conocimiento vulgar), Aristóteles (con su envergadura sistemática). Ahí están también Plotino y el neoplotinismo en general (con su dialéctica ascendente y la liberación del YO del Espíritu hasta una fusión con Dios). El mismo Descartes, con su afirmación crítica del «cogito ergo sum», será para Hegel «el punto de partida de la filosofía moderna». Giordano Bruno, a través de Schelling, con su «razón universalísima como artesano interior del universo», Spinoza y Böhme, con su negación del ente fuera del mundo y la afirmación de un dios que es «devenir» y con su misticismo, llamarán la atención del filósofo alemán. Indudablemente, Leibniz, después, con su individualismo monadista, y Kant con su autonomía de la razón, impulsarán el pensamiento de Hegel, el cual, sin embargo, respecto de Kant se apartará totalmente en lo que se refiere a «superar el conocimiento para dar paso a la fe». Precisamente, a causa de esta postura de Kant, Hegel lo denominará el «filósofo de la resignación». En cuanto a Jacobi, a pesar de las enormes diferencias entre éste y Hegel, algo se le pegará a éste del romanticismo de aquél. Hecha esta presentación de los que pudieran llamarse los

«maestros» de Hegel, Heleno Saña continúa su libro con los temas: *sujeto y conocimiento, el mundo objetivo, devenir y praxis, lo universal, el Estado, Historia y Dios, apología de la facticidad y totalidad abstracta y totalidad concreta*.

Creemos, finalmente, que es un libro interesante para los intelectuales que quieran acercarse a este «gigante alemán llamado HEGEL», en frase de Joaquín Carbalho.— F. CASADO.

PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*. Herder, Barcelona 1984, 12 x 20, 88 p.

Todo el mundo intelectual ha oído quizás alguna vez hablar de los «mitos platónicos» de que parecen estar llenos los diálogos de Platón, a quien se le ha considerado con frecuencia como «forjador de mitos». Y es muy natural que se llegue a preguntar sobre el significado de tales relatos mitológicos. ¿Se trata de historias, poesías, filosofía, ficciones, didáctica, etc. etc.? Joseph Pieper, profesor que fue de antropología filosófica en la universidad de Münster, intenta buscar, entre las múltiples acepciones o significados que se han atribuido a la palabra «mitos», el auténtico significado. Y el resultado es que parecen ser, o son más bien, expresiones, a base de simbolismo, de lo que se desarrolla entre la esfera divina y humana, remontándose a un origen suprahistórico. En este sentido quedan reducidos los mitos a las cuestiones sobre la creación del mundo en el *Timeo*, sobre la forma originaria y la caída del hombre en el *Banquete*, sobre las historias escatológicas acerca del más allá, sobre el juicio y el destino de los muertos en *Gorgias*, la *República* y el *Fedón*. Evidentemente, en otros muchos relatos platónicos aparecen fragmentos de sabor mítico, de algo recibido no por la razón sino *ex acoes, ex auditu*, diríamos nosotros, como por una especie de fe. No es, pues, extraño que su mensaje haya conservado un frescor que presenta un terreno común con el lector de hoy, que fácilmente puede contactar con el Platón de hace veintitantos siglos.— F. CASADO.

LIVI, FABRO, OCARIZ, VANSTEENKISTE, *Le ragioni del tomismo*. Ares. Milano 1979, 18 x 11,5, 236 p.

Los que hemos tenido la suerte de conocer desde dentro la metafísica tradicional, vamos a llamarla «escolástica» al menos en un sentido amplio, y por lo mismo de poder hablar de ella con conocimiento de causa, lamentamos el ostracismo a que ha sido condenada, no ya solamente por mentalidades materialistas, sino hasta por centros de estudios eclesiásticos, a pesar de los repetidos toques de atención dados por los últimos Papas que han visto en la metafísica un itinerario adecuado hacia la fe, y a pesar de que filósofos, también de prestigio, han expuesto sus puntos de vista en su defensa, siendo todos ellos olímpicamente marginados por el hecho de «oler» demasiado a tomismo o a escolasticismo. Bastaría hurgar un poco en el bagaje filosófico de muchos que se han formado en centros eclesiásticos para darse cuenta de que también en ellos un progresismo a ultranza ha desmantelado totalmente una mentalidad metafísica que pudiera ser instrumento más o menos adecuado todavía para una mejor comprensión, en cuanto esto pudiera ser posible, de la racionalidad de los misterios de la fe. Juan Pablo II ha dejado escrito: «muchos naufragios en la fe y en la vida consagrada en tiempos pasados y presentes y muchas situaciones actuales de angustia y de perplejidad tienen su origen en una crisis de naturaleza filosófica. Es necesario cuidar con extrema seriedad la filosófica formación cultural».

Los filósofos, de hoy, que comparten la composición de este pequeño librito, tienen algo que decir, y con conocimiento de causa, acerca de los valores del filósofo de Aquino, de interés para los hombres de hoy.— F. CASADO.

DUPRE, L., *L'Autre Dimension*. Essai de philosophie de la religion. Cerf, Paris 1977, 13,5 x 21, 316 p.

Las reflexiones que el autor nos presenta en la obra, adquieren todavía hoy su importancia por tratar temas que de una u otra forma siguen latiendo en el inconsciente del hombre de la calle

con sus preocupaciones sobre el tema de lo religioso y su integración en el conjunto de sus expresiones humanas. Se preocupa el autor por seguir fiel a lo permanente en el fenómeno religioso, sin dejar en el olvido otros componentes que de forma concreta entran también a formar parte de la experiencia religiosa. Estudia los signos de la presencia de lo sagrado, el lenguaje religioso como lenguaje simbólico, el mito y sus metamorfosis, el tema de la revelación en la relación con lo sagrado, la noción de salvación y de la experiencia mística, todos ellos temas que siguen actuando en el hombre de nuestro mundo con la carga de secularización que le caracteriza. Como el subtítulo indica, es un ensayo de Filosofía de la religión, pero el lector encontrará elementos que no pueden dejarse a un lado a la hora de estructurar un tratado de Filosofía de la religión. Bienvenidas sean estas obras al campo del estudio de lo religioso, como elemento base en la comprensión de la existencia humana.— C. MORÁN.

FORMENT GIRALT, E., *Ser y Persona*. EU (Publicaciones de la Univ. de Barcelona). Barcelona 1983, 2.ª ed., 18,5 x 12, 523 p.

Eudaldo Forment Giralt es, desde 1971, profesor de Metafísica de la universidad de Barcelona. Y, ya de entrada, no dejamos de admirar que en estos tiempos se publique, y en segunda edición, un libro sobre temas metafísicos de sabor escolástico, que resbala a una mentalidad intelectual materialista como la moderna, por lo que sinceramente alabamos a su autor.

El tema del libro versa sobre el constitutivo metafísico de la persona, tan debatido entre los escolásticos medievales, y que afecta a la raíz más profunda de toda personalidad. Como es sabido, los escolásticos no fueron unánimes en la interpretación del pensamiento de Santo Tomás acerca de dicha cuestión. Sobresalieron especialmente Capréolo y Cayetano; mientras el primero defendía que el *esse*, o *actus essendi* mismo era dicho constitutivo, Cayetano, en cambio, requería un *modus substantialis*, un «término puro» entre la esencia, a la que complementada con la postura de Capréolo por parecerle la interpretación auténtica de Santo Tomás, porque, además, según él, Cayetano no precisa la naturaleza de ese «término último» y «puro». Los varios capítulos en que se divide la obra intentan justificar la teoría de Capréolo, exponiendo el pensamiento de Santo Tomás y refutando las interpretaciones que se han hecho, tanto en aquellos tiempos como en los modernos, de los textos que parecerían confirmarlas.

La mejora introducida en esta segunda edición ha sido añadir al final del libro la traducción de los textos latinos citados en toda la obra.— F. CASADO.

FORMENT GIRALT, E., *Fenomenología descriptiva del lenguaje*. Publicaciones universitarias, Barcelona 1984^{2a}, 13 x 19, 352 p.

El profesor Forment ha entrado con esta obra en el actualísimo campo de la filosofía del lenguaje. Se dedica a hacer un estudio profundo del problema en las Investigaciones Lógicas de Husserl en relación al tema de la expresión, la constitución de la expresión, su contenido significativo y objetivo, el problema de la gramática pura y la fundamentación de la lingüística. Esto no quiere decir que Husserl sea el único objeto de esta obra sino que se tienen en cuenta otros muchos autores hasta conseguir que la obra se convierta en una nueva filosofía del lenguaje.— D. NATAL.

SHERRINGTON, Ch., *Hombre versus Naturaleza*. Tusquets, Barcelona 1984, 11 x 18, 342 p.

