

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XX



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1985

SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>Págs.</u>
T. MARCOS MARTÍNEZ, <i>El hombre ante Dios. Ser humano y revelación según Karl Rahner</i>	3
C. MIELGO, <i>Estudios recientes sobre la composición del Pentateuco</i> ...	63
L. CILLERUELO, <i>La amistad, san Agustín y la actualidad. (Comentario amistoso)</i>	79
S. SABUGAL, <i>Reino y reinado de Dios en el judaísmo antiguo</i>	105
TEXTOS Y GLOSAS	
L. CILLERUELO, <i>Fundamento teológico del dinamismo agustiniano</i> ...	115
L. RODRÍGUEZ, <i>500 Centenario de Martín Lutero</i>	125
M. SANTOS LÓPEZ, <i>Individuo y razón en la teoría crítica de la Escuela de Francfort</i>	135
LIBROS	145

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XX



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1985

SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
T. MARCOS MARTÍNEZ, <i>El hombre ante Dios. Ser humano y revelación según Karl Rahner</i>	3
C. MIELGO, <i>Estudios recientes sobre la composición del Pentateuco</i> ...	63
L. CILLERUELO, <i>La amistad, san Agustín y la actualidad. (Comentario amistoso)</i>	79
S. SABUGAL, <i>Reino y reinado de Dios en el judaísmo antiguo</i>	105
TEXTOS Y GLOSAS	
L. CILLERUELO, <i>Fundamento teológico del dinamismo agustiniano</i> ...	115
L. RODRÍGUEZ, <i>500 Centenario de Martín Lutero</i>	125
M. SANTOS LÓPEZ, <i>Individuo y razón en la teoría crítica de la Escuela de Francfort</i>	135
LIBROS	145

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Constantino Mielgo Fernández
Fernando Campo

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 227678 y 227679
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:

España 1000 ptas.
Extranjero 12 dólares USA
Números sueltos 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Montecasino.- Ctra. Fuentesauco, km. 2
49980 Zamora

El hombre ante Dios

Ser humano y revelación según Karl Rahner

La tarea de este trabajo ha consistido en exponer la teoría de Rahner sobre la innata facultad del hombre para entender una comunicación de Dios, que será Dios mismo, y entenderla como tal, sin rebajar un ápice lo que Dios quiera comunicar. Se ha tratado de ver, según Rahner, la disposición del hombre para una revelación total de la infinitud de Dios, qué hay en el hombre que le haga depositario de la manifestación total y amorosa del ser de Dios; si esa revelación que proclama la fe cristiana no será algo superfluo, vista de forma filosófica, la pequeñez y necesaria contingencia de la naturaleza humana, o puede ser algo, un don de Dios, que responde a las perspectivas del horizonte humano del conocimiento, don que la constitución natural del hombre puede recibir, reconociéndolo en su procedencia sobrenatural y en su mensaje salvífico. El tema central será ese, la capacidad del hombre ante la revelación, que será completado con la reflexión de Rahner sobre la revelación en sí misma.

La revelación de Dios ha sido un tema importantísimo a lo largo de toda la historia de la teología católica. El fundamento del cristianismo estaba precisamente en la manifestación de Dios al hombre, a través de la revelación especial que resulta de la encarnación de Dios en el hombre Jesús, que forma una realidad humano-divina que alumbra el ser misericordioso de Dios y la divinización que éste produce en su contacto con el hombre. Se había, pues, hablado mucho sobre la gracia indebida de Dios al hombre, que no la merecía por sus pecados, pero no por tanto sobre la consecuencia indirecta que ésta suponía en el hombre. Es decir, si Dios se dirigía amorosamente al hombre, donándosele incondicionalmente para llamarlo a la comunión con él, sería porque en el hombre había algo que le habilitaba para escuchar la interpelación reveladora divina, porque el hombre podía oír la palabra de Dios.

Este desvelar la dignidad del hombre que proviene de su capacidad para atender a una revelación de Dios es uno de los méritos de Rahner, que, dentro de la corriente renovadora de la teología del siglo XX, ha retomado para ello la

doctrina de los Padres y ha aceptado la dinámica interna del rico pensamiento escolástico, superando los rígidos esquemas que estableciera la última escolástica, que se mantenían vigentes en los primeros compases de este siglo. La revelación había quedado reducida a verdades que Dios comunicaba y ante las que al hombre sólo quedaba el asentir como fe. Eran superiores al entendimiento humano y, a pesar de estar reveladas, el hombre seguía sin comprenderlas más que como misterios, de modo que su actitud debía ser creerlas basado en el ser de Dios, verdad absoluta, que no puede engañarse ni engañarnos. Pero si la revelación de Dios, por la definición propia que lleva la palabra, era una manifestación de Dios al hombre, algo habría en el hombre que no dejaba caer en saco roto esa comunicación. Si Dios se manifestaba al hombre sería porque el hombre, de alguna manera, podía verlo. El cómo de esa potencia del hombre hacia Dios que dilucida el pensamiento de Rahner es lo que trata de presentar este trabajo.

Para ello se han tomado como eje los libros de Karl Rahner «Espíritu en el mundo», «Oyente de la palabra» y la primera mitad de «Curso fundamental sobre la fe», y se ha seguido el esquema básico de «Oyente de la palabra» *. «Espíritu en el mundo» versa como dice el subtítulo sobre la «metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino». Es un estudio, partiendo de santo Tomás, sobre el conocimiento del hombre, del que se afirmará ser abierto a una amplitud sin límites, o espíritu, pero condicionado siempre para ello por lo sensible, o mundo, en una intrínseca interdependencia mutua. Estas conclusiones sobre la estructura del conocer humano son recogidas en «Oyente de la Palabra» para ponerlas en relación a una posible revelación de Dios. Si Dios se autorrevelase al hombre encontraría en su conocimiento una facultad adaptada positivamente, por su amplitud ilimitada, para recibir la infinitud de la automanifestación de Dios, y ello a pesar de la finitud mundana del hombre, pues ésta era la que impulsaba al espíritu a encontrarse a sí mismo. «Curso fundamental sobre la fe», concebido por Rahner como un resumen de toda su teología, trata en su grado quinto sobre la revelación como don de Dios al hombre, sirviendo como contrapunto de fe a los logros metafísicos anteriores. En este mismo sentido han servido las opiniones de Rahner

* RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963.- RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967.- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979.- RAHNER, K., «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1961.- RAHNER, K., «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid 1961.- RAHNER, K., en *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona 1973: «Existencia sobrenatural», III; «Potencia obediencial», V; «Revelación», VI; «Gracia», III.- GARCÍA-MURGA, J.R., *Intimidad con Dios y servicio al prójimo*, Gregoriana, Madrid 1968.- LEHMANN, K., «Karl Rahner», en *Bilancio della teologia del XX secolo*, IV, Città nuova editrice, Roma 1972.- RAHNER, K., *La grazia come centro dell'esistenza umana*, Edizioni Paoline, Catania 1974.

sobre gracia, naturaleza, salvación, que expone en «Escritos de teología» y «Sacramentum mundi».

El lenguaje que Rahner emplea en sus escritos no es fácil en absoluto. Exige una lectura lenta y concentrada, con frecuentes relecturas en algunos pasajes, debido a la densidad de su expresión y a la concatenación y complejidad de sus conceptos, que se asientan e implican unos en otros. Pero poco a poco se va entrando en el mundo rahneriano y se van iluminando mutuamente sus asertos en la estricta lógica que sigue, de tradición aristotélica. A medida que se asimilan sus ideas va creciendo la admiración por su especulación teológica, a pesar de que continúe siendo su lectura un poco fatigosa. Cuando se trata, a continuación, de explicar a Rahner no se puede evitar un cierto contagio de su forma de decir, por la fascinación que ejercen sus frases paradójicas repletas de matices, y se sigue la dialéctica convincente de su expresión, y quizá también su longitud.

I. EL HOMBRE COMO «ESPÍRITU»

Tradicionalmente, al hablar de la revelación, se partía siempre de la idea de Dios que decía, manifestaba, algo al hombre, necesario para su salvación y que éste, dada la limitación de su ser y la ilimitación divina, no podía alcanzar de ninguna manera con sus solas fuerzas. De este modo se entendía por revelación su contenido, aquellas verdades vitales para la salvación humana, don gratuito de Dios, pues el hombre no las lograba por sí mismo, y siempre ciertas por su origen divino. Que Dios podía revelar algo al hombre se consideraba lógico, sin problemas, por la omnipotencia divina, ante la que nada es imposible. Pero poco se pensó en el sentido primigenio de revelación como acercamiento de Dios al hombre, y en el hombre como receptor de la revelación en modo concreto, aunque de manera implícita, las bases para entender esa disposición divina y cualidad humana ya habían sido consideradas por la patrística y la primera escolástica al hablar de las semillas divinas que hay en el hombre y de la tendencia innata de éste a la felicidad y autorrealización.

Sin embargo, la reflexión sistemática sobre la capacidad del hombre para escuchar la revelación de Dios se imponía, si se quería entender cómo el hombre podía obedecer una comunicación de Dios; y de la misma manera era necesario comprender la revelación en su raíz fundante y única, en Dios mismo, más que en sus expresiones externas, como correspondiente a la capacidad del ser del hombre dicha, estructural y prerrefleja, anterior a la concreción categorial de la revelación ¹.

1. Éste es el intento, creo conseguido, del libro de Rahner «Oyente de la palabra», que mantendrá en sus obras posteriores con acentos diversos.

Que el hombre es «espíritu» designa, en el lenguaje corriente, la cualidad humana que supera la naturaleza, a la que también pertenece el hombre, esto es, la particularidad de su mente, su conocimiento y libertad, por la que el hombre se contrapone al mundo en que vive y se proyecta en él de modo imprevisible, aunque siempre dentro de una básica dependencia.

En esta cualidad que distingue al hombre del entorno experimental en que se encuentra ve Rahner la apertura esencial del hombre hacia Dios, la capacidad humana constitutiva de entenderle, en cierta manera, y, por ello, la capacidad humana para recibir una comunicación divina y aprehenderla como tal. Rahner insiste en que esta proyección del hombre no es un algo añadido a su ser, sino que es «la condición misma de la posibilidad del conocimiento de lo creado y de la libertad de elección»²; o sea, algo aprióricamente constitutivo del fundamento del ser humano.

Para mostrar esta esencia del hombre en cuanto abierto a Dios, Rahner estudia lo que contiene su apertura: su conocimiento y libertad, su «espíritu», como ya está dicho. En los primeros libros de Rahner es el conocimiento humano el que ocupa su atención; luego aplicará esa misma técnica de estudio a la libertad³. En el presente trabajo sigo su análisis del conocimiento humano. De la libertad, que al fin y al cabo es algo uno con el conocimiento, se da juntamente con él en la realidad siendo su distinción más bien conceptual⁴, y por tanto, lo conseguido en el estudio del conocimiento valdrá, como principio, para la libertad, baste decir lo siguiente.

La libertad no es un poder del hombre para elegir una cosa u otra, sino más bien la facultad que tiene de disponer sobre sí mismo y de irse haciendo⁵, pues la libertad no termina en los objetos concretos sobre los que recae, como su fin, sino que se dirige al sujeto mismo que la realiza. Y esta libertad, aunque está necesariamente condicionada por una situación y unas determinadas circunstancias, ya que el hombre se encuentra siempre en el mundo, dentro de

2. GARCÍA-MURGA, J.R., *Intimidación con Dios y servicio al prójimo*; la tesis de García-Murga no tiene en cuenta «Espíritu en el mundo» ni «Oyente de la palabra», de las que yo parto, sino obras posteriores. Pero su comienzo es válido aquí también, pues una de las características de Rahner es su continuidad en su concepción principal, con distinta insistencia en puntos derivados de ella.

3. «Lo que afirma santo Tomás del conocimiento —Dios es conocido implícita pero realmente en la aprehensión de todo objeto particular— vale también para la libertad» (RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, VI, 217. Citado por GARCÍA-MURGA, *op. cit.*, 38).

4. Sigo la distinción rahneriana de libertad originaria y libertad en cuanto encarnada en actos (RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 57). La libertad es siempre la libertad originaria, la capacidad humana de actuarse libremente, pero que al reflexionar sobre ella no se la puede captar más que en sus objetivaciones externas. La «libertad-manantial» se da inseparablemente unida al conocimiento, «en la libertad se trata siempre del hombre en cuanto tal y como un todo» (*Ibid.*, 58).

5. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 59. También *Oyente de la palabra*, 137.

una realidad externa dada, es siempre, a pesar de todo, algo potencialmente imprevisible, no deducible de sus supuestos. Y esto es así por la trascendencia del hombre, por su ilimitada apertura hacia Dios, en la que supera los objetos concretos entre los que obra, que le condicionan ⁶.

1. *La pregunta por el «ser»*

Veamos ahora el conocimiento, cómo muestra Rahner que en él se encuentra la apertura del hombre hacia Dios.

El comienzo de Rahner se basa en la inevitabilidad del hombre de preguntar. El hombre, en cuanto vive, pregunta, es pregunta; y pregunta por el «ser», es decir, por la realidad entera como unidad, y por sus últimos fundamentos, por el soporte originario del todo uno de la realidad ⁷. Pregunta metafísica que todo hombre hace, pues la lleva en su mismo existir, se identifica con él.

El problema es ahora encontrar lo que Rahner llama el «desde dónde» de la pregunta ⁸, su posibilidad de ser respondida, pues una pregunta que no puede ser contestada no es pregunta, desaparece como cuestión. Se trata, entonces, de buscar la respuesta a la pregunta metafísica, lo cual supone un problema especial, pues la pregunta por el ser es la pregunta por el todo, lo pone todo en cuestión, también la pregunta misma, ya que busca el principio de todo, lo primero. De este modo no hay un primer punto donde apoyarse, puesto que ese primer punto es por lo que se pregunta. ¿Por dónde se puede empezar si no hay referencia de partida?, ¿en qué terreno podemos situarnos con seguridad para iniciar el camino? La solución es empezar por la pregunta misma. No existe ninguna otra base que la pregunta que el hombre se hace necesariamente. Ahora bien, si la pregunta por el ser es la pregunta por la realidad como una, que el hombre lleva siempre en su vivir, entonces esa pregunta se refiere a su propia existencia, al hombre mismo, y al lugar en que se da esa existencia, el mundo. Es la pregunta por la realidad externa en la que el hombre se encuentra como existente. El hombre vive y, al mismo tiempo, de manera no refleja, ya pregunta por su existencia en el mundo que ve, o por la realidad del mundo en que se incluye su existencia.

Por lo tanto, la pregunta por el ser es la pregunta del hombre por sí mismo y por el mundo en que siempre está. Y si el punto de partida para contestar a la pregunta era la pregunta misma, entonces, este punto de partida es el hombre viviendo en el mundo.