Libros como éste hacen despertar de las vulgaridades y tópicos constantemente oídos y repetidos como parte de la ciencia. Este texto del premio Nobel de Medicina y Fisiología de 1932 arrancan de la obra de Fernel, el nuevo Galeno, médico de cámara de Enrique II de Francia. Esta obra que presentamos impresionó a científicos y pensadores como Popper, Schroedinger o Loeb. Es una primera clave de la relación entre filosofía y ciencia y que nos hace pensar en un futuro en el que la ciencia y lo humano, la poesía y la técnica vivan en reconciliación pacífica y creadora.— D. NATAL.

HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid 1984, 11 x 18, 181 p.

Denuncia Habermas la permanente extensión de los subsistemas de acción racional respecto a fines (técnica) que socaba la superioridad tradicional del marco institucional frente a las fuerzas productivas. La política queda cada vez más absorbida por la resolución de tareas técnicas. Las grandes organizaciones se estructuran según la acción racional respecto a fines. Los hombres se objetivan según las categorías transmitidas por dicho tipo de acción. Se trata, pues, de poner bajo consenso las relaciones entre progreso técnico y mundo social, de descubrir los intereses sociales que operan sobre el progreso técnico. El libro está formado por una colección de artículos entre los que destaca el ensayo final «Conocimiento e interés» que sintetiza lo esencial de la filosofía de Habermas.— Pedro M.

HUEBNER, K., VUILLEMIN, J., (eds.), *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität. Ein deutsch-französisches Kolloquium*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983, 21,5 x 17,5, 157 p.

El libro recoge las ponencias presentadas en un congreso franco-alemán reunido bajo el lema «racionalidad científica y racionalidad no científica». Los temas del congreso fueron cuatro: política, religión y mito, estética, lógica. En todos ellos se trató de ver el concepto de racionalidad que utilizan. En el primer apartado nos encontramos con una ponencia de R. Aron y otra de W. Becker sobre la racionalidad y tipos de racionalidad política. En los campos de la religión y del mito se concentran los trabajos de K. Hübner (para el pensamiento mítico en general), W. Kluxe (para la experiencia religiosa) y H. Joly (racionalidad en el pensamiento mítico griego). Sobre estética hay dos ponencias, una de C. Dahlhaus y otra de D. Jameux ambas en relación a la música. Finalmente en temas de lógica tenemos un trabajo de E. Karger sobre la lógica interna de la argumentación de Guillermo de Ockham sobre la predestinación y otro de J.-C. Pariente acerca de la lógica de Port Royal.— F. JOVEN.

FEYERABEND, P., *Adiós a la razón*. Tecnos, Madrid 1984, 11 x 18, 195 p.

Este conjunto de escritos de Feyerabend continúa su trayectoria de teoría anarquista del conocimiento científico. Pero, si cabe, aquí se remata más aún la investigación al hacerlo con una mayor madurez y de una manera más concreta. Así cuando se afirma que la fe en la ciencia es una creencia más sin ningún otro valor especial. O se considera que «la» realidad es poco más que un mito. Y en general con este escrito se golpea de una manera definitiva la racionalización del mundo actual que siempre tiende a confundirse con lo que es ese mundo realmente. Una vez más Feyerabend nos da un libro lleno de sugerencias, enriquecedor y creativo, en el que no faltan tampoco las polémicas vivas entre personalidades de la teoría de la ciencia.— D. NATAL.

RUBERT DE VENTOS, X., *Filosofía y/o política*. Península, Barcelona 1984, 12 x 19, 184 p.

Rubert de Ventós es un autor de sobra conocido para que necesite presentación. Este conjunto de escritos comienza por una entrada en la filosofía para dar cuenta de que los problemas filosóficos no son tan extraños como a veces parece sino que se refieren realmente a nuestra vida y por eso el hombre no para de plantearse los. De la misma manera se muestra que los problemas prácticos están íntimamente relacionados con los problemas teóricos. Así la manera de entender la unidad repercute inmediatamente en la organización sociopolítica. A este respecto se extiende en la teoría de la catalanidad de Joan Crexells. Pero también se abordan otros muchos temas como el de la cultura, la mujer, la muerte, la monarquía, la moral política, la pornografía y un largo etc. Es una lectura que se lleva bien y enseña a pensar y a vivir.— D. NATAL.

PAPERS, *Revista de sociología*-21: Catalunya 1975-1982, Ediciones Península, Barcelona 1984, 15 x 23, 206 p.

Papers fue fundada en 1972, está dirigida por el Departamento de sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona. La temática de la revista es propiamente el campo de la sociología y el de otras ciencias afines —psicología, antropología, economía...—. El carácter científico de sus temas se desarrolla en torno a los países latinos, publicándose en ella: artículos, reseñas, informes, crítica de libros, bibliografías, etcétera. Este número 21, trata como su título lo indica de la «Catalunya» de 1975 al 1982. Un período de cambio donde 1975 tiene un valor simbólico y clave: fin del franquismo, y 1982 por las elecciones decisivas para Cataluña. Los temas tratados son diversos y complementarios, sin tratar de decir todo, pero no por ello menos interesante, siendo fundamentalmente dos los temas centrales: la evolución de las fuerzas políticas y sociales —siendo representativa de ello Barcelona—, y la evolución altamente dinámica de la vida pública catalana, juntamente con la lengua siempre viva del catalán. Por último, este número nos da una amplia bibliografía sociológica del año 1982. La sociedad catalana siempre ha estado en profundo cambio, pero puede que este período concreto haya sido un tanto especial por su transcendencia futura. El ayer da paso al hoy, un hoy que el pueblo catalán vive día a día y que configura un futuro que deviene en un ya constante. Hay que conseguir lo aún no alcanzado, pero que se está en ello sin perder la utopía, que cada momento se hace realidad en una sociedad plural como la catalana donde «o llegamos juntos a la libertad o nunca la alcanzaremos» —M. L. King—. Papers debe seguir en la línea del «seny» —juicio, tino— como hasta ahora, invitando de igual modo al pueblo catalán a mantener viva la cultura como fuente de toda historia y progreso.— S. FIGUERO LA.

DÍAZ, C., *Memoria y Deseo*. Sal Terrae, Santander 1983, 13,5 x 21,5, 260 p.

Carlos Díaz se desvela como desvelador de su obra y de su vida, de su pasión de y para el hombre —corazón pascaliano—, de estar abierto a la gratuidad de Dios, retraduciendo este mensaje en oposición a toda concepción prometeica del mundo, de la sociedad y del hombre, a favor de una esperanzada utopía política, es decir, apostando por la sociedad civil más que por el estado. Es difícil, como él mismo nos lo dice, alinear este libro en alguno de los conocidos géneros literarios: ni es del todo filosofía narrativa, ni tampoco ensayo sistemático, ni biografía... Podríamos aclararnos con el «concepto» chino del Ying y del Yang, es decir, la armonía de lo que es distinto y complementario, siendo el denominador común y fondo subyacente la voluntad narrativa del autor. Memoria y deseo de los últimos veinte años, desde su aproximación y embobamiento de la filosofía. Comenzará el libro con la memoria de los diez últimos años de la vida de una España dememoriada, una vida por él vivida y revivida por su memoria. «Memoria y Deseo» es memoria de él y de su circunstancia «y si no la salvo a ella no me salvo a mí». El pasado y el futuro, caminando por el presente, es el mío y el nuestro, y viceversa, no se pueden desligar como tampoco pueden desligarse la teoría y la praxis, es la vida; y en este caso se trata de la vida de Carlos Díaz. El habla de sí: oficio de filósofo, profesor de instituto, presencia de Dios —gratuidad y don—. Recogiendo sus palabras y pensamientos diremos que le preocupa el substrato de la «Memoria», es decir, la memoria, el terreno más profundo y esencial del acontecer temporal. Se es memoria, se vive de ella y no «de memoria». Se vive por el corazón, siendo la memoria propia del ser —ontología—. La memoria «como flujo de vivencias que, por fidelidad al ser idéntico consigo mismo, lo prolonga en su esfuerzo de permanencia, es decir, en el devenir del deseo». Carlos Díaz seguirá diciendo que la memoria es interpretación, por lo que no podrá dejar de ser deseo, y consecuentemente no podrá dejar todo como está. Al igual que la memoria no es sólo pasado-pasado, tampoco el deseo es aventura loca hacia el futuro, sino deseo de deseos y fundamentalmente deseo de Dios. El autor nos invita finalmente a hacer nuestra la invitación de León Felipe: «Deshace este verso, quitadle los caireles de la rima, el metro, la cadencia y hasta la idea misma. Aventad las palabras y si después queda algo todavía, eso será la poesía».— S. FIGUERO LA.