6. RAHNER, *Escritos de Teología*, II, 256-257. Citado por GARCÍA-MURGA, *op. cit.*, 36.

7. Éste es el punto de partida de la reflexión rahneriana tanto en «Espíritu en el mundo» (73ss) como en «Oyente de la palabra» (50ss) es un claro paralelismo.

8. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 75.

Partiendo, así, del hombre, hay que decir que su pregunta por el ser implica un cierto conocimiento de eso por lo que se pregunta. «No se puede en modo alguno preguntar por lo que no se conoce en absoluto y bajo ningún respecto»⁹. De manera que en el hombre, que inevitablemente se da una pregunta por el ser, se da, con la misma inevitabilidad, un cierto conocimiento del ser, una apertura hacia el fundamento radical de la entera realidad. El hombre se ve siempre implantado en el ser en general, viviendo dentro de una realidad ya dada, y por ello puede interrogarse sobre él y tener también una cierta idea de él¹⁰.

A su vez, la esencial pregunta del hombre supone un desconocimiento de lo preguntado, y lógicamente por eso se pregunta. De modo que se da en la existencia humana la paradoja de saber y no saber algo sobre el ser. Con todo, la conclusión primera a que se ha llegado es la apertura existencial del hombre hacia el ser, fuente primera del todo que el hombre experimenta.

De la misma manera, si el ser es una cuestión inseparable de la existencia del hombre que conlleva algún conocimiento de aquél por parte de éste, si el ser es algo conocido siempre por el hombre, en manera vaga, entonces el ser es por principio cognoscible. De modo que la cuestión metafísica, la pregunta general sobre el ser, establece la cognoscibilidad del ser. El ser está siempre, como principio, abierto al conocimiento del hombre¹¹.

Resumiendo hasta aquí a Rahner. El hombre pregunta necesariamente, al mismo tiempo que vive, por el ser, su existencia es un preguntar por el todo de ella y su fundamento. Esto significa dos cosas, que en el fondo son la misma: De un lado, que el hombre conoce algo del ser, de otro modo ni siquiera podría preguntar, o sea, que el entendimiento del hombre está abierto al ser; de otro lado, y en el mismo modo, que el ser es siempre cognoscible al hombre, aunque no de forma evidente o clara, el ser está siempre abierto al hombre. Esto es lo que Rahner llama «la apertura del ser y del hombre»¹².

Aquí habría que decir que Rahner matiza esta mutua apertura del hombre y del ser hablando, siguiendo a santo Tomás, de la unidad originaria entre

9. RAHNER, *Oyente de la palabra*, 56; también *Espíritu en el mundo*, 83.

10. Este argumento, de una lógica interna impecable, estará sin embargo en discusión respecto a su validez real. Porque mientras Rahner, y otros juntamente con él, deduce de una pregunta humana, real y vital, la del ser, un saber incierto sobre ello y, por tanto, la realidad misma de lo preguntado, otros, como ejemplo claro el Wittgenstein del «Tractatus», que parten de la misma realidad de la pregunta, concluyen que esa pregunta no tiene sentido, porque nada objetivo puede saberse sobre ese ser o fundamento del todo existente. Es decir, la existencia de una pregunta no conduce en modo evidente a que existe una respuesta y un cierto saber sobre aquélla.

11. Aquí hay que decir lo mismo que en la nota anterior, puesto que cognoscibilidad del ser parte del conocimiento oscuro que el hombre tiene de él siempre, dado el preguntar estructural del hombre sobre el ser.

12. *Oyente de la palabra*, 45. Este es el título de la parte segunda del libro.

el conocer y el ser, como consecuencia de la esencial cognoscibilidad del ser. En efecto, si el ser, y con él todo ente, es esencialmente cognoscible, esto sólo puede ser así porque ser y conocer están en una relación de unidad original, pues en caso contrario el ser de todo ente no sería «esencialmente» cognoscible. Una relación necesaria y esencial entre dos realidades lo es por su unidad intrínseca original. Si no estuvieran primigeniamente relacionados, esta relación sería accidental, no necesaria. Por lo tanto, el ser y el conocer están originalmente unidos, son la misma cosa. El ser es conocer, en unidad consigo mismo, conociéndose a sí mismo. El ser es conocer y ser conocido. De manera que todo ente, en cuanto tiene ser, es conocido por su unidad con el conocer, o sea que «algo es conocido en la medida en que se muestra ópticamente idéntico al cognoscente»¹³.

Pero, como ya se dijo, una pregunta supone, a la vez que un vago conocimiento de lo preguntado, que algo no se conoce, de modo que en un ente que pregunta por el ser, a la vez que una identidad entre el ente y el ser —pues la pregunta es conocimiento y el conocimiento es igual al ser—, debe darse una distinción entre ellos, porque si el ente es idéntico al ser no tendría que preguntar por él. Así pues, esta identidad del ente con el ser, la comprensión que el ente tiene del ser, sólo se puede aplicar de manera analógica con la «posesión del ser» que el ente tiene, en diferentes grados. Sólo en Dios se da la absoluta «posesión del ser», la identidad del ente con su ser.

2. La «anticipación»

Este primer paso dado por Rahner, mostrando en la estructura del hombre una irrenunciable pregunta por el ser y por tanto un oscuro saber sobre ese ser, que ahora ya veremos cómo lo podemos llamar Dios, lo confirma a continuación desarrollando un detallado análisis del funcionamiento de la razón humana, escudriñando el modo de conocer del hombre. Lo visto en el primer punto, la apertura del ser y del hombre, parece todavía un poco genérico para el tema que nos ocupa, la capacidad del hombre para entender una comunicación de Dios, y por ello este segundo punto intentará adentrarse en el mismo conocimiento humano y ver sus posibilidades de comprensión respecto a la incomprendibilidad divina.

Respecto a la relación ser y Dios. La palabra ser siempre ha sido un concepto desdibujado en la metafísica, lo cual no puede ser de otra manera si se tiene en cuenta la idea que encierra de principio y fundamento no visible de lo real. Esto se acentuó con Heidegger. Para Rahner, discípulo de Heidegger, el

13. *Ibid.*, 61-57-69. Esta misma cuestión en modo más desarrollada se encuentra en *Espiritu en el mundo*, 79-92.

ser sigue siendo el velado primero o último cimiento de todas las cosas, «el fundamento único de toda la realidad»¹⁴. Y en la pregunta incondicional del hombre «se anuncia el ser mismo por el que se pregunta y se esconde al mismo tiempo en su propia problematicidad»¹⁵. Esta idea de Rahner sobre el ser coincide con la noción cristiana de Dios, origen creador de todo nunca abaricable en su infinitud por la finitud humana. Por otra parte, si bien para Rahner Dios no es «el ser», es, con todo, el ente de la absoluta «posesión de ser», en el que el ente se iguala con el ser, y por tanto es un ente que es «puro ser»¹⁶, de manera que lo podemos identificar con el ser, si bien no debe ser una identificación matemática sino lógica.

El punto de partida es el hombre mismo, que ya vimos era el «desde dónde» de la cuestión metafísica existencial, tal como él se experimenta en su pensar y actuar. Se parte, pues, de lo empírico, lo evidente, para ir alcanzando conclusiones que procedan de una madura y coherente reflexión, que no se logran en un primer golpe de vista con la intuición.

El hombre se experimenta siempre en el mundo, rodeado de las cosas u objetos que lo componen. Él, aunque forma parte del mundo, se sabe como alguien distinto de esos objetos y del mundo, se distancia de ellos por su pensar y obrar libre. Cuando piensa, cuando considera algo de lo que le circunda, se contrapone a eso, lo distingue de sí, lo hace «ob-jectum», es decir, puesto delante, según su etimología latina («jactum», arrojado y «ob», delante). Si el conocer algo es una identidad entre el cognoscente y lo conocido, como vimos anteriormente, pero también es una contraposición del que conoce respecto a su objeto, que pone frente a él, entonces tiene que haber un regreso del cognoscente a sí mismo en el que se destaque de lo que conoce. Es lo que santo Tomás conoce como «reditio completa subjecti in seipsum», en la que encuentra la peculiaridad de lo espiritual¹⁷. Y en este pensar del hombre sobre algo, que ha puesto frente a él, se emite un juicio sobre aquello que se tiene delante, es decir, se dice un predicado, un algo, del objeto en que recae la mirada. Y esto sucede siempre en el pensar del hombre sobre las cosas, atribuye algo a algo, se dice de un objeto que es así o de otra manera¹⁸. En otras palabras, todo pensar humano consiste en captar una cosa concreta, particular, bajo un concepto universal, aplicable a otros objetos particulares de la misma o distinta forma. El hombre entiende algo limitado (un ente, un objeto) desde un punto

14. *Oyente de la palabra*, 50.

15. *Espiritu en el mundo*, 74.

16. *Oyente de la palabra*, nota 1, p. 66; P. 69 y su nota 2.

17. *Espiritu en el mundo*, 129-131; *Oyente de la palabra*, 75.

18. «En todo juicio se afirma un ente como tal, bajo una determinada peculiaridad: Esto es tal o cual» (*Oyente de la palabra*, , 77-78).

de vista no limitado (un concepto, un atributo), permaneciendo en sí mismo en contraposición a lo conocido. Es lo que la metafísica tomista llama «abstractio».

Sobre la abstracción, según la metafísica del conocimiento en santo Tomás, Rahner ofrece un extenso apartado en «Espíritu en el mundo»¹⁹. A la primera recepción humana de lo otro, el mundo, que se conseguía mediante la sensibilidad, en una unión de dicha sensibilidad con lo recibido, con lo objetual, de modo que esa misma sensibilidad se indentificaba al objeto que captaba, corresponde la intelección humana, por la que se separa del objeto captado en la sensibilidad, volviendo a sí mismo y haciendo a lo otro un objeto ante el que él está como sujeto consciente, lo cual es la característica más propia del pensar humano. Se dan, pues, dos momentos en el conocer humano, uno de entrega al mundo, por la sensibilidad, en el que se confunde con el mundo, y otro de regreso a sí mismo, «reditio completa», por la abstracción, en la que el hombre, en sí mismo, conscientemente, se enfrenta, juzga los objetos del mundo. Dos momentos sólo conceptuales, no reales separadamente, que conforman el único conocer humano.

La abstracción, retorno del pensante a sí mismo y juicio sobre los objetos a que se opone, comporta siempre un concepto universal. Concepto universal significa que se da en muchos, que puede ser dicho de muchos. Un objeto concreto sobre el que se piensa lleva siempre un universal: «esto es de esta clase»²⁰. Y el concepto universal se capta en cuanto referido a algo concreto: «la clase de esto», o si se le considera en sí mismo, se le reduce a actuar como algo concreto, del que se dirá un algo universal; esto último es otro término tomista empleado abundantemente por Rahner: la «conversio ad phantasma». Todo pensar, una de cuyas partes conceptuales era la abstracción, consiste en esto, algo universal afirmado de algo particular. La abstracción, por ello, lleva siempre un contenido universal, que el hombre aplica a (o sustrae de) un objeto y así, al tiempo, se distingue de él²¹.

El siguiente paso es ver el por qué de la abstracción, por qué el pensar humano es atribuir algo no limitado a un objeto limitado. Por qué el hombre re-

19. *Espíritu en el mundo*, 129-234, que es el capítulo III de la segunda parte.

20. *Ibid.*, 133. Sigo los mismos términos que utiliza Rahner porque me parecen muy clarificadores.

21. «La esencia del conocimiento humano viene circunscrita por la unidad de estos dos momentos: el intelecto se encuentra cabe sí mismo como él mismo, porque en el referir de lo universal sabido a algo y en el juicio sobre algo se destaca frente a esto algo. Pero sólo 'en' este destacarse frente a lo otro se encuentra el intelecto 'cabe sí mismo', y sólo así es permanentemente consciente de sí mismo» (*Ibid.*, 143). Esta capacidad de aplicar algo universal a algo singular y conseguir con ello la propia consciencia en contraposición a lo conocido, pertenece según Rahner al concepto tomista de «intellectus agens» (*Ibid.*, 144).

conoce aquello sobre lo que piensa como limitado, como concreto, del que dice algo que también se puede concretar, percibir, en otros objetos limitados.

Si al pensar, al abstraer, que en latín significa alejar, arrancar, separar, se separa algo ilimitado, porque puede ser aplicado a muchos objetos —y por tanto es un universal—, de un objeto limitado, porque en él se da de manera concreta ese algo ilimitado dicho, hay que concluir que el hombre al pensar ya tiene en la cabeza esa idea universal, pues de otro modo no la podría aplicar o separar del objeto sensible que examina, del cual se parte. Más todavía, este universal es la condición de posibilidad del pensar humano. Sin él no se daría ese proceso característico que hemos visto en la abstracción. Y como la consciencia, la capacidad de pensar sabiendo que se piensa, es la cualidad primordial de todo ser humano, esto quiere decir que la estructura del hombre lleva en sí ese concepto universal, que le capacita para pensar, para ser un hombre en el pleno sentido de la palabra.

De otro lado, el objeto particular lo conoce el hombre como limitado reflexivamente, porque puede percibir en él de forma concreta, delimitable, el universal que tiene ya en su mente. El poder decir, al pensar, de una cosa «esto es de esta clase», supone que esa «clase» de perfiles inciertos en sí misma se ve representada en modo concreto en un «esto» objetual, que está dentro, como otros muchos objetos, de un atributo ilimitado.

De la misma manera, hay que decir que la ilimitación, el universal, sólo será reflejo una vez aprehendido el objeto externo como formando parte de una cualidad no concreta. Nos damos cuenta de nuestro universal constitutivo cuando lo atribuimos a un particular sensible.

Así pues, este universal es la condición trascendental, apriórica, necesaria para que se dé el conocer humano, su facultad abstractiva. A esta tendencia hacia el universal que forma parte en modo apriórico del hombre, que le posibilita como ser pensante, Rahner denomina «anticipación», término que si bien no se halla expresamente en santo Tomás, corresponde a la idea tomista que está detrás de la palabra «excessus»²². Rahner define así la anticipación: «Es una facultad —dada a priori con la esencia humana— de moverse dinámicamente el espíritu hacia el ámbito absoluto de todos los objetos posibles, con un movimiento en el que los objetos particulares son en cierto modo aprehendidos como momentos particulares en ese moverse hacia un fin y así son captados en forma cognoscitiva en esa mirada previa dirigida hacia el ámbito absoluto de lo cognoscible»²³.

El objeto de la anticipación, la meta a la que tiende, no es algo represen-

22. *Ibid.*, 152.