ANZENBACHER, A., *Introducción a la filosofía*. Herder, Barcelona 1984, 21,5 x 14, 374 p.

Nos encontramos ante una obra que trata de exponer sistemáticamente los problemas importantes de la filosofía occidental. De un modo claro y conciso desarrolla las cuestiones que a lo largo de la historia han sido tema de estudio para el pensamiento filosófico. Son siete los aspectos analizados: ¿Qué es filosofía?; la filosofía del presente, acerca de las principales corrientes en el siglo XX; realidad: aquí incide en temas de metafísica y de filosofía de la naturaleza; el conocimiento: se detiene en este apartado en la teoría del conocimiento, la lógica y los problemas derivados del lenguaje; el hombre; la ética, especialmente en una perspectiva kantiana, y por último el problema de Dios. Al final de la obra reúne una bibliografía de las obras capitales en la historia de la filosofía y otra con los libros especialmente utilizados.

El libro puede muy bien ser utilizado como introducción a los problemas filosóficos, así como libro de consulta para los alumnos y profesores en los primeros niveles de enseñanza de la filosofía; para libro de texto quizá sea demasiado. La presentación es agradable y en el desarrollo de los temas se intercalan algunos textos de autores capitales de la literatura filosófica. Es un libro útil, lástima que la encuadernación en rústica deje algo que desear para un libro de consulta frecuente.— F. JOVEN.

FICHTE, J. G., *Wissenschaftslehre* 1805. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1984, 12 x 19, 195 p.

La doctrina de las ciencias de Fichte es sin duda una de las obras más interesantes de Fichte por su riqueza en contenido filosófico y por su actualidad permanente. La editorial Felix Meiner, tan benemérita en buenas ediciones filosóficas, nos ofrece ahora esta edición bien hecha y profundamente interesante. Está muy bien cuidada con anotaciones constantes y con una importante introducción. Al final se da un gran índice de materias y de registros para poder llegar más fácilmente a la médula de la obra fichteana. Parabienes debemos dar al editor y a la editorial, por esta nueva aportación.— D. NATAL.

DUESING, K., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1983, 13 x 20, 275 p.

La contribución de Hegel a lo que debe ser una verdadera historia de la filosofía no solamente se encuentra en su introducción a la historia filosófica. También podemos encontrar su teoría en el estudio concreto que él hace de los diversos autores. En esta obra se examina la teoría de la historia de la filosofía de Hegel, pero se ve también el problema en marcha a través de sus estudios sobre el pensamiento griego, el neoplatonismo, y sobre Spinoza y Kant. De este modo se estudia la ontología y la dialéctica de los tiempos antiguos y modernos.— D. NATAL.

LESSING, H. U., *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*. Alber, München 1984, 14 x 21, 376 p.

Dilthey es una figura bastante misteriosa. Ortega que tuvo la ocasión de estar en su misma universidad, como alumno, apenas le conoció. Y sin embargo la influencia de Dilthey en la filosofía de la historia y en la exégesis es extraordinaria. Su vida parece que se convierte ella misma en una hermenéutica interminable. Se caracteriza, en todo, por dejar abiertas constantemente las cuestiones. Esto lo atribuyen algunos a su carácter, otros a casualidad y otros al mismo ser de su pensamiento vital y dinámico, como la vida misma. Este escrito es una reconstrucción genética y sistemática de la «crítica de la razón histórica» como parte de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. En ella se convierte Dilthey en el creador de una nueva idea de la historia y de la vida que supera lo antiguo y trae lo nuevo a la vez. Una obra, la que presentamos, decisiva para conocer a Dilthey y la problemática de la filosofía contemporánea.— D. NATAL.

ALTHUSSER, L.-CHERTOK, L., *Dialogue franco-sovietique sur la psychanalyse*. Privat, Toulouse 1984, 18 x 23, 97 p.

El presente volumen recoge en parte el Simposium internacional de *Tbilissi* sobre el inconsciente. En este problema se manejan evidentemente muchos otros que son fundamentales como la relación entre lo biológico y el pensamiento, la superestructura y la infraestructura, así como el problema de la filosofía marxista del lenguaje vrg. en Vygotski, los problemas tan modernísimos como la relación entre marxismo y freudismo o el problema de la relación entre magia y eficacia biológica. Por todo ello y por el gran nivel de los autores que aquí aparecen, este escrito corto en páginas tiene un interés especialísimo que puede caracterizarse de excepcional.— D. NATAL.

EIBL-EIBESFELDT, I.-WUKETITS, F., *Nicht ist schon dagewesen*. Piper, München 1984, 14 x 22, 251 p.

Se recogen aquí las ponencias del simposio de Viena con motivo del ochenta aniversario de Lorenz. Este cumpleaños ha querido ser festejado por los discípulos y compañeros del padre de la etología con estudios sobre su obra y con nuevas aportaciones. Así se reconoce, de nuevo, la gran aportación de Lorenz al crear un campo interdisciplinar de diálogo entre el animal y el hombre, entre la ciencia y las humanidades. Así se ve una vez más la labor inestimable del premio Nobel y gran naturalista que abre sin duda cada día nuevas esperanzas al estudio de la conducta animal y humana con vistas a un mejor futuro para la humanidad. Aquí se disuelven también algunos falsos tópicos que corrían recientemente sobre la obra magnífica de Lorenz.— D. NATAL.

THIELICKE, H., *Vivir con la muerte*. Herder, Barcelona 1984, 14 x 22, 280 p.

Este escrito comienza el tratamiento del problema de la muerte con auténtico sentido de la dificultad y profundidad del problema. En primer lugar se mira a la cualidad personal de la muerte humana. Se pasa a estudiar el carácter natural y a la vez innatural y problemático de la muerte. Se dan diversas explicaciones tomadas de la historia del pensamiento. Y se termina con un tratamiento bíblico del tema con todos los aspectos relativos a la salvación, el pecado, la eternidad, inmortalidad y resurrección. Una obra que adelanta a otras muchas por el tratamiento valeroso del problema.— D. NATAL.

VON HILDEBRAND, D., *Sobre la muerte*. Encuentro, Madrid 1983, 11 x 18, 154 p.

Con esta obra pequeña pero precisa, el autor nos invita a considerar la muerte tal cual es, en su naturalidad, pero también desde la esperanza en el comienzo de una vida nueva. Toda la vida del cristiano cobra importancia a la luz del sentido de la muerte. El ensayo, pues, tiene por tema la muerte y la actitud verdaderamente válida que hay que adoptar ante este acontecimiento misterioso y decisivo que le acontecerá a todo hombre. Desde un punto de vista personal y existencial, que no por eso deja de ser en sobrados casos objetivo, Dietrich von Hildebrand expondrá sobre todo la visión clásica y central de la muerte en el plano natural y los aspectos principales de la muerte en el plano cristiano sobrenatural. Sin lugar a dudas sus palabras, de profunda espiritualidad, llevarán consuelo y esperanza a muchos corazones afligidos.— F. de CASTRO.

KASTENBAUM, R., *Entre la vida y la muerte*. Herder, Barcelona 1984, 14 x 22, 253 p.

En los últimos tiempos se venía escondiendo, como se podía, de la manera más suave posible, el problema de la muerte, pero de poco servía ya que inevitablemente nos encontrábamos con el muerto. Actualmente el tema de la muerte y la sobrevivencia ocupa cada vez más la atención del público científico y de la gente en general a causa de una serie de hechos extraños que han sido descritos de formas diferentes por distintas personas pero con ciertas coincidencias llamativas. Se

trata de establecer el límite entre la vida y la muerte, clínica y real, los fenómenos de consciencia última en diferentes niveles; y experiencias de la vida después de esta vida. Este libro recoge experiencias e impresiones sobre la muerte y el más allá que ponen al descubierto energías con las que se deberá contar en el futuro seriamente y que harán pensar a todos.— D. NATAL.

Historia

WALDMANN, P.-U. ZELINSKY, *América latina*. Herder, Barcelona 1984, 12 x 20, 382 p.

América latina constituye hoy un centro de atención universal desde el punto de vista social, religioso, político o puramente humano. Ejerce así una atracción general tanto en los países más desarrollados como en todos los demás especialmente en occidente. Pero no siempre es posible tener una buena información de todos esos países. Es fácil conocer algunos de ellos, más o menos, pero prácticamente imposible tener una idea real de todos. La obra que presentamos viene a suplir esta falta de información y a ofrecer un conjunto de datos objetivos tan necesarios por múltiples razones de manera que sea posible hablar y actuar con conocimiento de causa sobre situaciones que de una forma u otra a todos afectan. Por eso hay que aplaudir esta iniciativa de los autores y de la editorial Herder al presentar este libro fundamental sobre América latina.— D. NATAL.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, OP., *Fray Bartolomé de Las Casas*, OPE, Caleruega 1984, 12 x 19, 95 p.

Isacio Pérez Fernández en su librito «Fray Bartolomé de Las Casas» nos ofrece una brevísima relación de su vida. Una síntesis histórico-biográfica bien lograda, a la vez que denota que es un gran conocedor de la vida y obras del P. Las Casas.

También nos traza un diseño de su personalidad. Esa personalidad a la vez tan discutida y criticada. Nos presenta en unas pocas páginas una muestra de distintas personalidades y plumas que lo han alabado como a una de las figuras más colosales del siglo XVI, pero presenta a aquellos para quienes fue un hombre feroz y la encarnación misma de la intolerancia.

En el capítulo segundo, tal vez el más sustancioso, nos da una síntesis de su doctrina. La indiofilia liberadora lacasiana y étnico-culturalista. Es un esfuerzo de actualización de conceptos de derechos y deberes de los «arribados» y los «naturales» del siglo XVI a una visión de nuestros días. Por último hay que decir que en este libro el autor, gran conocedor del tema, sacrifica su conocimiento en favor de la divulgación y puesta al alcance del gran público, cosa que consigue con facilidad y naturalidad.— Jesús FERNÁNDEZ.

ÁLVAREZ LOBO, R., *Tsla*. Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali. San Esteban, Salamanca 1984, 21,5 x 13, 352 p.

En este estudio se analiza la historia desde la época del Imperio Inca, la conquista española, las reducciones, el boom «cauchero», la época actual y los perfiles del futuro de estas regiones de la selva amazónica. Es una constante en todas las épocas la dialéctica entre colonización que invade, margina y trata de destruir todo cuanto signifique indigenismo, y las sociedades nativas que reaccionan haciendo valer su cultura y organización. Frente a las constantes presiones, ya físicas, psicológicas o económicas, víctimas de la sociedad regional y nacional se encuentra la creatividad o la capacidad indígena de crear nuevas formas de vida. Últimamente se insiste en valorar la identidad indígena con sus formas de vida y de integración, como una alternativa al progreso, frente a la incapacidad del sistema colonizador para crear infraestructuras que hagan posible un desarrollo armónico dentro del contexto general de la selva. Tsla es el héroe mítico que sienten las sociedades nativas; del que esperan la liberación en los momentos que se ve amenazada su identidad

social o cultural. Y es en el cristianismo donde las sociedades nativas encuentran realizada su esperanza liberadora que Tsla les promete.— J. ANTOLÍN.

LABAKY, M., *Kfar Sama Village du Liban. Pourquoi la guerre?* Téqui, Paris 1984, 11 x 18, 192 p.

Si hay un episodio actual de la humanidad es la constante masacre del Líbano en sus ciudades y aldeas. Este escrito da cuenta de esta situación centrada en la experiencia del padre M. Labaky en la aldea de Kfar Sama. El autor es todo un ejemplo de coraje unido a una capacidad artística definitiva capaz de llevar ánimo y esperanza a sus semejantes y a todo los habitantes de esta nación pisoteada y doliente. Un escrito que hace pensar y nos acerca al dolor humano de nuestros semejantes tan cercanos.— D. NATAL.

Espiritualidad

MALINSKI, M., *El mensaje cristiano*. Una revisión de cara a los jóvenes. Herder, Barcelona 1983, 14 x 22, 244 p.

Se han confeccionado, después del concilio bastantes exposiciones del cristianismo que parecían renovadoras pero que iban poco más allá de presentar los proyectos cristianos en un envase de la cultura actual existencialista-fenomenológica y otras presentaciones semejantes, siempre rutinarias. Con esta obra se ofrece una exposición viva y orgánica del cristianismo perfectamente adaptada a la vida concreta de la juventud actual. Con ello se quiere continuar la labor de la Iglesia a través de los tiempos, y la evangelización de la juventud según sus propias cualidades. Pero aquí no se hacen rebajas. La figura de Cristo y sus sacramentos. La ética cristiana y la educación de la libertad y el amor de cada día se hacen aquí vivamente presentes. El libro tiene además un estilo directo y personal que puede hacerlo doblemente eficaz e interesante.— D. NATAL.

PARDILLA, A., *El Cristo bíblico de la vida religiosa*. Paulinas, Madrid 1984, 13,5 x 21, 106 p.

Cristo ha ocupado siempre un puesto de primer orden en la espiritualidad de la vida religiosa. Por eso el Concilio Vaticano II ha acuñado solemnes fórmulas en las que confirma la existencia de una unión indisoluble entre la vida religiosa y la vida de Cristo. El propósito del autor pretende ser una iniciativa que estimule y ayude a los religiosos, en el campo concreto de la formación, a acercarse al texto sagrado con una adecuada preparación. Sin una adecuada asimilación de la «forma» de vida de Jesús, nunca se logrará una seria «formación» para la vida religiosa. Su metodología es óptima y la propuesta por el Concilio: comenzar con una reflexión de carácter bíblico puesto que «el estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la Sagrada Teología». El libro, por tanto, es una preciosa ayuda para una mejor comprensión y vivencia del Cristo de la vida religiosa.— F. de CASTRO.

SUAZO, F., *Consagrado a Dios en la clase obrera*. San Esteban, Salamanca 1984, 21 x 12,5, 201 p.

Fernando Suazo sacerdote-dominico nos cuenta la experiencia vivida en la comunidad cristiana Sto. Toribio de Mogrobojo. Analiza el choque de la Iglesia con el mundo obrero, los rasgos de la mentalidad obrera: aspiraciones y frustraciones, sus manifestaciones religiosas. Narra más concretamente los 10 años de vida de la comunidad de base de Sto. Toribio; cómo a pesar de las situaciones conflictivas externas y las contradicciones internas se ha mantenido. Es de resaltar su

experiencia de consagrado a Dios en la clase obrera, un obrero más de la construcción, ahora en paro, es un ejemplo de cómo la vida religiosa presenta diversas formas de ser vivida, está por reinventar. Fernando sigue en las Delicias luchando por la justicia, la dignidad humana sin olvidar ese fundamento gratuito y místico del Evangelio. Últimamente le hemos visto en las diversas campañas por la paz y el desarme; en definitiva, un testigo de Dios en el corazón del mundo.— J. A.

BOCKMANN, A., *La Pobreza, piedra de toque de la vida religiosa*. Sal Terrae, Santander 1983, 12 x 21, 120 p.

Aunque se haya escrito tanto sobre la pobreza, la Hermana Aquinata Böckmann desea insistir más por las siguientes razones: porque en la pobreza evangélica se decide el futuro de la vida religiosa; porque, hoy precisamente, los pobres del tercer mundo nos obligan a una opción, y porque la pobreza necesita constante revisión y renovación para seguir estando viva. Porque «el futuro de la vida religiosa se decide en la pobreza». Sería ilusión engañosa intentar resolver problemas. Pero lo que sí logra ampliamente es sensibilizarnos más de toda esta problemática al definir algunos criterios y orientaciones fundamentales que nos den pie para seguir buscando. El libro, presentado de forma sencilla, es una estupenda guía para saber a qué atenerse en medio de tantas explicaciones y para abrirnos un nuevo camino hacia la verdad evangélica.— F. de CASTRO.

ROGER, Hno., *Florearán tus desiertos*. Herder, Barcelona 1984, 11 x 18, 218 p.

Taizé sigue siendo un centro mundial de atracción religiosa ya que allí no se habla de Dios sino que se trata y se vive con él. Así nos lo dicen constantemente los que tienen la oportunidad de hacer esta valiosa experiencia. El hermano Roger es guía de todo este centro de luz creyente y escribe con frecuencia el resultado de sus contactos con Dios y con las personas humanas. Así luego va dando al público, por voluntad de su comunidad, esos escritos llenos de esperanza, de amor y de fe. En éste destaca precisamente la capacidad de enfrentar las situaciones negativas y escépticas que tanto han caracterizado nuestro mundo. Una obra, pues, cuya lectura resulta reconfortante para el creyente y el ser humano en general.— D. NATAL.

LEFLAIVE, A., *Ce merveilleux troisième âge*. Tequi, Paris 1984, 15 x 20, 101 p.

Cada edad tiene sus cualidades, la infancia es dócil, la juventud robusta y fuerte, y entregada como la madurez. La vejez tiene la dignidad por sí misma. Esta obra escrita por Madame Swetchine, colabora a poner una nueva razón de vida en la última edad que necesita un apoyo mayor actualmente al estar bastante arrollada por la mitología de la juventud. Se trata de un escrito, lleno de secretos como la vida misma y que nos introduce a una mayor comprensión de la tercera edad. La obra trae también los aires siempre misteriosos de la vida rusa donde el personaje clave de la obra ha vivido, a la vez que en Francia, sus experiencias interesantes y fecundas.— D. NATAL.