23. *Oyente de la palabra*, 81.

table, como un objeto sensible. Porque si el conocimiento de un objeto se funda en la anticipación, ésta misma no puede ser un objeto y ser conocida por otra anticipación. Pero si queremos estudiar este fin de la anticipación, esto sólo será posible si lo reducimos, en una «*conversio ad phantasma*», a ser un objeto, aunque no lo sea de hecho. De modo que para examinar la anticipación tenemos que partir de ella misma, que se nos hace consciente en el acto de conocer un objeto concreto, como algo que supera, y por lo mismo limita, dicho objeto concreto ²⁴.

Se quiere ver el horizonte de la anticipación, el «sobre qué» —en palabras de Rahner— al que se dirige; ver su amplitud, el relativismo o absolutez de su ilimitación.

El conocer humano, cuya condición trascendental es la anticipación, recae, al menos en principio en el ente, en su «en sí». Por ello el conocimiento de un objeto sensible deberá ser interpretado como consecuencia de una anticipación tendente al «sí», o sea, al ser más que a la nada ²⁵. El universal que sustenta la anticipación, ilimitación que se percibe limitada en un objeto que se conoce, desechará una trascendencia hacia la nada. Ciertamente la anticipación lleva consigo una ilimitación negativa ²⁶, pues esa ilimitación se determina como negación del límite que aparece en una cosa particular, objeto del conocimiento. Pero es la anticipación en cuanto encaminada a lo ilimitado como base del conocimiento, la que niega lo finito; no es la negación la que hace posible la anticipación ²⁷.

De este modo el problema del «sobre qué» de la anticipación se ceñirá a si apunta a una ilimitación relativa o, por el contrario, absoluta. Según Rahner la hipótesis primera es contradictoria. Y esto porque si la anticipación, que supera la finitud intrínseca de todos los objetos del conocer humano y hace que esa finitud sea sabida, no tiende a la infinitud del ser, tenderá entonces, inevitablemente, a la nada. La infinitud de la anticipación si tiene un límite, es que se proyecta hacia la nada, es decir, no es infinita, se contradice a sí misma ²⁸.

La anticipación, por tanto, se refiere a la infinitud absoluta del ser, al ser

24. *Espíritu en el mundo*, 152-154.

25. *Oyente de la palabra*, 84. Ahí mismo lo que sigue.

26. *Espíritu en el mundo*, 188.

27. Rahner dice esto inmejorablemente: «No es que la nada sea anterior a la negación, sino que la 'anticipación' que apunta a lo ilimitado es ya en sí misma la negación de lo finito, porque —y en cuanto que— dicha 'anticipación', como condición de posibilidad del conocimiento de lo finito, al superarlo y trascenderlo, 'eo ipso' pone de manifiesto su finitud. Por tanto, el sí que se da a lo de suyo ilimitado posibilita la negación, y no al revés (...). La ilimitación positiva del horizonte trascendental del conocimiento humano, muestra ya por sí misma la finitud de todo lo que no cubre completamente este horizonte» (*Oyente de la palabra*, 84).

28. *Ibid.*, 85.

en sí ilimitado. Lo que es tanto como decir que la anticipación se refiere, tiene su «sobre qué», en Dios, el ente de la absoluta «posesión de ser», el ente que posee, que es, el ser absoluto, el «puro ser». La anticipación, condición trascendental de todo ser humano como humano, de su conocer y obrar, afirma, aunque no la representa, pues ya ha sido dicho que el horizonte de la anticipación no era un objeto delimitable, la existencia de Dios. La anticipación se dirige hacia Dios, afirma su ser, no en su identidad sino en su amplitud.

De esta conclusión de la existencia de Dios Rahner dice que no tiene nada que ver con una argumentación apriórica. Porque se ha llegado a la existencia de Dios desde la anticipación, y ésta ha sido captada a partir de los entes reales, como presupuesto de su conocimiento, y, por consiguiente, de forma aposteriórica. Del ente finito se llega, como condición necesaria para la aprehensión de tal finitud, al ente infinito. Rahner coloca su argumentación en el orden de lo real-ontológico, que es el empleado por santo Tomás en sus pruebas de la existencia de Dios ²⁹.

Llegados a este punto podemos decir que todo conocimiento humano lleva implícito el conocimiento de Dios. En efecto; si todo conocimiento del hombre consiste en una atribución universal que se afirma de un objeto singular, por la apriórica anticipación que forma parte del ser humano, y que es condición de posibilidad de su conocer, y si la anticipación tiende por sí misma hacia la ilimitada capacidad del ser, hacia Dios, quiere esto decir que todo conocimiento humano es posible en cuanto que tiende intrínsecamente a Dios, en cuanto su punto de mira está originalmente en Dios.

Con esto Rahner ha dado un paso muy importante. Ha conseguido mostrar que en la estructura esencial del hombre, en su razón, hay algo universal, ilimitado, una apertura al infinito absoluto, a Dios mismo. Y esto es parte imprescindible del ser humano, le permite su conocer y obrar, es decir, no puede no darse. A esta realidad del hombre la llama Rahner «espíritu» ³⁰. Y, según ella, el hombre es capaz de oír, y entender como tal, la revelación de Dios, la comunicación divina en cuanto infinita automanifestación, sin disminuirla o cercenarla, porque él mismo, hombre, es siempre una apertura al infinito.

Así pues, en resumen, en este primer capítulo se ha visto que Rahner considera al hombre un preguntar viviente, el hombre es una pregunta constante, y una pregunta por el todo de la realidad y por el fundamento último que la sostiene. El hombre está abierto, en cuanto que existe, al ser, a la realidad que cimenta las cosas. Prosiguiendo el camino empezado, entrando más en detalle en lo específico del hombre, Rahner advierte que la razón humana es, en últi-

29. *Espíritu en el mundo*, 186; *Oyente de la palabra*, 87.

30. *Espíritu en el mundo*, 190; *Oyente de la palabra*, 89.

mo análisis, una facultad que abarca el infinito, que es capaz de contener la amplitud de Dios —sin ninguna representación—, o sea, que el hombre puede sentir y reconocer una revelación de Dios por la ilimitación de su «espíritu».

Con esto ha dejado clara una de las premisas de toda teología de la revelación: la capacidad del hombre de escucharla. Premisa más o menos descuidada anteriormente.

Quizá el estudio del conocimiento humano de santo Tomás, que sigue Rahner, no sea asumible hoy día en sus detalles y divisiones, pero sí en lo básico: el conocimiento del hombre de las cosas es posible por la mayor amplitud de aquel, que le permite incluir una cosa, al conocerla, en una categoría más ancha que ya posee («esto es de esta clase»), contradistinguiéndose de ella como sujeto. Conocer es comprender, es decir, abarcar una cosa, circunscribirla, precisamente porque se la supera. Y el conocer supone algo ilimitado, que es lo que hace ver algo como limitado, que no es en forma total lo que se le atribuye.

La ilimitación de la razón humana para el conocimiento quiere decir que sus límites son imprecisos, no pueden delinarse. Rahner pasa de aquí a la ilimitación absoluta, pues una ilimitación limitada es contradictoria en sus términos, y de ahí la identifica con Dios, todo lo cual es un razonamiento lógico. Pero Rahner ya supone el ser de Dios por la fe; Dios no se puede probar, es un acto de fe-confianza del hombre. Rahner muestra que la decisión fiducial del hombre respecto a Dios tiene sus fundamentos racionales, y fuertes, no es absurda. El paso de la ilimitación de la fuente del pensar humano a su ilimitación absoluta es coherente y convincente. No es evidente en modo matemático, sin duda, pues de un razonamiento lógico no se puede deducir irrefutablemente su realidad, pero tiene validez. La misma coherencia, aunque también la misma falta de evidencia incontestable, lleva a considerar a la infinitud total a que tiende el hombre como Dios, ser personal perfecto, meta del ser personal del hombre en su devenir.

Dentro de esta solidez discursiva de Rahner se enmarca con firmeza lo alcanzado en este primer capítulo: el hombre, por su razón y su obrar libre, es un ser abierto a la inmensidad, su mente descansa en la incommensurabilidad de Dios. Puede, por tanto, acogerla en una revelación, es «espíritu».

II. EL HOMBRE COMO «MUNDO»

La conclusión reciente de Rahner de la natural apertura humana hacia la infinitud divina, de valor imprescindible para comenzar una teología de la revelación, podría, a primera vista, parecer contraproducente y oponerse al núcleo mismo de toda comprensión teológica de la revelación. En efecto. Tras la

afirmación central del capítulo anterior sobre la apertura del hombre y del ser, se llegaría a una grave aporía. De una parte el hombre, por la ilimitada amplitud de su espíritu, estaría capacitado para desentrañar los últimos secretos de Dios. Dios no sería alguien que puede revelarse al hombre porque éste lo abarcaría totalmente por sí mismo. De otra parte el ser, y Dios como ser absoluto, confirmaría esta imposibilidad de revelación: si el ser es necesariamente cognoscible y luminoso, Dios, absoluta posesión de ser, sería la luminosidad por excelencia, brillo que inundaría todo lo real, evidente para la trascendentalidad absoluta del hombre. No habría sitio, pues, para una revelación, comunicación divina que hace al hombre participar de su misterio y amor inexhaustibles³¹.

Se trata, por tanto, en este segundo capítulo, de ver cómo Rahner puede compaginar la irrenunciable realidad de la tendencia del hombre hacia Dios —y la esencial luminosidad del ser— con la creencia cristiana, y por lo demás intuición universal del hombre religioso, de Dios como misterio absoluto e inalcanzable para la mente humana. De manera que Dios siempre «podría» comunicar algo al hombre y, con todo, permanecería siempre misterio, cualidad fundamental de la divinidad. Hay, pues, que mantener la esencial apertura hacia el absoluto del espíritu humano a la vez que la esencial misteriosidad u ocultamiento de Dios.

1. *Finitud del hombre*

Un primer punto de acercamiento a la respuesta se ha dado ya en la anterior reflexión rahneriana. El hecho de que el hombre sea existencialmente un preguntar indicaba su finitud. El hecho de que para el hombre sea sinónimo vivir y preguntar, que no puede evitar hacerse interrogaciones lo mismo que no puede evitar el existir en un momento dado, expresa la limitación de la realidad humana. Que el hombre pregunta significa que hay algo que no sabe, que algo le supera, aunque signifique también que el hombre tiene una cierta idea de lo preguntado. Además, la capacidad infinita de la inteligencia humana, la «anticipación», no representa un algo infinito en su identidad sino que sólo lo afirma como infinito.

También, esta anticipación no se da en el hombre en sí misma, sino dependiendo de algo finito. Es decir, la anticipación del hombre sólo es actuada en el momento en que el hombre conoce una cosa concreta. Ciertamente la anticipación es un a priori humano, dado con el mismo hombre, que le cualifica como ser pensante, le capacita para atribuir algo universal a algo particular

31. *Oyente de la palabra*, 95-98.

por la previa noción de lo universal que le da dicha anticipación; pero esta anticipación es algo abstracto que en la práctica no existe por sí, sino que siempre existe en cuanto posibilita el conocimiento de las cosas; es decir, siempre existe en cuanto que parte de un objeto limitado, que juzga limitado por su cualidad previa ilimitada que le hace ver el objeto como un momento acabado de la infinitud que el hombre ya posee.

Más sencillamente. El hombre conoce las cosas, las juzga, dice de ellas algo universal, que éstas tienen sólo limitadamente: «esto es de esta clase». Y en un segundo momento se da cuenta, al reflexionar sobre su modo de conocer, que ese proceso es posible porque él ya tiene antes una infinitud, que le permite juzgar lo que se ofrece a sus ojos como finito. De modo que el hombre sólo sabe de su anticipación a partir de los entes finitos. La infinitud de su anticipación sólo le es perceptible a partir de lo finito o, en palabras distintas, la anticipación no se da en manera pura, aislada, sino siempre unida con las cosas concretas, materiales, en una palabra, con el «mundo»³².

Lo mismo desde otro punto de vista³³. El conocer humano es, en principio, receptivo, es sensibilidad, es decir, consiste primariamente en intuición. Pero es también ser en sí mismo, retornando a sí desde la materialidad de la sensibilidad, comprendiéndose como distinto y comprendiendo también lo material en su limitación. Para que se realice esta peculiaridad del conocer de volver el hombre sobre sí mismo tras su coincidencia intuitiva con la materia, y circunscriba a ésta en unos límites, es preciso que el hombre se entienda como poseedor de una capacidad que sabe ver las cosas como incluidas en un concepto más amplio que forma parte de su inteligencia. Ésta es la llamada abstracción, que será más importante que la sensibilidad, ya que es aquélla quien hace brotar a ésta como primer paso del conocimiento humano³⁴. Pero la abstracción, para ser tal, necesita comenzar desde la sensibilidad. La abstracción, como se acaba de decir, depende de ese primer paso que es la sensibilidad para consumarse. Y ésta es la «*conversio ad phantasma*». La abstracción no puede resultar más que convirtiéndose a lo material y cerrado, la idea universal sólo la podemos entender imaginándola particular, en una «*conversio ad phantasma*». Los «*phantasmata*», conceptos, tienen el valor de hacernos intuir lo universal³⁵. Pues si primero tenemos lo universal, que nos hace conocer lo particular, sólo conociendo lo particular mediante la aplicación de

32. «Mundo» no es sólo lo sensible inmediato, dice Rahner. Es más bien, todo lo que el hombre puede experimentar en su vida (*Oyente de la palabra*, 187, 206; *Espíritu en el mundo*, 386).

33. Siguiendo el estilo de «*Espíritu en el mundo*» que divide su central parte II en tres apartados: sensibilidad, abstracción y *conversio ad phantasma*.

34. *Espíritu en el mundo*, 258, 276.

35. *Ibid.*, 265.

nuestro universal, phantasma o concepto, llegamos a ser conscientes de dicho universal previo.

La abstracción se realiza al darse una «conversio» de la estructura apriórica del espíritu sobre la sensibilidad. «Toda abstractio, es decir, todo conocimiento de lo universal, es esencialmente conversio ad phantasma»³⁶, con lo que llegamos a una unificación de la realidad de las dos cosas. La posibilidad del pensamiento humano se asienta en una relación de unidad entre materia y espíritu o sensibilidad y abstracción.

La consecuencia de esto es que el hombre no puede reflexionar directamente sobre sus conceptos universales, sino que los debe mediatizar siempre con lo concreto. La aproximación intelectual humana a su universal se cumple únicamente mediante una conversio ad phantasma, dando al universal una estructura concreta, para luego, en un intento de mayor acercamiento, negar esa estructura concreta o, mejor dicho, ver negativamente esa estructura concreta como representación del universal.

Aplicando esto a Dios habrá que decir que su ser trascendente y absoluto sólo puede ser conocido desde lo inmanente y mundano. La infinitud de Dios será captada mediante lo que Rahner llama «experiencia trascendental del límite»³⁷, que niega la finitud de la que se parte para acercarse a una comprensión de la divinidad o para alejarse de una reducción a lo finito de la divinidad. Teniendo en cuenta que el ser de Dios sólo es accesible a través de una negación, negación de la finitud de la que hay que partir, y no en modo directo, y que la anticipación muestra la amplitud indeterminada de Dios, pero no la representa, la conclusión es que el hombre en modo alguno puede entender totalmente a Dios. La revelación tiene entonces razón de ser.

Dios, entonces, es el Desconocido para el hombre³⁸, al que éste sólo llega oscuramente a partir de la negación del límite de las cosas que puede conocer. Pero parece que ello se debería sólo a la limitación del hombre, que por otra parte podría ser temporal y superable.

La finitud del hombre es vista por Rahner como necesaria. Se parte de nuevo de la cuestión primera de la metafísica: la pregunta por el ser que se da en todo hombre, en su segundo aspecto, la problematicidad que el ser supone para el hombre, el desconocimiento que el hombre experimenta en lo que concierne al ser, y que motiva que se pregunte por él. El hombre pregunta necesariamente por el ser y con ello afirma que necesariamente sabe algo del ser, ya que pregunta por él, y que el ser es necesariamente cognoscible; pero, a la vez,

36. *Ibid.*, 271. Rahner examina esta conversio ad phantasma todavía desde muchos ángulos. Pero lo que fundamentalmente interesaba aquí sería lo dicho.

37. *Oyente de la palabra*, 102.

38. *Ibid.*, 107.

afirma que necesariamente hay algo que no sabe del ser puesto que pregunta por él en modo necesario. En la cuestión existencial del hombre se ven afirmadas la preguntabilidad y luminosidad del ser³⁹. El conocimiento que el hombre tiene del ser no es una identidad del hombre con el ser porque el ser permanece oscuro para el hombre, dado que se interroga constantemente sobre él. El conocimiento que el hombre tiene del ser es analógico, según su «posesión del ser»⁴⁰. El hombre, entonces, es finito porque no abarca el ser que se presenta ante él. Y si necesariamente pregunta por el ser es que es finito necesariamente.

En la realización del hombre como hombre, en su pensar y obrar libre, el hombre tiene obligatoriamente que estar consigo. El pensar, que constituye al hombre como tal, consiste en separarse el hombre de las cosas sobre las que piensa, de autoafirmarse en sí como diferente. Y en ese distinguirse y experimentarse como único, el hombre pregunta por sí y por el lugar donde se ve. El pensar, la característica del hombre, es primeramente el preguntar. El hombre, en cuanto hombre, pregunta y muestra ahí su contingencia inevitable⁴¹.

Resumiendo lo dicho hasta aquí sobre la finitud del hombre para verlo de forma global. El hombre no puede aprehender el ser de Dios y no hace inútil una revelación. Esto se trasluce de la realidad vital del hombre que pregunta necesariamente por el ser, lo cual quiere decir que no lo conoce. Por otra parte, la capacidad infinita del intelecto humano es tal a partir de las cosas finitas, de modo que la inteligencia de lo infinito sólo se forma con la negación de lo finito de que se parte, y, por tanto, no directamente. Y por último, la anticipación, esa tendencia hacia el infinito absoluto de Dios característica del ser humano como racional, no aporta imágenes o representaciones de la meta a la que se dirige, sino sólo vagos perfiles.

Todo esto muestra, paradójicamente, la finitud de la infinitud espiritual humana. El conocimiento del infinito en el hombre no se da de modo inmediato, evidente, sino siempre mediante su ser en el mundo —por el que necesariamente pregunta—, mediante las cosas concretas, que son el punto de partida

39. *Ibid.*, 111.

40. Véase p. 3 de este trabajo.

41. Quizá por repetir excesivamente la finitud necesaria del hombre al querer presentarlo en modo racional, se llegue a oscurecer la misma experiencia del hombre de su contingencia. Rahner, de todas maneras, con un lenguaje fuertemente paradójico, logra expresar esta experiencia de la finitud humana: «Por cuanto debe (necesariamente) preguntar, afirma su propia contingencia; por cuanto debe (preguntar) necesariamente, afirma necesariamente ésta su contingencia. Y al afirmarla necesariamente, afirma su existencia, y la afirma —en su contingencia y a pesar de ella— como incondicional, como absoluta. Con otras palabras: Dado que la afirmación del hecho contingente es ineludiblemente necesaria, en la contingencia misma se descubre algo absoluto: La ineludibilidad con que el hecho contingente reclama de por sí su afirmación» (*Oyente de la palabra*, 113).

hacia la totalidad, a través de la negación de ellas, y por tanto su información no es perfecta. El hombre es «espíritu», pero siempre en el «mundo».

No obstante, se está considerando sólo el ser del hombre, como si de él únicamente dependiese su desconocimiento de Dios y como si, entonces, en el futuro, en un momento posterior y más desarrollado de su evolución, pudiese superar esa situación ⁴². No se ha hablado desde el mismo ser de Dios, que así sigue siendo la luminosidad absoluta, disponible abiertamente al hombre. El tema siguiente deberá ser éste. Ver si Dios no sólo es cognoscible sino también, y más radicalmente, misterio inescrutable ante el que solamente cabe la adoración ⁴³ y la esperanza de que nos dirija su palabra.

2. *Ocultamiento de Dios*

Éste podría haber sido el título del presente capítulo, dado que el ser de Dios expresa mejor la imposibilidad de conocerle que la limitación del hombre.

a) El misterio del ser divino.

Rahner advierte que en la concepción del misterio de la teología fundamental última que nos ha llegado, se desgajaba el misterio único de Dios en los varios misterios de que nos hacía partícipes por la revelación. Los enunciados de la revelación eran verdaderos, pues provenían de Dios, pero eran oscuros en sí, eran misterios no descifrables por la razón y por ello eran objeto de fe. No eran iguales a los misterios profanos, del mundo, que progresivamente iban siendo desvelados por la razón humana. Los misterios religiosos, conocidos para el hombre por la revelación, superaban su razón y se mantendrían incompresibles durante la vida terrena del hombre. Lo cual quería decir que en la otra vida podrían por fin ser entendidos ⁴⁴. La constitución de los misterios religiosos era vista a la luz de los misterios mundanos, que participaban de la finitud terrestre y eran dominados por la razón del hombre, que era superior a la naturaleza, insaciable en su buscar luces y a la que no detenían en su afán ni siquiera las cosas trascendentes. La analogía hizo considerar que los misterios religiosos, una vez que el hombre tomara contacto directo con ellos al formar también él parte de la vida de la trascendencia, serían sin duda clarificados satisfaciendo la fuerza de la inteligencia humana ya manifestada en la tierra. El ser misterio dependía, así, de la razón humana: donde ésta no llegaba ahí se tenía el misterio. Los misterios de Dios eran provisionales, no lo eran en sí, de-

42. *Ibid.*, 102.

43. *Ibid.*, 108; idea de Heidegger citada por Alfaro en su curso 1981-82 sobre «la cuestión del hombre y la cuestión de Dios».

44. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, 56, 58.

pendientes de la distancia infranqueable que les separaba del hombre peregrinante.

Rahner dice que el misterio religioso no debe ser considerado desde lo que la razón no puede desentrañar. La razón humana, por ser la tensión hacia la trascendencia absoluta, es más bien lo que presencializa el misterio como tal, no lo que puede anularlo. El conocer humano es la facultad del misterio porque el conocer se basa en sobrepasar el objeto que se aprehende y anticipar lo absoluto, lo inabarcable. Y el misterio religioso no será algo transitorio sino lo permanente y primigenio. Dios es sobre todo el incomprensible, incluso en la visión beatífica, que no consiste en el desvelamiento de Dios sino en la manifestación de su misterio absoluto. Será ver directamente la incomprensibilidad de Dios, afirmar a Dios como misterio radical en nuestra evidencia dichosa. Nuestro mayor conocimiento de Dios será la cercanía total a su misterio insondable ⁴⁵.

Dios es el único misterio. Los misterios de la revelación de que se habló en teología provenían todos del ser divino, de modo que los misterios en plural dependían y brotaban del misterio absoluto y único. La concepción auténtica del misterio será vista a la luz de la relación de Dios con el hombre, pues el hombre puede dominar los misterios finitos de la realidad material, y Dios para sí mismo no es misterio, es el perfecto ser en sí y por consiguiente totalmente luminoso (su luminosidad, empero, para el hombre es la luminosidad de su ser como misterio). Y si el hombre, como se ha repetido, es el ser espiritual que se dirige a Dios en su pensar y obrar, en su esencia, el hombre entonces va por su propia constitución hacia el misterio, anticipándolo en cada acto humano característico. El hombre, de este modo, es el ser del misterio, que se desarrolla en su vida en su tendencia a la infinitud misteriosa, y cuya plenitud será la contemplación inmediata del misterio, la llegada a la meta con el reposo de la visión del misterio supremo.

Otro modo de acercarse a la comprensión del ser absolutamente incomprensible como tal que es Dios, es el de ver su libertad. La libertad hace al hombre un ser indeducible, al menos como última posibilidad. Los condicionamientos insalvables que le impone el mundo no merman, antes bien hacen posible, la última y decisiva imprevisibilidad de su libertad. La libertad hace del hombre, en su consciencia, un ser inaccesible. Pero si la libertad del hombre, que es el mismo hombre, por su finitud o dependencia de lo finito, puede ser parcialmente controlada, la libertad absoluta que es el Dios absoluto mostrará la total, e incluso espantosa radicalidad del misterio divino.

b) la libertad de Dios.

Para seguir adelante con el tema del ocultamiento de Dios tenemos que

45. *Ibid.*, 60.

volver a la concepción del hombre como contingencia necesaria. El hombre existente, que pregunta por su vida al tiempo que vive, se experimenta como puesto en el mundo independientemente de su voluntad. Existe contingentemente, por algo fuera de él. En esta existencia el hombre se interroga sobre el ser y por tanto conoce al ser, y por lo mismo el ser es cognoscible, luminoso; se interroga y sabe del ser como fundamento de su existencia y de la realidad en que está. Si el ser es necesariamente luminoso, porque necesariamente se pregunta y se sabe de él, el ser debe ser libre. Porque si el hombre no es necesario sino contingente, es decir, que podría no haber sido, alguien habrá decidido ponerlo, y por eso ese alguien es libre ⁴⁶. Ahora bien, si Dios es el ser absoluto, fundamento de todo lo que es, Dios es ese «alguien» libre que ha puesto al hombre.

Así que el hombre se afirma necesariamente como contingente, puesto voluntariamente por Dios; se sabe mantenido por el poder libre de Dios. Y entonces el hombre se encuentra ante Dios como ante una «persona» libre, dueña de sí ⁴⁷. Todo esto nos lleva a dos consecuencias: De un lado el hombre no puede predeterminar en absoluto el ser y obrar del Dios absolutamente libre. Y de otro, el hombre frente al Dios libre es un hombre frente a un Dios que puede actuar libremente hacia él, con una consiguiente automanifestación. «La trascendencia del hombre hacia el ser absolutamente luminoso en sí, de cognoscibilidad inexhausta, es al mismo tiempo por lo menos la apertura ante un Dios de libre acción con el hombre, acción que por parte del hombre no se puede calcular, por lo cual la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios equivale a hallarse ante el 'mysterium imperscrutabile', cuyos caminos son inescudriñables y cuyos designios no se pueden rastrear» ⁴⁸. Lo cual es sencillamente decir que existe una posibilidad de revelación por parte de Dios, de la que el hombre por sí mismo no puede disponer sino sólo esperar como un don.

En este contexto el hombre es alguien que tiene que estar preparado para una posible revelación de Dios. Su existencia es la actitud atenta a una manifestación que Dios le pueda conceder, y que, según Rahner, siempre se produce, pues si Dios no habla podrá de todos modos escucharse su silencio. El ser espíritu del hombre le hace perceptible el silencio o palabra divinos, le convierte en un oyente permanente de la revelación de Dios. El obrar libre de Dios es el sentido metafísico de la revelación, que por tanto siempre se realiza y conlleva una manifestación de su propia esencia. En este sentido la revelación es

46. *Oyente de la palabra*, 114-115. Fatigosa explicación de Rahner sobre la libertad del fundamento del hombre. Podría simplificarse basándola en la misma libertad del hombre. De todas formas, lo que Rahner niega ha sido afirmado también en la filosofía, por ejemplo existencialista: el hombre contingente y libre está puesto por azar.

47. *Ibid.*, 116.

48. *Ibid.*, 119-120.

necesaria y en base a ello el hombre puede esperar una revelación explícita, en sentido teológico, en la que Dios, libremente, dirija su palabra al hombre ⁴⁹.

Así pues, el ser libre de Dios muestra una vez más la validez de la revelación, que la anticipación humana no hace superflua. El segundo punto de este apartado va a referirse a la libertad del hombre frente a la libertad de Dios para con él, es decir, frente a una manifestación de Dios.

Repitamos que el hombre, como necesariamente contingente, no puede evitar preguntar por el ser y encararse a Dios; afirmando con ello la luminosidad y, a la vez, la libertad y por tanto oscuridad o imprevisibilidad del ser absoluto. Pero esto es en relación con el hombre. ¿Cómo entender eso mismo desde Dios? ¿Es Dios luminoso para sí mismo o es, por ser libre, oscuro? Si lo contingente se comprende no desde sí mismo sino desde su fundamento —y por ello todos los entes finitos del mundo son captados dentro de su movimiento hacia el ser en general porque éste es el que los fundamenta—. ¿Puede Dios entender sus acciones libres, dado que su libertad no tiene ningún fundamento? ⁵⁰. ¿La libertad y la luminosidad de Dios se oponen?

La respuesta tendrá que partir de la misma pregunta, pues no tiene ninguna otra base. Luminosidad es el estar consigo del ente en su ser. Y este estar consigo del ente en su ser es también conocimiento. Ser y conocer están en unidad esencial ⁵¹. De este modo el ente que está perfectamente consigo tendrá la perfección del conocer. Por su parte la acción libre no es sobre todo hacer algo, poner o sacar algo desde uno mismo y dejarlo fuera de sí, pues la libertad no se dirige como fin a una cosa externa sino que va hacia sí misma en orden a su realización. Libertad es actuar hacia uno mismo, ir a uno mismo, a un estar consigo. Por consiguiente libertad es lo mismo que conocimiento: estar consigo un ente en su ser. Libertad no es otra cosa más que uno mismo y por ello es luminosa, comprensible para el que actúa, mientras será oscura para otro, pues éste no tiene acceso a la libertad ajena como capacidad, como manantial del que brotan los actos, sino sólo a estos actos, y éstos son ambiguos, no siempre reflejan exactamente la intención de la libertad originaria ⁵².