PIEPER, J., *Lesebuch*. Kösel, München 1984^{2a}, 11 x 19, 270 p.

La figura de Pieper ha irradiado un pensamiento y una manera de vivir que enriquece a toda la humanidad y especialmente a los creyentes. En esta obra se recogen algunos de sus escritos sobre los más diversos temas pero que coinciden en la riqueza de la experiencia y en la profundidad del sentido de la vida. El prólogo de H. Urs von Balthasar contribuye a poner al autor y su obra en el lugar preeminente que le corresponde. Esta obra viene a cumplir una tarea que se hace muy necesaria ya que a veces faltan al lector libros de verdadera lectura que le faciliten la tarea de meditar y recoger en todo su valor el sentido de la verdadera vida.— D. NATAL.

PETRI, H., (ed.), *Christsein und marianische Spiritualität*. Mariologische Studien, VI. Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 22 x 14, 223 p.

Este libro, que hace el volumen VI de la serie Mariologische Studien, está compuesto con las colaboraciones de distintos mariólogos. Los estudios se ocupan respectivamente de los fundamentos, legitimidad y forma de la espiritualidad mariana, de la consideración de María en las nuevas orientaciones teológicas, de su puesto importantísimo en la Iglesia oriental y del significado de María en el diálogo ecuménico. Otros estudios tratan sobre María en la celebración eucarística, el origen y significado del título «Madre de misericordia», los orígenes del rosario, la relación entre la devoción a María y al Corazón de Jesús, y María en la espiritualidad de S. Francisco de Sales. Tanto los artículos sobre los fundamentos como los que estudian un fenómeno concreto de la devoción mariana, son de interés en un momento en que ésta se halla sometida a una fuerte discusión, no sólo interconfesional, sino dentro de la misma Iglesia católica.— A. RODRÍGUEZ.

DRAAYER, H., *Finde Dich selbst durch Meditation*. Anleitungen und Übungen für den inneren Weg Kösel, München 1984, 12 x 20, 153 p.

Los métodos de meditación se encuentran hoy en gran auge en todos los ambientes religiosos y no religiosos. La autora del presente trabajo nos presenta desde su experiencia oriental los caminos de la interioridad y del propio conocimiento a través del ejercicio de todos los elementos del componente humano. Junto a los aspectos que podríamos llamar teóricos, nos encontramos con ejercicios prácticos uniendo la persona en su más íntima realidad psicósomática. Es esta una obra que puede servir para toda persona que quiera llegar a su propio conocimiento usando todas las fuerzas inmersas en su realidad personal y dirigiéndolas todas ellas en esa orientación de la interioridad.— C. MORÁN.

TEILHARD DE CHARDIN. *Das Tor in die Zukunft*. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hgs. von Günther Schwy. Kösel, München 1984, 12,5 x 20, 141 p.

La figura universal de Teilhard sigue dando que pensar a los hombres de nuestro tiempo por sus visiones futuristas del universo y de la historia y las soluciones que presentó desde una perspectiva científico-religiosa a los interrogantes más profundos del hombre. Schwy entresaca textos del autor de unas obras y otras con la motivación clara de ofrecer al público algunos de los pensamientos grandiosos del autor. Todos los aspectos variados de la problemática humana son presentados, desde la ciencia a la filosofía y desde lo humano hasta lo trascendente se entrecruzan en esta síntesis teilhardiana. Junto a los textos se ha preocupado el recopilador de los mismos de, en aparato crítico selecto, presentar las obras de Teilhard de Chardin de donde son tomados. Muy buena presentación.— C. MORÁN.

CASTANO, L., *à plein coeur et à pleines mains* —BIENHEREUSE ANNA MICHELOTTI—. Tequi 1983, 22 x 15, 252 p.

Anna Michelotti, la que conoció ya desde pequeña un ambiente de sufrimiento y de escasez en su familia, es la fundadora de las Pequeñas Siervas del Sagrado Corazón para el cuidado de los enfermos más pobres. Oriunda de la Savoia, su vida transcurre en Francia y en Turín donde deja en pie una obra que hoy ha extendido ya su campo de apostolado a los enfermos más pobres de Madagascar. Como instituto religioso recibió su aprobación definitiva en 1940 por parte de Pío XII. Nacida Anna MICHELOTTI en 1843, le bastaron cuarenta y ocho años, vividos con un espíritu y una realidad de pobreza verdaderamente más que franciscana, reflejando, por otra parte, toda la bondad y la dulzura heredadas de un San Francisco de Sales. «Corazón y brazos abiertos» es una expresión que la caracterizó durante toda su vida entregada a los enfermos más pobres. Quien lea esta su vida se convencerá de que realmente es una vida de total perfección en los

tiempos modernos. Es la vida de quien ha sabido hacer de la suya un canto al amor de Dios, precisamente a través del sufrimiento y de la contradicción. Se lee con verdadera fruición.— F. CASA-DO.

SUIMONT. A. Ph., *Curé... mais catholique*. Tequi, Paris 1984, 15 x 22, 309 p.

Este conjunto de escritos recoge las sugerencias de la hoja de una parroquia católica que suscitó gran interés en muchos grupos. Se hacía una crítica constante de ciertos abusos o maneras incorrectas, siempre según el autor, de desarrollar el catolicismo. Así se llega a exponer una serie de engaños que ciertas personas llamadas renovadoras pueden sufrir en los diversos aspectos del cristianismo. Como a nadie le gustará engañarse el libro es un aviso para caminantes. Y no hay que olvidar que en Francia en los últimos años se nota claramente un avance decisivo en el sentido conservador.— D. NATAL.

VARIOS, *Un campamento en comunidad de fe*. Paulinas, Madrid 1983, 21 x 13,5, 161 p.

Con un estilo llano y sencillo, este pequeño libro va dirigido a educadores y responsables de grupos juveniles que tienen la intención de organizar algún tipo de actividad tales como colonias o campamentos. Los autores de este libro se han dado cuenta del inmenso caudal de posibilidades educativas que ofrecen estas actividades al aire libre. Los campamentos tienen que ser unos sistemas educativos totalizadores e integrales y por tanto tienen que tener una apertura hacia la transcendencia. Otra cosa totalmente diferente, de la que los autores no se han dado cuenta, es convertir el campamento en una clase de religión o en un cursillo intensivo de catequesis. La educación en el tiempo libre no tiene que obligar sino posibilitar una apertura hacia la fe, por ello nos parece inoportuno fijar excesivos momentos dentro del campamento para el tema de la fe, sino que hay que colocarlos cuando la ocasión lo requiera.— M. M. BERJÓN.

Psicología-Pedagogía

VARIOS AUTORES, *Así se hace el hombre*, Colección Proyecto 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, Sal Terrae, Santander 1983, 12,6 x 19.

Así se hace el hombre es una colección de 8 libros muy breves y claros, que son una gran aportación para los estudios de psicología evolutiva. La claridad y la sencillez de su vocabulario y sus esquemas hacen que su lectura sea muy agradable e interesante y que se puedan acercar a ellos muchas personas.

El primer libro analiza el gran acontecimiento que supone la llegada del bebé desde diversos puntos: psicología del embarazo y papel activo del padre; el «matronaje» y los problemas de los cuidados del bebé; el parto; la modificación de las relaciones familiares con la llegada de un nuevo ser; la psicología del bebé, etc.

El segundo libro nos presenta un interesante estudio sobre el desarrollo de los comportamientos, pensamientos y sentimientos de los niños hasta los 18 meses de edad.

El tercer volumen nos presenta un problema que hoy se estudia mucho y que es vital en el desarrollo del niño: el complejo de Edipo, con los dos fenómenos que esto acarrea: el asesinato del padre y el casamiento con la madre.

El cuarto libro nos ofrece los conocimientos actuales acerca de la psicología del niño entre 1 y 3 años. Nos presenta tanto el modo en que el niño vive y construye la imagen de su propio cuerpo, como el conjunto de los aspectos de ese ser en formación.

El quinto libro nos presenta al niño de 3 a 6 años. Es éste el período en el que el niño aprende

a conocerse y se va formando ciertas creencias acerca de sí mismo, de los demás y del mundo que le rodea.

El sexto libro nos presenta la fase de latencia que comprende desde los 5 hasta los 12 años. Es la época en que el niño se socializa e inicia los diversos tipos de aprendizaje.