Aquí es imposible resistir citar textualmente a Rahner: «El hecho de que la acción libre forme parte del sentido más íntimo del ser que está en sí mismo, muestra al mismo tiempo que es íntimamente luminosa para el yo libre, pero

49. *Ibid.*, 120-121.

50. «La posición libre (contradistinta de lo puesto), ¿no es a su vez algo incomprendible, ya que lo libre en cuanto tal no tiene ningún fundamento del que como tal proceda necesariamente y en esta forma pueda comprenderse e iluminarse? Con otras palabras: ¿Comprende el mismo Dios libre su acción libre? ¿O también para él mismo queda incomprendida en su 'contingencia' y 'falta de fundamento'?» (*Ibid.*, 128).

51. Cfr. p. 9 y nota 13 de este trabajo.

52. *Oyente de la palabra*, 129; *Curso fundamental sobre la fe*, 57, 59.

oscura para otro distinto de él: tal acción es lo que más está en sí mismo, por lo cual es lo más luminoso en sí mismo y para sí mismo y lo menos transmisible a otro: en sí mismo es luminosa y para otro es oscura. Sólo puede hacerse clara y comprensible para otro si este mismo la correaliza con una acción libre, si él mismo la ama»⁵³. Es decir, que la libertad, por su hondura en el centro más íntimo de cada uno, a la vez que es clara para el actuante no lo es para el que la observa, en su concreción en acciones, desde fuera. Si quiere entenderla debe incluirse en esa acción, debe él también realizarla, para no quedarse sólo en lo puesto, en la acción externa, sino que, al realizarla, la haga surgir también desde sí mismo, la haga ser libertad propia y, por tanto, luminosa para él mismo, al menos, más cercanamente.

Tras este bello análisis que de la libertad nos ofrece Rahner llegamos a una confirmación de lo dicho anteriormente: el Dios libre es luminoso en sí mismo y, aunque su resplandor ilumina toda la creación, el hombre no puede entender la libertad de Dios, a no ser que, de algún modo, sepa, por decirlo así, integrarse en esa libertad de Dios de modo que sea consciente de la iluminación del Dios libre y la «vea». Hay que decir que lo dicho sobre la libertad parte del estudio del ser humano y se refiere al hombre. A Dios no se le pueden aplicar los resultados directamente sino por analogía. Teniendo en cuenta esto, ¿cómo podrá el hombre insertarse en la libertad de Dios para, de alguna manera, entenderla? A esto ya se ha respondido indirectamente en todo lo que se viene diciendo y ahora se insistirá ahí para resaltarlo.

Una conclusión del primer capítulo fue que el hombre en cuanto se afirma como tal está afirmando a Dios. En efecto. Si el conocimiento del hombre tiende, en último análisis, a la infinitud absoluta de Dios, por su anticipación, y dicho conocer es posible porque la anticipación es una cualidad apriorica del hombre, entonces, el conocimiento del hombre es posible porque Dios es un trascendental o apriorismo del hombre. Cuando el hombre se actúa como hombre, es decir, pensando, está ya afirmando el ser de Dios⁵⁴.

Lo mismo se puede decir de la libertad. La libertad del hombre, hablando en general, es su no dependencia total de las reglas de la naturaleza, a las que supera por su espíritu. El espíritu del hombre, su capacidad de abstracción, depende siempre del mundo, parte de lo finito para, al superarlo, reconocerse como infinito. Es decir, el hombre es libre porque supera lo finito de que depende. A esta superación de lo sensible, en la que el espíritu regresa a sí mismo, Rahner denomina «la libertad del espíritu»⁵⁵. El espíritu produce la sen-

53. *Oyente de la palabra*, 129.

54. Cfr. p. 10.

55. *Espíritu en el mundo*. Éste es el título del párrafo 6 del capítulo sobre la conversio ad phantasma (283-291). Concretamente 287.

sibilidad para desbordarla y reencontrarse, no quedando apresado en la sensibilidad sino «abstraído», vuelto en sí mismo. Como se ve, la libertad del espíritu es igual a la anticipación, consistente en la tendencia infinita del hombre hacia Dios ⁵⁶. La libertad, por consiguiente, como anticipación, se proyecta hacia Dios como su fin. En una palabra, el hombre, en cuanto se realiza a sí mismo en lo que le caracteriza como hombre, su conocimiento y libertad, está afirmando el ser de Dios como su fundamento y autofinalización.

Ahora bien, todo esto significa que el hombre, en su esencia, es amor a Dios. Si el hombre al afirmarse necesariamente como conocimiento y libertad está afirmando a Dios también necesariamente, y el existir del hombre con sus facultades peculiares no es más que tender a Dios, quiere decir que el hombre necesariamente es amor a Dios. Y si la anticipación, tendencia hacia Dios, es una facultad a priori de la esencia humana, el amor a Dios, igualmente tendencia hacia Dios, es también una determinación apriórica de la constitución humana ⁵⁷. Y en este amor del hombre a Dios, que es parte del mismo ser del hombre, encontramos el punto de inserción del hombre en la libertad de Dios. El hombre es amor a Dios, identificación con Dios, aceptación del ser libre de Dios, unión a la libertad de Dios. Y por tanto el hombre puede entender la libertad de Dios, porque en su existencia se da una necesaria inserción en ella. Con todo, sigue en pie el ocultamiento de Dios pues el hombre, aunque pueda comprender la libertad de Dios, no la puede prever. Así es que no se ha hecho más que corroborar, desde otro punto de vista, aunque en el fondo es siempre el mismo, que el ser del hombre está abierto a la ilimitación de Dios, pero que, no obstante, no la puede dominar.

El hombre es amor necesario a Dios. Esto puede aparecer como contrario a la libertad del hombre. Es necesario decir que ese amor es algo estructural y apriórico de la naturaleza humana; pero el hombre tiene por su inteligencia distintas maneras de concretar ese hecho fijo. Pues el hombre es una mezcla de algo que le viene impuesto y libertad, su ser espíritu en el mundo, que le posibilita diferentes formas de actuarse. Para explicar esto Rahner propone el paralelismo de la anticipación valorativa con la anticipación intelectual ya vista ⁵⁸. El mundo ante el que el hombre está le propone unos objetos que él ve como buenos para él y que intenta conseguir. Estos bienes los valora diferentemente, en un orden de preferencia, pues por su limitación espacio-temporal no los puede realizar todos ni todos al mismo tiempo. El hombre tiende por su

56. «La libertad del espíritu es tan sólo otro título para la posibilidad de la anticipación de la totalidad del ser (...), la posibilidad de la abstractio y de la reditio completa radica en la libertad del espíritu» (*Espíritu en el mundo*, 287-288).

57. *Oyente de la palabra*, 132.

58. *Ibid.*, 134-135.

ser al ser absoluto, Dios, para su plena realización, y por ello le aparece como el bien absoluto. Y así como la anticipación intelectual, la valorativa no representa el destino que anhela pero es la condición de posibilidad para entender un bien finito, porque ella es infinita. El hombre intenta satisfacer su deseo de plenitud en los bienes concretos, pues no puede ir a Dios directamente sino a través de los bienes del mundo, del que depende. Pero por su pulsión hacia lo infinito reconoce y experimenta esos bienes como finitos y puede volver a sí mismo como libre, sin perderse en ellos. El hombre no puede dejar de decidirse sobre uno u otro bien, de usar su libertad, como tampoco puede dejar de utilizar su conocer, pues es hecho así y en este sentido no es libre; pero dentro de ese «ser hecho» puede elegir entre diferentes bienes.

Dios no es percibido claramente como valor supremo que colma las aspiraciones del hombre, como tampoco la anticipación del conocimiento humano lo representaba, y por la libertad del hombre sobre los distintos bienes, puede equivocarse el camino hacia su propia realización e incluso rechazar a Dios, y en este caso se da la tremenda contradicción del hombre en la que niega y a la vez afirma a Dios, pues éste es la condición que le permite la negación⁵⁹. El hombre realiza su ser libre concretizándolo en los bienes del mundo, pues su libertad no acaba en éstos sino que redundando sobre sí misma, y en cada acción libre se va haciendo para bien o para mal, se va acercando o alejando de la realidad para la que está hecho.

El hombre, pues, es amor a Dios, deseo de él, lo cual viene dado con su ser existente. Pero esto es apriórico y atemático y se exteriorizará en el mundo, en la propia historia personal, en la que, por su libertad consciente, desarrollará afirmativamente su esencia íntima o se opondrá a ella.

Aquí hemos llegado al momento de recapitular lo tratado. La conclusión del capítulo primero en que se describía al hombre como espíritu abierto absolutamente al Dios infinito y a Dios como el ser luminoso por antonomasia, llevaba a suponer que Dios sería tranquilamente abordable por el hombre y que una revelación sería inútil en este sentido. Esto se ha visto como falso, tanto desde el hombre como desde Dios. En cuanto al hombre, se reafirmó que el hecho de que el hombre exista siempre preguntando significa que existe siempre no sabiendo, su vida es una búsqueda continua. De otro lado la capacidad ilimitada del espíritu humano no es informativa. Es literalmente «capacidad», amplitud. Además, dicha capacidad está sujeta a los objetos finitos del mundo y sólo puede intentar un acercamiento a Dios mediante la negación de la finitud aprehendida.

Pero el absurdo intento del hombre de concretar a Dios era hecho patente

59. *Curso fundamental sobre la fe*, 127.

sobre todo en el mismo ser de Dios, fundamentalmente misterio, cuya visión beatífica será la eterna compañía de ese misterio. El ocultamiento de Dios se nos muestra en su ser libre. La libertad absoluta de Dios designa la inexpugnabilidad de su ser, su tremenda lejanía de la más mínima veleidat humana de comprensión y previsión de su actuar.

El balance negativo que tenemos tras sopesar la probabilidad del hombre de conocer el ser y actuar de Dios es contrarrestado por la naturaleza del hombre. Pues si un acto libre sólo puede ser entendido en cuanto que uno se inserta en ese acto libre mediante el amor, el hombre, así, puede captar el actuar de Dios, percibir un hecho como suyo, porque el hombre es necesariamente amor a Dios, sin que ese trascendental humano menoscabe su libertad racional. Con todo, aunque el hombre pueda juzgar una acción como divina, no puede, en ningún modo, preverla, y su actitud debe ser de escucha. El natural amor del hombre a Dios, cuando no lo contradice con su libertad, y su conocimiento espiritual ofrecen al hombre el poder recibir el obrar de Dios en el mundo y entender su mensaje; pero no puede predecir las actuaciones de Dios ni puede, por sí solo, lograr la inteligibilidad completa sobre Dios. De manera que una revelación de Dios tiene sentido. El hombre no puede anticiparse a una auto-manifestación de Dios; pero, si ésta tiene lugar, encontrará en el hombre la apertura infinita para acogerla. La siguiente reflexión deberá referirse al lugar dónde el hombre pueda encontrar una revelación que Dios le dirija. Dónde se hallará el punto de un posible encuentro humano-divino.

III. EL ENCUENTRO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Tenemos que el hombre, a pesar de su finitud, está capacitado para oír una autorrevelación de Dios en su infinitud. Y que una revelación de Dios no es una pérdida de tiempo que el hombre podría hacer innecesaria, sino un don gratuito e inmenso. Si el hombre puede oír a Dios y Dios «puede», como posibilidad, hablar al hombre, la actitud de éste será de atención, mantener en su vida una disposición de oyente. La consecuencia es buscar dónde se dará una revelación de Dios, en el caso de producirse, o ver dónde puede ya haberse dado.

Dada la dificultad de encontrar el hombre el «lugar» apropiado de la revelación, pues parecería un condicionamiento que el hombre está imponiendo a Dios y contradiría lo ya expuesto sobre la absoluta libertad divina, Rahner procede negativamente. Lo primero que rechaza es que el lugar de la revelación sea tal que anticipe el contenido de la revelación, de manera que ya se esté restringiendo de antemano la amplitud de una comunicación divina. Lo segundo es ver el modo en que el hombre se apropiará de la revelación, que puede dividirse en dos formas: o representación exacta del contenido de la revela-

ción o representación analógica por signos-palabras si esa revelación no puede hacerse presente en su identidad. Como la manifestación del misterio divino que el hombre pueda poseer en total inmediatez sólo se llevará a cabo en la visión beatífica, queda únicamente concebir la asimilación de una revelación posible aquí en la tierra de forma mediata, a través de un signo que represente lo que no puede ser tomado en su identidad. Como tercera negación: el lugar de la revelación no debe determinarse en base a una parte de la estructura esencial del ser humano sino fundándonos en el hombre entero. La condición espiritual del hombre en cuanto abierto al ser absoluto será una parte importantísima a la hora de fijar el lugar de una posible revelación, pero no el todo. El todo será el hombre, a quien se dirige la revelación, y el hombre no es solamente espíritu ⁶⁰.

1. *El hombre, lugar de la revelación*

El lugar de la revelación, por lo tanto, es el hombre. El hombre como uno, como catalizador de facultades múltiples y no en una sola de sus facultades. Habrá que detallar más el ser del hombre para desarrollar mejor la especificidad que tendrá el punto de contacto entre Dios y el hombre, y no conformarse con lo ya expresado sobre el hombre como espíritu finito. Se llega así al hombre como ser histórico, porque esa es la manera concreta en la que se desenvuelve su espiritualidad finita. El hombre no puede ser considerado más que en la historia y una revelación, si se ha de dar en el hombre entero sin olvidar nada que le sea determinante, deberá pasar por la historia. La historia es la concreta mezcla que aúna la espiritualidad y materialidad fundamentales del hombre, y una revelación, en cuanto tiene por destino al hombre, deberá confluir en su historia.

Que la revelación debía ser histórica es algo que venía por sí mismo una vez que se habló de Dios como ser libre. La historia es primariamente la consecuencia del obrar libre, y entonces la revelación, cuyo primer paso es la libertad del Dios que se manifiesta, es siempre algo histórico. Pero dado que hay que ver también el punto de vista del hombre, pues es él quien escuchará una posible revelación, la historia que se ha de analizar es la humana.

Se trata de hacer ver de forma argumental que el hombre es intrínsecamente historia, y aclarado esto quedará a la vez dicho que la revelación de Dios tendrá que ser histórica, que si el hombre debe volverse a sí mismo para escuchar lo que Dios le ha de decir, debe volverse a su historia. Para ello Rahner vuelve otra vez a la pregunta general por el ser ⁶¹, pregunta que es el mis-

60. *Oyente de la palabra*, 147-150.