El séptimo libro nos inicia en el proceso de la pubertad. Nos invita a entrar en el interior de los chicos y chicas de 11 a 15 años, para descubrir todos los secretos de esta etapa tan difícil.

Por último, el octavo libro nos presenta la adolescencia plena, entre los 14 y 19 años. Nos introduce en la problemática de esta edad, que es muy dura, ya que no se sabe qué hacer. Es la época de empezar a ser.— José Luis ANTOLÍN.

TURNER, J., *El niño ante la vida. Enfrentamiento, competencia y cognición*. Morata, Madrid 1983, 21 x 13, 205 p.

El niño como realidad evolutiva ha sido tema de estudio de muchos investigadores de escuelas muy diferentes, siendo a veces contradictorias las explicaciones de la conducta. La autora, partiendo de la propia experiencia y de la enorme cantidad de estudios clásicos y modernos, pretende dar una visión global y totalizadora del niño. Todos los temas se hallan apuntados en sus líneas generales ya que en pocas páginas no se puede tratar en toda su extensión desde la edad de lactancia hasta el período edípico.— M. M. BERJÓN.

NOVEMBER, J., *Experiencias de juego con preescolares*. Morata, Madrid 1983, 13 x 21, 151 p.

Según importantes investigadores y psicólogos, el 50 por 100 del desarrollo de la inteligencia se efectúa entre el nacimiento y los cuatro años. Si esto es así, quienes se ocupan y guían el aprendizaje de los niños de menos de cinco años tienen una gran responsabilidad. Este libro está pensado para aquellos que, de algún modo, están interesados por la educación preescolar y el desarrollo del niño, especialmente los padres. El valor de esta obra de Janet November, reside en dar énfasis a la importancia del juego y educación lúcida del niño en actividades grupales diversas. Es importante, pues, profundizar en la psicología del niño y en todos los aspectos que le envuelven —sociales, religiosos, culturales, etc.— para llevar a cabo con rigor tal cometido. El propósito de la autora está sobradamente conseguido.— F. de CASTRO.

FRANKL, V., *La psicoterapia al alcance de todos*. Herder, 12 x 22, 194 p.

Desde que Frankl publicara su escrito sobre el hombre a la búsqueda del sentido de su personalidad, ha sido más conocido y ha resaltado constantemente con nuevas publicaciones. Esta que presentamos es un conjunto de conferencias radiofónicas que tienen el denominador común de referirse a los problemas concretos de la vida de las personas, como pueden ser la melancolía, el insomnio, la angustia, el cuerpo, la masa y el dirigente, los problemas del hombre adulto y de la vejez, diversas clases de neurosis y enfermedades psíquicas más corrientes, las actitudes fatalistas, etc. En toda esta problemática Frankl se pronuncia con la claridad que le es habitual y da soluciones a los problemas más concretos de la vida como pueden ser la falta de sueño o la neurosis del domingo cuando la persona no sabe qué hacer pues no hace lo de siempre. Un libro que ayudará a tratar las dificultades concretas de la vida sin necesidad de hacerse problema mayor de las mismas.— D. NATAL.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XIX, 1984

1. ARTÍCULOS

ALONSO, E., <i>¿Hay una antropología en el documento de Puebla? Meditaciones filosóficas subyacentes</i>	47-76; 235-276
HERRERO, Z., <i>La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la esperanza renovadas</i>	157-189
HERRERO, Z., <i>Sínodo 83 sobre la reconciliación: Resonancia de las tesis morales en el aula sinodal</i>	399-476
LUZARRAGA, J., <i>La integración vocacional a la luz de la Sda. Escritura</i>	135-156
NATAL, D., <i>La libertad en Paul Ricoeur</i>	3-46; 191-234; 335-398
RODRÍGUEZ MERINO, A., <i>Significado del verbo PTH en Jeremías 20, 7, 10</i>	491-506
RUBIO SÁNCHEZ, J. L., <i>Consideraciones psicopatológicas acerca del aborto</i>	77-91
SABUGAL, S., <i>Reino y reinado de Dios en el Antiguo Testamento</i>	477-490

2. TEXTOS Y GLOSAS

CANAL, J. A., <i>El texto filosófico y su interpretación</i>	277-289
CASADO, F., <i>El libro de McFadden «Christianity confronts communism»</i>	291-299
FARTOS, M., <i>El libro de Zubiri. Segunda y tercera parte</i>	93-104
NIÑO, A. G., <i>Aspectos clínicos y del desarrollo en la edad adulta</i>	507-512

3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

BINDEMANN, W., <i>Die Hoffnung der Schoepfung</i>	106
BLANK, J., <i>El evangelio según san Juan</i>	107
BONNARD, P., <i>Les Épitres Johanniques</i>	107
BORSE, U., <i>Der Brief an die Galater</i>	514
COENEN, L.-BEYREUTHER, <i>Diccionario teológico del N. T.</i>	513
DILIMANN, R., <i>Das Eigentliche der Ethik Jesu</i>	514
FABRIS, R., <i>Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas</i>	302
KILIAN, R., <i>Jesaja 1-39. Ertraege der Forschung</i>	106
MEYERS, E.-M. STRANGE, J. F., <i>Les Rabbins et les premiers chrétiens</i>	513
PRONZATO, A., <i>Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos, II, III</i> ,	302

SCHIERSE, F. J., <i>Introducción al Nuevo Testamento</i>	106
SCHMIDT, W. H., <i>Introducción al Antiguo Testamento</i>	105
SCHMIDT, W. H., <i>Exodus, Sinai und Mose</i>	105
SCHMITHALS, W., <i>Neues Testament und Gnosis</i>	513
SCHNACKENBURG, R., <i>Das Johannesevangelium. IV. Teil</i>	301
VANHOYE, A., <i>Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo, según el N. T.</i>	514
WOLFF, W., <i>Oseas hoy</i>	301
WOLFF, W., <i>La hora de Amós</i>	301
ZOHARY, M., <i>Pflanzen der Bibel</i>	106

TEOLOGÍA

BLÁZQUEZ, R., <i>Jesús sí, Iglesia también</i>	108
CASILIS, G., <i>Las buenas ideas no caen del cielo</i>	110
DOMÍNGUEZ, B., <i>El ministerio y su repercusión en la unidad</i>	303
EICHER, P., <i>Buergerliche Religion</i>	110
EICHER, P., <i>La théologie comme science pratique</i>	517
ESPEJA, J., <i>La Iglesia memoria y profecía</i>	308
EZQUERDA BIFET, J., <i>El sacerdocio hoy</i>	306
GUTIÉRREZ, G., <i>Beber en su propio pozo</i>	520
HASLER, A. B., <i>Come il Papa divenne infallibile</i>	108
HEGELE, G., <i>Grundwissen fuer Christen</i>	306
HEREU I BOHIGAS, J., <i>Trascendencia y revelación de Dios</i>	305
JUENGEL, E., <i>Dieu Mystère du Monde</i>	303
KRAUS, H. J., <i>Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie</i>	304
GÈFFRE, C., <i>Le christianisme au risque de l'interprétation</i>	109
GRESHAKE, G., <i>Gnade als konkrete Freiheit</i>	516
LALLEMENT, D. J., <i>La très Sainte Trinité</i>	518
LATOURELLE, R., <i>El hombre y sus problemas a la luz de Cristo</i>	517
LE FLOCH, L., <i>Petit essai sur la transparence</i>	519
LOEWE, H., C. J., ROEPKE (Hrgs.) <i>Luther und die Folgen</i>	111
LÓPEZ TRUJILLO, A., <i>La théologie liberatrice en Amérique latine</i>	307
MARAFIOTTI, D., <i>L'uomo tra legge e Grazia</i>	516
MOWVRY LACUGNA, C., <i>The theological methodology of Hans Küng</i>	304
MULACK, C., <i>Die Weiblichkeit Gottes</i>	110
NOCKE, F. J., <i>Eschatologie</i>	109
PANORAMA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA, <i>Cristología</i>	307
PARENTE, P., <i>La crisis della verità e il Concilio Vaticano II</i>	111
PESCH, O. H., <i>Frei sein aus Gnade</i>	107
PFEIFFER, H., <i>Offenbarung und Offenbarungswarheit</i>	305
PIEPER, J., <i>El fin del tiempo</i>	308
SAN AGUSTÍN, <i>Las confesiones. Comentarios en italiano</i>	515
SAN AGUSTÍN, <i>Obras completas. Vols. VII, X, XXIII, XXIV, XXVI (Sermoes)</i>	515
SÁNCHEZ CARO, J. M., <i>Eucaristía e Historia de la salvación</i>	306
SANTANER, M. A., <i>Hombre y poder. Iglesia y ministerio</i>	520
SCHIERSE, F. J., <i>Christología</i>	108
SCHULTZ, H. J., (Hrgs.), <i>Luther, Controvers</i>	111