61. *Ibid.*, 153.

mo hombre, pues no hay otro modo de comenzar el estudio sobre el hombre sino desde la experiencia que nos acomuna a todos como seres humanos y que es la búsqueda existencial del sentido del todo y de nuestro papel dentro de él. Y esta pregunta por el ser será vista bajo el aspecto del conocer subsiguiente a dicha pregunta, porque la finalidad última de todo es ver el modo de darse la recepción que el hombre dispensaría a la revelación. Para saber dónde aplicar la atención hacia Dios se dilucida la forma humana del conocer, pues ahí se le manifestaría gratuitamente.

a) Materialidad del hombre.

La pregunta por el ser se da en todo actuarse del hombre en cuanto hombre. Todo conocimiento del hombre consiste en la inclusión de un objeto en el horizonte ilimitado del ser. Preguntar por algo es preguntar por su participación en el ser último y afirmar un predicado de algo concreto es atribuirle una cualidad del ser en general en forma limitada. La pregunta y el conocimiento del ser están presentes, se concretizan, en cada pregunta y conocimiento de las cosas. Esto ya ha sido dicho. También que ser es estar consigo y que conocer no es primeramente abarcar algo que está delante de nosotros sino estar un ente consigo, pues conocer es esencialmente ser, tener ser, según la analogía de la «posesión de ser». Pero además, el conocimiento humano, que es estar consigo, no llega a realizarse por sí mismo. Necesita de un estímulo externo. El hombre solamente puede conocer, estar consigo conscientemente, cuando hay algo que le sale al paso que le permite distinguirse de él, volviendo sobre sí mismo, y conocerlo. Lo cual significa que el conocimiento del hombre es receptivo, que todo saber suyo depende de algo externo para realizarse y que todo desarrollo de su saber seguirá sostenido por ese primer punto de partida. Hay que analizar ese punto de partida que se desglosa en la facultad receptiva del hombre y en el objeto que se le enfrenta, que son lo mismo, en la unidad esencial de conocer y ser conocido en el ser ⁶².

Se presenta un problema. Si ser es estar consigo y conocer es el estar consigo del conocedor, de forma que ser y conocer son lo mismo, parece que lo primero que conoce el hombre es él mismo, lo que contradice lo que se acaba de decir sobre el conocimiento como primariamente receptivo de algo externo, que no es uno mismo. La contradicción ya se veía al describir el conocer pues se dice que es primariamente estar consigo, es decir, conocerse, y a la vez se dice que el punto de partida es un objeto externo. La única solución, dirá Rahner, es identificar ambos momentos: conocerse a sí mismo es conocer a lo otro y el ser del cognoscente es el ser de lo otro ⁶³. Cuando el hombre está consigo conociendo, está en lo otro. Para entender todo esto hay que tener en cuenta

62. *Ibid.*, 154-156.

63. *Espíritu en el mundo*, 94; *Oyente de la palabra*, 161.

la distinción metafísica del ser y el ente. Todo ente es informado por el ser, teniendo una cierta posesión del ser, y siendo más perfecto cuando mayor sea el grado de ser poseído. Si el conocer es estar en sí mismo estando en lo otro, siendo ser uno mismo y a la vez ser lo otro, eso «otro» no podrá tener ser, no estará consigo mismo. A eso «otro» vacío de ser lo llama Rahner, siguiendo la metafísica tomista, «materia». El ser del hombre, llamado en la terminología escolástica «forma», es el ser de esa realidad sin ser propio que es la materia. La materia no es algo accesorio de la forma sino lo que permite a ésta ser ella misma, y así la materia es lo que hace posible que tenga lugar la forma o ser del hombre. El ser del hombre es la realidad de lo otro, la materia, y no se puede realizar sin ella. El hombre es esencialmente materia. Y el conocer del hombre, ser de lo «otro», es ser de la materia, es un conocer sensible. Es un conocer receptivo de lo externo material, es sensibilidad, identificación con la materia ⁶⁴.

Si había sido dicho que el hombre es esencialmente espíritu, ahora se dice que el hombre es esencialmente materia, y la materia es expresión de la forma humana o espíritu. Ninguna puede prescindir de la otra en la realidad que es el hombre, los dos son constitutivos intrínsecos del ser humano. El hombre es espíritu en la materia, para ser espíritu necesita de la materia, se conformará como espíritu tendente al infinito por su facultad material ⁶⁵.

b) Historicidad del hombre.

Siguiendo la metafísica tomista Rahner conceptúa a la materia como el principio de la espacialidad y temporalidad.

Espacialidad. La materia era el «algo» vacío en el que se sitúa nuestro ser en el conocer. Era algo indeterminado en sí, no es sino cuando es tomado por el ser de otro. El «algo» con ser es la forma que determina la materia y se determina en la materia. Como la materia es algo en sí mismo indeterminado no está ordenada a ninguna forma en concreto sino a cualquiera, a todo ente con ser que puede informarla.

Espacialidad. La materia era el «algo» vacío en el que se sitúa nuestro ser en el conocer. Era algo indeterminado en sí, no es sino cuando es tomado por el ser de otro. El «algo» con ser es la forma que determina la materia y se determina en la materia. Como la materia es algo en sí mismo indeterminado no está ordenada a ninguna forma en concreto sino a cualquiera, a todo ente con

64. *Espíritu en el mundo*, 95; *Oyente de la palabra*, 165. Una crítica que se levanta en seguida en esto es si la concepción tomista del conocimiento que presenta Rahner como identidad del ser que conoce con lo conocido sin ser, o materia, puede hoy tenerse en cuenta. Se prefiere una interpretación más científica del conocer. Rahner mismo dice que la materia tomista es un concepto difícil, «no observable, no concebible como cosa», y que es algo distinto a la materia físico-química (*Oyente de la palabra*, 162-163).

65. *Oyente de la palabra*, 169; *Espíritu en el mundo*, 288.

ser que pueda informarla. La materia es sujeto indiferente ante diversos predicados posibles o formas y la forma es algo universal que puede aparecer como predicado de la materia cuantas veces se quiera. Es decir, que la materia está abierta indefinidamente a muchas formas, que pueden llenarla repetidamente. Ahora bien, esto indica un número. Repetibilidad ilimitada es el número ilimitado de veces que la materia acoge a la forma. Un número expresa una cantidad y éstos, referidos a la materia, designan su espacialidad, su capacidad para recibir una forma repetidamente. La materia es, por tanto, espacial y un ente esencialmente material será esencialmente espacial ⁶⁶.

Temporalidad. El tiempo es para santo Tomás algo inherente al movimiento. Tiempo no es algo estático, formado de pasado, presente y futuro como estadios fijos a partir de un momento presente, cada uno de los cuales descansa sobre sí mismo. Tiempo es movimiento que hace brotar de sí los estadios temporales, pasado, presente, futuro, en una sucesión interdependiente. Tiempo en cuanto movimiento supone que un momento presente es tal porque tiende de un estado anterior hacia uno futuro. Todo momento actual depende de uno pasado y hace posible otro futuro. El presente se actúa concentrando el pasado en una anticipación del futuro ⁶⁷. La materia es una potencia indeterminada de ser. Es un vacío abierto a varias formas que le den ser, como quedó dicho. Es así algo más amplio que una forma, ésta no colma la ilimitación de su espacio. Y un ente material por su amplitud indefinida nunca colmada está continuamente en movimiento hacia nuevas posibilidades que ve delante. Se mueve buscando la realización de sus posibilidades futuras. Como las determinaciones que plenificarían las ilimitadas posibilidades de la materia se excluyen parcialmente, no pudiendo dar ser entitativo simultáneamente a la misma materia, se necesitará un orden sucesivo entre ellas. El ente material que tiende a llenar sus posibilidades se verá sometido a un orden preferencial, tendrá que regular la realización de sus posibilidades, hacia las que siempre está en movimiento, en modo de sucesión. El movimiento sucesivo es lo que define al tiempo. Por lo tanto un ente material es siempre temporal ⁶⁸.

Con esto queda dicho que la materia es intrínsecamente espacialidad y temporalidad y permite una repetibilidad en sí de la misma forma; y todo ente

66. *Oyente de la palabra*, 167, 172; *Espíritu en el mundo*, 112-120.

67. *Espíritu en el mundo*, 120-123.

68. *Oyente de la palabra*, 172-173. Todo esto aparece como muy abstracto. Para llegar a la espacio-temporalidad, y con ello historicidad, del hombre no se precisan pruebas argumentativas. El ser histórico es algo que todo hombre experimenta en su vida. Su existencia la ve enmarcada en un espacio y un tiempo concretos. La propia historicidad es algo evidente para la razón humana, y lo evidente no es preciso demostrarlo, o no se puede demostrar. El mismo Rahner ha comenzado sus reflexiones desde el hombre que se encuentra en el mundo y se interroga sobre ello. Ciertamente Rahner muestra que el hombre es en su esencia espacio y tiempo, pero eso también podría ser la conclusión del experimentarse como cuerpo.

material participará de esa impronta espacio-temporal y estará abierto a la repetición en sí del mismo algo con ser. Así que el hombre, cuya materialidad ya se hizo constar, es estructuralmente espacio y tiempo y su base material permite que su forma, su ser, sea repetible, o sea, que pueden darse muchos hombres. Y como ente material que es tiene ante sí una amplitud ilimitada de posibilidades que desea colmar, pero que nunca agota ni puede realizar simultáneamente. Pero el hombre vive con otros hombres, los cuales provienen de una larga serie de comunidades humanas, gracias a las cuales son lo que son, y cuyos progresos, basados éstos en otros anteriores, transmitirán a las generaciones futuras. Es así como la humanidad va realizando las escondidas posibilidades de todo hombre como ser material.

El hombre es materia, mundo, ser espacio-temporal, lo cual pertenece a su meollo, no es algo accidental. El hombre existe inseparablemente unido al mundo, en un espacio y tiempo concretos, junto a otros hombres con los que comparte las características de un momento de la humanidad. Además el hombre es libertad, elige entre las posibilidades que se le ofrecen y se va haciendo a sí mismo en su libertad. La humanidad, formada por cada hombre singular, intenta hacer reales las posibilidades cada vez mayores de su futuro, para lo cual establece un orden en base a su necesidad y libertad. Esta evolución progresiva en el mundo de la humanidad, a la que representa y en la que se siente representado cada individuo, hacia el cumplimiento de sus crecientes posibilidades según su libertad es lo que se llama la historia humana.

Sólo hay historia donde hay libertad ⁶⁹. E historia humana es el desenvolvimiento de la libertad del hombre en un espacio y tiempo determinados y condicionantes, y junto al condicionamiento y complemento que supone la libertad de los otros hombres con los que se convive, de los que se proviene y a los que se servirá de fundamento, en los que se realiza como conjunto lo que cada uno posee en esencia. El hombre es mundo, su libertad es material, se da siempre en un espacio, un tiempo y junto a otras como ella, que eran tres consecuencias inherentes a la materialidad. El espacio, el tiempo y la libertad de los otros hombres son a la vez el límite y la condición de posibilidad del propio ser libre. Si la vida del hombre es el desarrollo de su libertad dentro de las coordenadas de su ser material —espacio, tiempo, repetibilidad—, que es algo intrínseco a su existencia, entonces el hombre es esencialmente histórico. La historia del hombre es libertad en el mundo. El hombre es libertad, es mundo, es por tanto historia.

De manera que, tras todo esto, hay que decir que el lugar de una revelación que puede acontecer deberá ser la historia humana, síntesis esencial de su libertad y materialidad. Ciertamente así debe ser. Se quería delimitar el lugar

69. *Ibid.*, 175.

de una posible revelación del Dios libre al hombre también libre. El hombre tenía que ser el lugar de la revelación, pues por la absoluta trascendencia de su espíritu no significaba ningún recorte a la infinitud de la revelación, y la permitía ser lo que es en su integridad: comunicación que el Dios absoluto hace de sí mismo. Pero el hombre no es sólo esa trascendencia absoluta, espíritu, sino también y siempre materia, en una unión indivisible con su espíritu. Esta conjunción inextricable de su espíritu y materia que es el hombre, y que no puede ser de otra manera, en una de las dos facultades sin la otra, significaba la historicidad del hombre. El hombre es un ser histórico, o es historia, y si una revelación supuesta debe dirigirse a su espíritu infinito se dirigirá también a su historia, pues el hombre en cuanto espíritu no existe en sí, sino siempre unido a la materia en una historia. Una comunicación del Dios libre acontecerá, por tanto, en la historia del hombre.

El paso siguiente de Rahner será ver de cerca esta esencialidad histórica del hombre. Cómo la historia determina o posibilita, influye, en la condición espiritual humana abierta a la infinitud de Dios.

c) El «fenómeno» sensible.

Para entrar en el tema de la relación entre el espíritu y la historicidad humana hay que hacer un preámbulo desde posiciones ya explicadas.

El conocimiento del hombre es receptivo, receptivo de la materia como potencia sin ser en la que el ser-conocer se hace ser de ella, identificándose con ella. La identificación del conocedor con la materia resulta de la sensibilidad de aquél. El conocimiento del hombre es sensible. Pero el conocer humano no acaba ahí. Un segundo momento conceptual, en realidad es un conocer único, se produce cuando el ser del hombre torna sobre sí, distinguiéndose del objeto que conoce y juzgando ese objeto, aplicándole un universal en el que se le incluye, lo cual fue llamado abstracción. Por la abstracción se llegaba a que, si el pensar era un universal atribuido a un objeto singular que se tenía delante y del que se partía, el hombre en su pensar contaba con una capacidad de ver las cosas en su movimiento hacia el infinito, la anticipación o espíritu humano. Pero de la misma abstracción se concluía que no era posible la anticipación pura en el hombre, pues siempre se dependía de lo concreto para llegar, superándolo, a lo ilimitado. El hombre para ser espíritu, para ser la trascendencia hacia el absoluto que siempre es, necesita comenzar con su conocimiento sensible, receptivo de la materia, para, mediante la negación del límite, afirmar la ilimitación. El espíritu apriórico del hombre suscita de sí la sensibilidad para realizarse como espíritu. El espíritu se encuentra consigo mismo tras haberse perdido en la materia, llega a ser espíritu en cuanto que se hace también materia. Todo esto quiere decir que el hombre actúa su capacidad infinita de lo divino cuando se inserta en lo material, descubre su apertura a Dios cuando se integra en el mundo.

Pero, ¿qué entiende Rahner por mundo? Mundo y entes materiales no debe ser entendido en sentido externo meramente, de inmediatez sensible, física, sino en un sentido metafísico de materia, al estilo tomista, que no corresponde a la materia de hoy. Mundo es así «todo lo que inmediatamente se puede ofrecer en cuanto tal a un conocimiento receptivo, a un conocimiento que capta un objeto singular real»⁷⁰, que no se referirá a objetos externos sino también al hombre mismo, pues él es objeto de su recepción junto a otras muchas cosas que le rodean. Todas esas cosas que constituyen el mundo captable por un conocimiento receptivo serán tales que, según muestra la receptividad ajena, se manifestarán por sí mismas en su identidad, a lo cual se designa como «fenómeno»⁷¹. Y estos «fenómenos», al ser captables por una receptividad espiritual, que los trasciende en su tendencia al ser en general, son como el primer escalón desde donde el espíritu asciende al último fundamento de todo. Es decir, los fenómenos del mundo son para un conocimiento sensible manifestaciones del ser en general. El mundo está abierto al ser y muestra al espíritu, aunque no directamente, su estar en el ser.

Rahner concluye tres cosas. En primer lugar que «el ser en general sólo se revela al hombre en el fenómeno»⁷². Si la anticipación, tendencia hacia la infinitud del ser que en ello da una cierta información sobre el ser, se hace perceptible al hombre en la aprehensión de un objeto material, quiere ello decir que el conocimiento acerca del ser no se da en sí sino dependiendo de las cosas sensibles. El hombre no puede dirigirse al ser, no puede llegar a ser espíritu, más que a través de los objetos del mundo.

En segundo lugar se deduce que si el fenómeno revela al ser es porque él participa del ser, tiene cierto grado o posesión de ser. Cuando el hombre conoce un algo concreto, se dijo, lo juzga incluyéndolo en un concepto más amplio («esto es de esta clase»). Es decir, por la anticipación apriórica humana, un objeto al ser conocido, es delimitado como poseedor de manera finita de una atribución universal e ilimitada, es visto como momento del ser en general, al que no contiene más que en parte y por ello aparece como finito.

El problema que se presenta es si un algo no concreto, que mentalmente deberá ser reducido a ente o concepto particular por el hombre, pues no puede conocer de otro modo, puede ser alcanzado a través del fenómeno en algo más que en sus determinaciones generales sobre el ser, accesibles por la anticipación. Si por ejemplo de Dios puede conocerse algo específico, más que concebirlo como fundamento de todo y condición de posibilidad de nuestro conocimiento. El problema, en resumen, es si Dios puede revelarse al hombre en mo-

70. *Ibid.*, 187.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, 192.

do concreto a través del fenómeno. Si el fenómeno no sólo puede manifestar el ser de Dios en general sino también algo más determinado sobre Dios, procedente del hablar divino al hombre sobre sí. El hombre es ser histórico, trascendentalidad en la materia, y Dios, si ha de comunicarse al hombre como lugar perfecto de una revelación, se comunicará en la historia, en el espíritu humano que sólo conoce a través de la materia. Por tanto Dios se revelará al hombre en la materia, en el fenómeno. La pregunta inevitable es si esto es posible. Si lo material, finito, puede acoger la automanifestación de Dios en su infinitud para mostrarla al hombre o, mejor dicho, para que el hombre pueda recibirla desde lo fenoménico.

La respuesta de Rahner es afirmativa: «Todo ente puede hacerse presente en el horizonte del fenómeno humano mediante la palabra»⁷³, que es la tercera de las conclusiones suyas que estamos viendo. Es también el punto segundo de este capítulo.

2. Palabra-representación

Todo ente, y Dios como ente de la absoluta posesión de ser, puede ser captado en sus particularidades en lo sensible para el hombre, a través de la palabra, se acaba de decir.

El hombre, por su anticipación, que parte de lo finito sensible, tiene idea del ser en general en modo vago, en sus generalidades. La anticipación no da un saber que se represente al ser en su identidad, sino en su amplitud⁷⁴. Pero el ser ha aparecido, aunque sea en modo incierto, en las cosas sensibles. Lo material, el mundo, revela al ser como su fundamento, participa del ser porque proviene y está incluido en él, en suma, posee al ser. Esta posesión del ser o identificación con el ser de los entes materiales no es total; sólo Dios, concebido como ente para pensar sobre él de algún modo es la perfecta identificación con el ser, posee absolutamente el ser. El grado de posesión de ser de los entes del mundo lo establece la anticipación del conocimiento humano, que delata la presencia limitada del ser en un ente gracias a su noción de la ilimitación del ser. La anticipación, por su infinitud, conoce la medida de la posesión de ser de todos los entes, también los nos materiales, una vez concebidos como entes, aunque no lo sean, para poder juzgarlos desde su conocer. Para concretar más el conocimiento apriórico del hombre sobre el ser, que sólo es consciente en la confrontación con las cosas del mundo, deberá éste recurrir a una negación de la limitación con que ve al ser en cada ente. La negación de una reducción del ser, o de un momento del ser que transparentan las cosas, se

73. *Ibid.*, 199. Para lo anterior 196s.

74. «[la ilimitación del ser en general] en la anticipación sólo se puede experimentar como ausencia de un determinado límite, pero no en su infinitud en sí» (*Ibid.*, 203).

convierte en una afirmación del ser, y también en una afirmación de un ente con una limitación menor de posesión de ser, aunque sea de un ente extramundano. Según Rahner todo ente, aunque no sea mundano, puede ser conocido a partir del fenómeno sensible por su relación común con el ser ⁷⁵. La anticipación del hombre conoce la posesión de ser de un ente sensible. Por la negación del límite expresado en esa posesión del ser accesible inmediatamente a nuestra receptividad llegamos a otros entes no sensibles de una mayor posesión de ser y a Dios como cima, identificación con el ser.

Esta negación se realiza por la «palabra». Palabra como concepto, como imagen de un ente no sensible, que se obtiene mediante la negación del ente sensible ⁷⁶. La negación de la limitación que lleva lo sensible sirve para afirmar un concepto-palabra sobre algo otro sin esa limitación. La palabra o concepto, aun procediendo de una negación, muestra algo, afirma un ente, aunque no esté bajo lo fenoménico. Por consiguiente aparece como cierta la conclusión que decía que todo ente puede ser captado en los fenómenos mundanos mediante la palabra.

Dios, ente supramundano, podrá, según esto, ser captado desde los fenómenos del mundo. Las cosas materiales pueden mostrar la infinitud de Dios al hombre en modo más específico por la palabra negadora humana. Dios, por consiguiente, puede revelarse al hombre en el fenómeno, que no supondrá restricción alguna a la revelación, pues la negación que brota del conocer del hombre en la palabra se abre al ente absoluto. El lugar de la revelación, el punto de coincidencia entre Dios y el hombre, donde el hombre debe centrar su atención, será, entonces, la palabra humana. No es necesario esperar una revelación de Dios de otro modo, sin tener en cuenta la palabra, pues destruiría la estructura cognoscitiva humana, y sería como inútil dado que el hombre puede entender el hablar de Dios desde la misma constitución antropológica que experimenta en sí.

La palabra del hombre es el lugar de la revelación. El espíritu y la materia, hombre, escuchan a Dios. El conocimiento humano, la palabra, expresión del conocer mental, puede recibir a Dios por su síntesis de espíritu y materia en una vuelta al espíritu consciente, concebido concretamente en su saber por la negación de la finitud material. La palabra humana, «síntesis de una objetividad histórica intramundana y de una negación trascendental» ⁷⁷, expresará todo lo que Dios le puede decir de sí.

75. Rahner pone el ejemplo de un campo geométrico donde partiendo de puntos claros se podrán fijar otros puntos del campo relacionados con los primeros (*Ibid.*, 201).

76. «... en la palabra que naturalmente no equivale a un sonido fonético (...) se puede aprehender todo ente extramundano. En efecto, la palabra por una parte no representa al ente en su identidad, y por otra parte mediante la negación que ella, y sólo ella, puede asumir en sí, la palabra tiene la posibilidad de determinar en función del fenómeno a todo ente» (*Ibid.*, 204-205).

77. *Ibid.*, 206.

La revelación por ser un acto libre de Dios es ya historia en sentido metafísico. Pero si esa revelación es destinada al hombre deberá entrar en la historia humana, que es una conjunción insuprimible de espíritu y mundo. Para que el hombre pueda recibir el mensaje libre de Dios, éste deberá discurrir en lo histórico intramundano, integrarse en la espacio-temporalidad de la historia humana como un momento, un «punto» en palabras de Rahner, de ella ⁷⁸. El hombre a lo largo de su vida conservará, mediante la negación de la finitud inherente al espacio y tiempo expresada en la palabra, esa revelación de Dios volviéndose al instante en que la divinidad se le hizo presente. Para justificar que la revelación libre de Dios tenga que darse en un «punto» de la línea histórica del hombre Rahner parece argüir que la historia humana son instantes sucesivos, en que cada uno de ellos se apoya en el anterior y posibilita el siguiente, pero nunca son el «mismo» instante. Una revelación de Dios que se concrete en la historia del hombre tendrá lugar en un punto de esa historia, no en todos pues no son iguales. Esa revelación bastará dada la continuidad de la historia humana por la que el hombre siempre podrá referirse a ese punto en la sucesión de instantes que forman su vida ⁷⁹.

La consecuencia que se saca, una vez conformes con lo anterior, es que, dentro de la lógica histórica del hombre, no será necesario que la revelación se produzca en un momento de cada historia humana individual sino en un momento de la entera historia de la humanidad. Porque el hombre experimenta que su historia particular se asienta en una historia anterior que hace posible que su historia, siempre en unión con la de otros hombres contemporáneos, sea como es, y que la contribución de su época histórica, de la que es parte integrante, no morirá con él sino que será continuada y desarrollada por otros. La historia de cada hombre no es sólo una concatenación de instantes particulares sino de instantes generacionales. De modo que la continuidad de la concreción de la revelación de Dios a todos los hombres se salva insertándola en un punto de toda la historia humana, no hace falta una determinación en cada historia particular. Es una nueva condición mínima, pues un momento de revelación a unos hombres, captado y expresado por éstos como tal, será accesible a la historia humana posterior.

78. *Ibid.*, 208.

79. «Así la revelación se produce por lo pronto en forma de historia humana al menos en el sentido de que no puede coexistir siempre igualmente con todos los momentos particulares de una historia humana individual, de modo que el hombre, para captar la revelación, deberá en un conocimiento histórico, volverse con una mirada retrospectiva por lo menos a determinados puntos destacados en su propia historia» (*Ibid.*, 209-210). Con ello Rahner mantiene la estructura de la historia humana y el mínimo de una concreción espacio-temporal de Dios. Si una revelación divina se ve plenificada así suficientemente no se ve para qué deba romper la irrepetibilidad esencial de la historia del hombre con intervención concreta repetida de Dios en distintos instantes.

El problema claro que surge es que si bien un punto de la historia general del hombre donde se dé la revelación puede ser conocido por la historia posterior, puede también no ser conocido por una parte de la misma, y más claramente podrá ser desconocido por el período anterior a ese momento de revelación. Con todo, Rahner así ha mostrado que el hombre dispuesto a la escucha de una revelación divina deberá atender a la historia humana global, pues en ella se cumplen de modo mínimo todas las condiciones imprescindibles para el contacto de la palabra divina con el oído humano ⁸⁰.

Hemos visto, pues, en esta sección que el hombre es materia, y, a la vez espíritu en indivisible conjunción. Esto ya se había dicho al hablar del hombre como espíritu y hombre como mundo. Pero aquí se matiza que esa síntesis corpóreo-espiritual que es el hombre se concibe como historia. El hombre es histórico: una libertad que actúa y se actúa en los fenómenos sensibles.

Se buscaba el lugar de la automanifestación infinita de Dios. No podía ser otro más que el hombre por la capacidad de infinito que poseía su espíritu. Pero como el hombre es también materia, y consecuentemente historia, y su espíritu no es sino en la materia, la recepción que el espíritu humano pudiese dispensar al Dios absoluto no sería sino en la materia, y consecuentemente en la historia humana. El lugar de la revelación se hallaría en la historia.

El problema era si la historia del hombre, realizada a partir de lo fenoménico material y evidentemente limitada, no comportaría una disminución de lo que Dios quisiera decir. La solución, de algún modo, ya se había dicho también antes: llegado a la consciencia de su espíritu y de su contenido ilimitado, desde los objetos del mundo, el hombre reflexionaba y delimitaba más su saber informe espiritual con la experiencia trascendental del límite. El hombre mediante los fenómenos materiales sabía, negándolos en su finitud, afirmar conceptos sobre algo no mundano, por ejemplo Dios, lo cual llamamos palabra. La posibilidad de la negación de la finitud se veía en la apriórica infinitud

80. Rahner dice en «Oyente de la palabra» que su cuestión no trata de ver cómo el hombre puede recibir una revelación ya ocurrida sino por qué el hombre debe buscar una revelación posible en la historia de la humanidad (*Ibid.*, 211).

A la cuestión ulterior de cómo el hombre puede reconocer en su historia la palabra de Dios en forma de palabra humana Rahner contesta que si se llega a lo extramundano mediante un fenómeno cuya negación lo explicita, quizá el milagro entendido no sólo en lo físico mostraría la objetividad de una negación. El «milagro» sería la negación del fenómeno dirigida al hombre ya atento a una negación para encontrar a Dios. El milagro es así signo objetivo de la revelación hecha historia (*Ibid.*, 214-215). Y a la segunda cuestión de cómo conectar con la revelación histórica si ésta está temporalmente muy alejada, Rahner distingue entre tiempo físico, que puede suponer realmente mucha distancia respecto a la revelación, y tiempo interior del hombre, que puede hacer «simultáneo» un hecho histórico «pasado». Mediante la «tradicción» un hecho histórico se mantiene y se entrega a través de las generaciones, se actualiza para cada época (*Oyente de la palabra*, 215-216).

que conforma el conocer del espíritu humano. De manera que la historia mundana, material, del hombre no mermaba la plenitud divina, porque la historia del hombre es también espíritu y el espíritu remontaba la cortedad de lo material con la negación de la palabra hacia la anchura sin límites, encontrándose a sí mismo. La revelación de Dios podría perfectamente descansar en lo sensible para hacerse accesible al hombre; el espíritu humano impediría que quedase ahí aprisionada, liberándola en la negación trascendental o palabra-representación.

En conclusión, el lugar de la revelación, encuentro entre Dios y el hombre, estaría en la historia humana, historia que en su esencia no se reduce a la existencia particular sino que se alarga a la historia una de los hombres. El hombre debe observar su historia si quiere oír la palabra que Dios le dice, que se exteriorizará en la palabra humana.

IV. LA COMUNICACIÓN DIVINA

La creencia cristiana en una revelación divina y realizada ha encontrado la fundamentación filosófica de su posibilidad en una antropología teológica. El hombre es, desde que es hombre, un ser que se apresta a una donación del mismo Dios en la tierra, en su historia. Donación de la que, por otra parte, no puede apoderarse, a pesar de la trascendencia de su espíritu, porque su trascendencia es material. Y también por el ser de Dios, misterio impenetrable y libertad absoluta, que hace impensable la idea de ser comprendido por la inteligencia humana. El hombre no puede hacer otra cosa más que esperar el favor divino de su amor libre en una manifestación propia; la naturaleza humana sabrá entenderla transformándola en palabra suya.