SOPHRONY, Archimandrita, <i>Voir Dieu tel qu'il est</i>	518
TAUBES, J., (Hrgs.) <i>Religionsstheorie und Politische Theologie</i>	307
THIELICKE, H., <i>Glauben und Denken in der Neuzeit</i>	302
THILS, G., <i>Existence et sainteté en Jésus-Christ</i>	111
TILICH, P., <i>Teología sistemática. III</i>	517
VARIOS, <i>Diccionario teológico interdisciplinar. IV. Sigueme</i>	109
VARIOS, <i>Paradigmes de theologie philosophique</i>	305
VARIOS, <i>Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Card. Tarancón</i>	520
VISSER'T, W. A., <i>La paternité de Dieu dans un monde émancipé</i>	519
VOLP, R., (Hrsg.), <i>Zeichen, Semiotik in Theologie und Gottesdienst</i>	111

MORAL-DERECHO

ACEBAL, J. L., AZNAR, F., <i>Código de Derecho Canónico</i>	112 y 311
DELLA ROCA, F., <i>Diritto matrimoniale canonico</i>	308
GARCÍA BARRIUSO, P., <i>Matrimonio y divorcio hoy en España</i>	521
GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., P. LOMBARDÍA, <i>Derecho Eclesiástico del Estado Español</i> ...	312
GUITARTE IZQUIERDO, R., <i>Sínodos postridentinos de Segorbe</i>	521
HAERING, B., <i>Libertad y fidelidad en Cristo. III.</i>	112
HERNÁNDEZ, R., <i>Derechos humanos en Francisco de Vitoria</i>	521
IBAN, I. C., <i>Derecho canónico y ciencia jurídica</i>	321
LISTL, J., MUELLER, H. SCHMITZ, H., <i>Handbunch des katholischen Kirchenrechts</i>	522
LOMBARDIA, P., etc., <i>Código de Derecho Canónico</i>	113
LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., <i>Derecho canónico fundamental</i>	309
MARTÍNEZ SASTRE, P., <i>Los fieles laicos en el nuevo C.I.C.</i>	523
MOSTAZA, A., PRIETO, A., SALAZAR, J., <i>Nuevo Derecho Canónico</i>	114
NAVARRO VALLS, R., <i>El matrimonio religioso ante el Derecho español</i>	313
PRIETO PRIETO, A., <i>Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio</i>	311
SEBORTT, R., <i>Das nene kirchliche Eherecht</i>	522
SERRANO POSTIGO, C., <i>La causa típica en el Derecho Canónico Matrimonial</i>	309
SPINELLI, L., <i>Il Diritto Pubblico Ecclesiastico dopo il Conc. Vat. II</i>	310
TEDESCHI, M., <i>Contributo alla determinazione della scienza del Diritto ecclesiastico</i>	310
WALF, K., <i>Einfuerung in das neue katholische Kirchenrecht</i>	523

FILOSOFÍA

ALBERT, H., <i>Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft</i>	121
ALTHUSSER, L., <i>Dialogue franco-sovietique sur la psychanalyse</i>	530
ANZENBACHER, A., <i>Introducción a la filosofía</i>	529
BALLÚS, C., <i>Psicobiología</i>	119
BARLOW, M., <i>Le socialisme d'Emmanuel Mounier</i>	118
BLEICHER, J., <i>The Hermeneutic Imagination</i>	116
DÍAZ, C., <i>Memoria y deseo</i>	528
DOLLE, J. M., <i>Pour comprendre Jean Piaget</i>	117
DUPRE, L., <i>L'Autre Dimension</i>	525
DUESING, K., <i>Hegel und die Geschichte del Philosophie</i>	529
EIBL-EIBESFELDT, etc., <i>Nicht ist schon dagewesen</i>	530
FAGES, J. B., <i>Comprendre René Girard</i>	117

FEYERABEND, P., <i>Adiós a la razón</i>	527
FICHTE, J., <i>Versuch einer Kritik aller Offenbarung</i>	122
FICHTE, J., <i>Wissenschaftslehre</i>	529
FLÓREZ, R., <i>La dialéctica de la historia en Hegel</i>	524
FORMENT, E., <i>Ser y Persona</i>	526
FORMENT, E., <i>Fenomenología descriptiva del lenguaje</i>	526
GEHLEN, A., <i>Philosophische Anthropologie und Handlungslehre</i>	116
GEYER, C. F., <i>Leid und Boeses in philosophisches Deutungen</i>	318
GIRARD, R., <i>La violencia y lo sagrado</i>	314
GOLFIN, J., <i>La pensée de Mao Tse-toung</i>	118
GÓMEZ PÉREZ, R., <i>El desafío cultural</i>	122
GRABNER-HAIDER, A., <i>Ethos und Religion</i>	316
GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Band 3	114
HABERMAS, J., <i>Ciencia y técnica como ideología</i>	527
HEIDEGGER, M., <i>Denkerfahrungen</i>	116
HUEBNER, K., VUILLEMIN, J., (eds). <i>Wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Rationalität</i>	527
JAESCHKE, W., <i>Die Religionsphilosophie Hegels</i>	314
KAEMPFERT, M., (Hrgs.), <i>Probleme der religiösen Sprache</i>	120
KASTENBAUM, R., <i>Entre la vida y la muerte</i>	530
KAULBACH, F., <i>Einführung in die Philosophie des Handels</i>	317
KODALLE, K. M., (Hrgs.), <i>Gegenwart des Absoluten</i>	519
KOPPER, J., <i>Ethik der Aufklärung</i>	314
LESSING, H. U., <i>Die Idee eine Kritik der historischen Vernunft</i>	529
FABRO, C., etc. <i>Le ragioni del tomismo</i>	525
MARENBOON, J., <i>Early Medieval Philosophy (480-1150)</i>	115
MARTENS, E., <i>Einführung in die Didaktik der Philosophie</i>	119
MARX, W., <i>Gibt es auf Erden ein Mass?</i>	317
McMURRIN, S. M., <i>Religion, Reason and Truth</i>	319
MEILLAND, J. W., <i>Relativism: Cognitive and Moral</i>	121
MOLINUEVO, J. L., <i>El idealismo de Ortega</i>	315
PAPERS, <i>Revista de Sociología.- 21. Catalunya, 1975-1982</i>	528
PÉREZ-AGOTE, A., <i>Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado</i>	119
PIEPER, J., <i>Sobre los mitos platónicos</i>	525
PIEPER, J., <i>Lesebuch</i>	533
PINTOR RAMOS, A., <i>Génesis y formación de la filosofía de Zubiri</i>	117
POEGGELER, O., <i>Heidegger und die hermeneutische Philosophie</i>	116
REICHENBACH, B. R., <i>Evil and a good God</i>	317
RICOEUR, P., <i>Temps et récit</i>	313
RITSCHL, D., <i>Zur Logik der Theologie</i>	519
ROED, W., (Hrgs.), <i>Geschichte der Philosophie. Band II</i>	314
RUBERT DE VENTÓS, X., <i>Filosofía y/o política</i>	527
SAÑA, H., <i>La filosofía de Hegel</i>	524
SCHAFFLER, R., <i>Faehigkeit zur Erfaerung</i>	122
SCHAEFLER, R., <i>Religionsphilosophie</i>	315
SEARLE, J. R., <i>Intentionality. An essay inthe philosophy of mind</i>	120
SEGURA, A., <i>Emmanuel-Principia philosophica</i>	118
SHERRINGTON, Ch., <i>Hombre versus Naturaleza</i>	526

SIMÓN, J., <i>La verdad como libertad</i>	315
TEILHARD DE CHARDIN, P., <i>Das Tor in die Zukunft</i>	534
TENTORI, T., <i>Antropología cultural</i>	318
THIELE, S., <i>Die Verwicklungen im Denken Wittgensteins</i>	319
THIELICKLE, H., <i>Vivir con la muerte</i>	530
VARIOS, <i>Idealism past and present</i>	115
VARIOS, <i>New dimensions in philosophical theology</i>	120
VIDAL, M., <i>Ética civil y sociedad democrática</i>	316
VON HILDEBRAND, D., <i>Sobre la muerte</i>	530
WEBER, M., <i>La acción social: ensayos Metodológicos</i>	318
WEGER, K. H., <i>Vom Elend des Kritischen Rationalismus</i>	120

HISTORIA

ALBERIGO, G., <i>Lutero nel suo e nel nostro tempo</i>	125
ÁLVAREZ LOBO, R., <i>Tsla</i>	531
AA/VV/ CHINA, <i>Geschichte. Probleme. Perspektiven</i>	124
CALVO BUEZAS, T., <i>Los más pobres en el país más rico</i>	126
CANTIMORI, D., <i>Humanismo y religiones en el Renacimiento</i>	321
DECIMI Magni Ausonii Burdigalensis Opuscula	319
GALL, M., <i>Yi King. La Biblia China</i>	124
GERNET, J., <i>A history of Chinese civilization</i>	123
GIORDANO, O., <i>Religiosidad popular en la Alta Edad Media</i>	125
HOOK BRIAN, (Editor). <i>The Cambridge Encyclopedia of China</i>	123
INSTITUTO Histórico centroamericano de Managua	321
LABAKY, M., <i>Kafar Sama Village du Liban</i>	532
LANCZKOWSKI, G., <i>Einfuerung in die Religionsgeschichte</i>	125
LENCH, J., <i>España bajo los Austrias</i>	320
OVIDII NASONIS, <i>Metamorphoses</i>	320
PÉREZ FERNÁNDEZ, I., <i>Fray Bartolomé de las Casas</i>	531
WALDMANN, P., U. ZELINSKY, <i>América latina</i>	531

ESPIRITUALIDAD

ALAIZ, A., <i>Ser libre, un desafío</i>	325
ANCILLI, E., <i>Diccionario de espiritualidad. 3 vols.</i>	126
ANDRÉS, J. DE A., <i>Pedro, fundador y mártir</i>	129
BALTHASAR, Hans Urs von, <i>A los creyentes desconcertados</i>	323
BECKER, R., <i>Exposición de la fe cristiana</i>	129
BERRIGAN, D., <i>Zehn Gebote fuer den langen Marsch zum Frieden</i>	326
BOCKMANN, A., <i>La pobreza piedra de toque de la vida religiosa</i>	533
BOSSUET, J. B., <i>Sur l'année sainte</i>	128
BOTANA, A., <i>Convivencias cristianas para adolescentes</i>	130
CASTAÑO, A., <i>A plein coeur et à pleines mains</i>	534
CASTILLO, J. M., <i>El discernimiento cristiano</i>	322
DE MELLO, A., <i>El canto del pájaro</i>	127
DE MIGUEL, A., <i>Vivir y convivir</i>	327
DRAAYER, H., <i>Finde Dich selbst durch Meditation</i>	534
GALLEGO IRIARTE, S., <i>Juan Bautista de la Salle</i>	327
GOBRY, I., <i>Saint François d'Assise</i>	326
GONZÁLEZ MARTÍN, M., <i>Enrique de Ossó</i>	328
GRANERO, J. M., <i>El misterio de un apóstol</i>	327

HERMOSILLA, J. L., <i>Celebraciones de la vida</i>	324
JUAN PABLO II, <i>Viaje apostólico a Centroamérica</i>	322
JUAN PABLO II, <i>Enseñanzas al pueblo de Dos</i>	323
LEFLAIVE, A., <i>Ce merveilleux troisième âge</i>	533
LOMBARDI, T., <i>Il Dottore Evangelico</i>	329
LÓPEZ, A., <i>Poemas para la Utopía</i>	127
LORCA, J. M., <i>Cuento con vosotros</i>	325
LORENZ, E., « <i>Nicht alle Nonnen duerfen das</i> »	128
MALINSKI, M., <i>El mensaje cristiano</i>	532
MANENTI, A., <i>Vivir en comunidad</i>	130
MARTÍN, I., <i>Pensamientos</i>	328
MARTINI, C. M., <i>La llamada de Jesús</i>	323
MAZARIEGOS, E., <i>El amigo llega a tiempo</i>	130
MILANI, L., <i>Maestro y cura de Barbiana</i>	328
MUÑOZ, H., <i>Will you hear my confession?</i>	324-329
OTTO, E.-SCHRAM, T., <i>Fiesta y gozo</i>	129
PARDILLA, A., <i>El Cristo bíblico de la vida religiosa</i>	332
PETRI, H., <i>Christsein und marianische Spiritualitaet</i>	534
RAMÍREZ, E., <i>Introducción a la filosofía de la interioridad en S. Agustín</i>	127
ROCCAPRIORE, M., <i>Anointing of sick and the elderly</i>	324
ROGER, Hno., <i>Florecedrán tus desiertos</i>	533
RUBIO, P., <i>A modo de refranero agustiniano</i>	328
SAN GREGORIO MAGNO, <i>Vida de San Benito, Abad</i>	326
SERENA, C., <i>Jesús te llama</i>	128
SOMMER, N., <i>Zorn aus Liebe</i>	327
SUAZO, F., <i>Consagrado a Dios en la clase obrera</i>	532
SUIMONT, A. Ph., <i>Curé... mais catholique</i>	535
TIMIADIS, E., <i>A la escucha de la Palabra</i>	323
TUÑI, J., <i>El testimonio del evangelio de Juan</i>	129
VARIOS, ROCCA, G., (Dir.) <i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i>	321
VARIOS, <i>Cuadernos de experiencias pastorales</i>	325

PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA

ANDER-EGG, E., <i>Metodología y práctica de la animación socio-cultural</i>	330
BANDURA, A., <i>Principios de modificación de la conducta</i>	329
BAZINET, A., <i>La evaluación del rendimiento</i>	331
BENEDETT, G., <i>Psicoterapia clínica</i>	131
DECROLY, O., MONCHAMP, E., <i>El juego educativo, iniciación</i>	331
DEL VALLE, A., <i>La animación socio cultural</i>	330
FRANKL, V., <i>La psicoterapia al alcance de todos</i>	536
GINER DE GRADO, C., <i>La hora de participar</i>	331
LE BON, G., <i>Psicología de las masas</i>	130
LEITENBERG, H., <i>Modificación y terapia de conducta</i>	131
LIMBOS, E., <i>Cómo animar un grupo, ejercicios y experiencias</i>	331
MAILLO, A., <i>Un método de cambio social</i>	330
MACLEOD, S., <i>Hunger, meine einzige Waffe</i>	132
NOVEMBER, J., <i>Experiencias de Juego con preescolares</i>	536
NOVEMBER, J., <i>Experiencias de juego con preescolares</i>	332
TETIT, E., <i>Psicosociología de las organizaciones</i>	330
RAMÍREZ, M.ª S., <i>Dinámica de grupo y animación sociocultural</i>	131
REVUELTA, A., <i>¿Qué hacer con los chicos?</i>	332
SAUERMAN, P., <i>Psicología del mercado</i>	132

SCHAUP, S., <i>Diese Kinder Können nicht warten</i>	332
TURNER, J., <i>El niño ante la vida</i>	536
VARIOS, <i>Un campamento en comunidad de fe</i>	535
VARIOS, <i>Así se hace el hombre</i>	535
FRANKL, V., <i>La psicoterapia al alcance de todos</i>	536

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte*. Valladolid 1979.
- ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. Sor Juana Guillén 1971.
- ALONSO, C., *Misioneros Agustinos en Georgia*. Valladolid 1978.
- ALONSO, C., *Buenaventura d'Avalos*. Roma 1980.
- ALONSO, C., *Ángel María Cittadino, OP*. Roma 1970.
- APARICIO T., *Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- APARICIO, T., *Sebastián Gili Vives*. Valladolid 1976.
- APARICIO, T., *El «Boom» americano*. Valladolid 1980.
- APARICIO, T., *Trece premios Nobel de Literatura*. Valladolid 1982.
- APARICIO, T., *Una mujer mallorquina ejemplar*. Catalina Maura. Valladolid 1983.
- APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Valladolid 1979.
- APARICIO, T., *La Orden de San Agustín en la India*. Valladolid 1977.
- CAMPELO, M. M., *Conocer y pensar*. Valladolid 1981.
- CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste*. Valladolid 1983.
- CAMPO, F., *Filosofía del Derecho en S. Agustín*. Valladolid 1966.
- CAMPO, F., *Los agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*. Caracas 1979.
- CAMPO, F., *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela*. Caracas 1979.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella*. Valladolid 1981.
- CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín* 2.^a ed. Valladolid 1966.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Madrid 1981.

(Sigue en la segunda contraportada)

- DE LUIS VIZCAÍNO, P., y Otros, *Sermones de San Agustín*. 6 vols. BAC. Madrid 1984.
- DOMÍNGUEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Zamora 1984.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión en las conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Valladolid 1976.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- MARTÍN, I., *Pensamientos*. Valladolid 1984.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*. Valladolid 1980.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*. vols. I, II, III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI.
- RODRÍGUEZ, I., *Updated checklist of Filipiniana at Valladolid*. Manila 1976.
- RODRÍGUEZ, I., *The augustinian Monastery of Intramuros*. Manila 1976.