Falta por analizar la comunicación divina en sí misma. Hasta ahora se ha dejado constancia de la facultad del hombre de acoger una revelación de Dios, de su necesidad como acción de Dios, caso de darse, porque no será nunca sola acción del hombre, y de su concreción en la palabra humana. Ésta es la parte más importante de este trabajo. Como complemento a esto no estará de más exponer el funcionamiento, por decirlo de algún modo, de la revelación según la concibe Rahner.

1. *Gracia, fe, historia de la salvación.*

Una de las características que resaltan en el pensamiento de Karl Rahner es la unidad en que concentra las verdades cristianas y sus consideraciones sobre ellas: Dios como centro primero y último de la reflexión teológica, punto de partida y de llegada del que brotan y al que apuntan todas las cuestiones es-

pecíficas del entero pensamiento religioso cristiano ⁸¹. Teniendo en cuenta esta concentración de la múltiple problematicidad teológica en Dios como protomisterio vamos a ver la relación que Rahner propone entre la revelación, que originariamente es Dios mismo que se comunica, y la gracia, fe e historia de la salvación. Esto es importante porque si todas las cuestiones de la teología en último análisis tienen a Dios como origen habrá que compararlas entre sí, una vez conceptualizadas concretamente, para descubrir su singularidad.

a) Gracia, fe y revelación.

Gracia es don, favor de Dios. Está, pues, íntimamente unida al ser de Dios. No puede ser pensada fuera de esta conexión. Ésta es la doctrina de Pablo y de la patrística. La reflexión sistemática que se inició en la escolástica sobre la gracia supuso un problema difícil tanto para la época suya como para las posteriores, herederas de sus deducciones. Al estudiar la gracia en sí misma, opción legítima, se corría el peligro, que se fue agravando con los siglos, de separarla de Dios. La «gracia» era «algo» que daba Dios y que funcionaba eficazmente en el hombre. Había varias clases de gracia, cada una con un efecto propio. De otro lado la gracia fue también separada de la realidad humana. La insistencia en su eficacia desestimó el ser libre del hombre y su decisión. La gracia quedó aislada entre Dios y el hombre y así se desvirtuó la noción primera de gracia, regalo de Dios de sí mismo al hombre que pide su aceptación libre.

Rahner es partidario de volver a la idea primigenia de la gracia: Gracia es don de Dios, esencialmente unida a Dios, pues consiste en la donación del mismo Dios. Dios en la efusión de su gracia no da algo al hombre sino que se da a sí mismo. La gracia es la autocomunicación de Dios al hombre que interpela a la libertad del hombre a la decisión ⁸². Así la gracia no es tampoco algo que actúa en el hombre pasivo, como una fuerza extraña que la empuja, aunque la gracia también es eso, pero sólo cuando el hombre se ha decidido por ella. La gracia requiere la aceptación y asimilación por parte del hombre para su plenitud.

81. «Los misterios cristianos (...), en plural, son modificaciones internas del misterio único ante el cual la doctrina cristiana de la revelación coloca al hombre» (*Escritos de Teología*, IV, 53). Los misterios cristianos y por extensión los problemas teológicos «no son esencialmente nuevos misterios que, comparados con este protomisterio, lo superen, sino a lo sumo podrán ser derivados secundarios suyos (...).

Los misterios singulares no parecen ser verdaderamente misteriosos en el sentido original de la palabra, porque no parece que dejen al misterio descansar sobre sí, sino que pretenden con curiosidad saber algo determinado sobre él» (*Ibid.*, 83-84). En este artículo Rahner considera que no podemos hablar de innumerables misterios en el cristianismo. Misterios «*stricte dicta*» se reducen a la Trinidad, o Dios en sí mismo, y la Encarnación y gracia de Dios al hombre, que fundamentalmente son lo mismo: la autocomunicación de Dios al hombre (*Ibid.*, 89-91).

82. RAHNER, «Gracia», en *Sacramentum mundi*, III, 320-323; *Escritos de Teología*, I, 336, 341. *Curso fundamental sobre la fe*, 209.

Pero si, según Rahner, la gracia es la autocomunicación de Dios en el amor, y que por ser gracia ya se indica que proviene de la libertad de Dios; entonces, el concepto de gracia coincide con el concepto de revelación que ya se explicó, también autocomunicación de Dios libre. Rahner hace explícita esta identificación. La revelación, cercanía absoluta de Dios al hombre, como la gracia, no consiste principalmente en algo distinto de Dios sino que es Dios mismo⁸³. La gracia y la revelación están totalmente ligadas entre sí, pues la gracia, Dios en el hombre, conlleva comunicación de misterios, en el único misterio que es Dios, y la revelación solamente puede acontecer en la gracia⁸⁴. La revelación es siempre una gracia de Dios que se dona incondicional y libremente y la gracia de Dios es siempre una autocomunicación del ser de Dios al hombre.

Pero si, básicamente, revelación y gracia son la misma cosa, también hay que establecer una cierta diferenciación. Se acaba de decir que la revelación sólo puede darse en la gracia, en el hombre ya divinizado por la gracia, de manera que la gracia es un presupuesto de la revelación, y por tanto algo distinto. Esto se puede entender si se tiene en cuenta la división con que Rahner desarrolla su doctrina sobre la revelación. La revelación es, de un lado, autodonación de Dios al hombre, que siempre está en él en su espíritu; y la revelación es también una autointeriorización consciente del hombre, reflexión sobre su apertura a Dios que el hombre expresa en su palabra. Al primer tipo Rahner la llama revelación trascendental y al segundo revelación categorial. La gracia se identifica con la revelación trascendental, Dios que se comunica al hombre, y puede distinguirse de la revelación categorial, plasmación en palabra humana de la comunicación divina, de la que la gracia o revelación trascendental es presupuesto, sin romper, por tanto, su concatenación y unidad esencial.

Considerando este punto de vista de la diferenciación desde la gracia puede decirse algo parecido: la gracia es el término de la revelación y, entonces, tenemos una distinción entre ellas. Aquí Rahner está entendiendo gracia en su sentido de plenitud definitiva, la donación de Dios perfecta e inmediata que será la visión beatífica, la cual, sin duda, es el sentido último de la revelación de Dios al hombre terreno. Dios se manifiesta, se dona al hombre peregrino en el mundo como amor que supera todo y que aguarda al final de todo, invitándole a la comunión suma con él en la vida escatológica. Pero la gracia es también entendida como ofrecimiento de Dios al hombre terreno que se mantiene permanentemente a lo largo de su existencia y la determina como centro más íntimo de ella, lo que Rahner llama «existencial sobrenatural»⁸⁵ que es lo mis-

83. *Curso fundamental sobre la fe*, 209.

84. *Escritos de Teología*, IV, 57, 67; *Oyente de la palabra*, 38 nota 6, 98 nota 3.

85. Cfr. RAHNER, «Existencial sobrenatural», en *Sacramentum mundi*, V, 67; también

mo que la revelación trascendental. La oferta de la gracia o existencial sobrenatural cuando es aceptada por el hombre deriva en la gracia plenificada, encuentro entre Dios y el hombre, y aunque no es visión beatífica sí es su comienzo. De modo que la gracia como presencia de Dios en la existencia del hombre se iguala a la revelación trascendental de Dios, y la gracia como donación directa de Dios en la visión beatífica es la culminación de la revelación terrena, lo que supone un desnivel entre ambas pero también una continuidad, pues el compromiso existencial del hombre que asiente a la oferta de Dios, consumación de la gracia, «es en el fondo visión beatífica»⁸⁶.

Todo esto representa una de las peculiaridades de la teología de Rahner: la aseveración de la unidad fundamental que todas las concepciones teológicas guardan con Dios, del que nacen y en el que desembocan, y la distinción clara y matizada que pone entre esas concepciones al estudiarlas detenidamente por separado.

En esta misma línea de unidad de los conceptos sin su confusión hay que colocar la relación entre fe y revelación. El problema es ¿qué es antes la fe o la revelación? De un lado es claro que la revelación debe preceder a la fe, porque la fe significa creer en el Dios que se comunica. De otro lado se requiere que la fe anteceda a la revelación, porque una manifestación de Dios, que tiene lugar en la historia humana, necesita para ser captada como tal, un cierto conocimiento anterior del hombre sobre Dios que le permita «re-conocer» que, efectivamente, tal hecho de la historia muestra una actuación de Dios en ella; la revelación sólo es posible en el hombre que tiene fe⁸⁷.

La aparente contradicción de la mutua precedencia entre fe y revelación se resuelve con las distinciones ya indicadas. La revelación trascendental, Dios insertado desde siempre en la existencia de cada hombre, en forma tal que significa un existencial intrínseco suyo, era la condición de la revelación categorial en lenguaje humano. La fe como presupuesto de la revelación, lo es de la categorial, y se integra en la revelación trascendental: el existencial sobrenatural del hombre, tener delante de su vida a Dios, incide en la naturaleza humana abierta a él implicando una afirmación oscura, prerrefleja, de Dios, que es la fe. Y la revelación como presupuesto de la fe se refiere a la fe consciente, re-

Curso fundamental sobre la fe, 159-162; *Escritos de Teología*, I, 330 nota 4, 342; GARCÍA-MURGA, *op. cit.*, 55.

86. *Escritos de Teología*, IV, 77.

87. *Curso fundamental sobre la fe*, 177, 185; *Escritos de Teología*, IV, 67. Resulta esto asimismo en el curso 82-83 de Alfaro sobre la revelación (*Apuntes*: «Teología de la revelación cristiana», capítulo I, sobre todo p. 3) en la correlatividad que señala entre fe y revelación. La revelación sólo se cumple en la fe, que suscita Dios, y la revelación, a su vez, produce la fe. Revelación es acción salvífica de Dios en la historia, experimentada como tal por una comunidad creyente, que luego expresará en palabras de fe esa experiencia.

fleja, coincide con la revelación categorial, pues el lenguaje afirmado por una comunidad creyente es un lenguaje de fe, creído, y es hecha posible por la revelación trascendental.

Rahner así, desde la unidad y diferenciación de la revelación trascendental y la revelación categorial, deduce una correspondiente diferencia y unidad de la fe en trascendental y categorial⁸⁸. Se podría decir, esperando no oscurecer la cuestión, que la fe trascendental debe preceder a la revelación categorial y que, a su vez, la fe categorial es precedida por la revelación trascendental. La unidad en que, con todo, se asienta tanto la revelación como la fe hace lógico y comprensible que se pueda hablar de la recíproca dependencia entre fe y revelación.

b) Historia de la salvación e historia de la revelación.

Antes de pasar al aspecto histórico tenemos que incluir el concepto de salvación en la unidad y distinción que hemos observado en los conceptos de gracia, fe y revelación. La revelación originaria o trascendental, donación de gracia de Dios al hombre que comporta una fe preconceptual, es la comunicación que Dios nos hace de su amor, de él mismo. Comunicación que tiene la finalidad de poner al hombre frente al amor infinito de Dios, llamándolo a una aceptación de ese amor para conseguir la comunión con él; comunión que será plena en la otra vida, pero que ya en ésta es posible, aunque en modo frágil e imperfecto, como encaminamiento hacia aquélla. De manera que la finalidad de la revelación es la salvación eterna; pero no sólo eso, pues la revelación al hombre existente es ya comunicación de salvación, que el hombre hace efectiva, como inicio, cuando la acoge, pues le pone en el sendero que conduce a ella. El hombre se encuentra constantemente en su vida ante esta oferta de salvación. Es un existencial permanente de su ser que supone la posibilidad de autorrealización de su deseo de Dios⁸⁹.

Hablando desde Dios la revelación es historia, pues revelación es el obrar libre de Dios y lo que define a la historia es la libertad en lo que tiene de nuevo e incalculable, que en el caso de Dios halla su máxima expresión. Desde el hombre la revelación es asimismo historia, no puede realizarse más que en la historia humana, pues el hombre no recibe nada sino en la historia mundana de su libertad. La revelación de Dios es destinada a todos y cada uno de los hombres en su historia, pues es un existencial sobrenatural del hombre, y, por tanto, la revelación está destinada y se da siempre en la historia de la humanidad, que puede aceptar o no esa revelación. Así podemos hablar de historia de

88. RAHNER, «Revelación», en *Sacramentum mundi*, IV, 100.

89. «La propia oferta de Dios, en la que él se comunica absolutamente a la totalidad del hombre, es por definición la salvación del hombre, ya que es la consumación de la trascendencia del hombre, en la que éste se trasciende a sí mismo hacia el Dios absoluto» (*Curso fundamental sobre la fe*, 177).

la revelación de Dios al hombre en cuanto que es objeto de acogida o repulsa en la historia de los hombres. La historia de la revelación, y por consiguiente historia de la salvación o historia de la gracia, acontece en la historia humana, coincide con ella. Esta coincidencia de la historia de la salvación-revelación con la historia de la humanidad no significa que haya una identidad entre ambas, pues la historia de la libertad humana supone la posibilidad de un no a Dios, y esa historia se convierte en historia de la perdición ⁹⁰.

La historia de la salvación coexiste con la historia humana y, cuando no es historia de la perdición, se unen de tal modo que, dice Rahner, es imposible al hombre distinguirlas: la acción salvífica de Dios en el hombre es acción salvífica del hombre, en el mérito del hombre Dios corona su propia obra, pues la libertad del hombre es sostenida por Dios. Pero la aceptación o rechazo humanos a la comunicación de Dios no es deducible de forma inequívoca a través de la historia ⁹¹.

Quiere ello decir que existe revelación desde que el hombre es hombre, la vida de cada sujeto humano se halla ante la salvación que Dios le ofrece. La revelación no comienza, por ejemplo, con Abraham o Moisés sino con el hombre, con todo hombre; se da revelación dondequiera que exista una historia individual y colectiva de la humanidad. Y esto no sólo se debe entender a la manera de una revelación «natural», conocimiento que todo hombre tiene de Dios por su propia naturaleza con la que por sí solo llega a saber algo de Dios, sino también en el sentido de revelación del mismo Dios libre, revelación gratuita e indebida, no exigida ni inferida por la sola naturaleza del hombre ⁹².

Que existe revelación dondequiera que existe el hombre es un postulado que Rahner encuentra implícito en la dogmática católica. Ésta afirma la voluntad salvífica de Dios y la considera universal, por tanto, para todos y cada uno de los hombres, lo cual no quiere decir que todos se salven, pues el hombre es ser libre que puede arruinarse por su libertad culpable. Voluntad salvífica universal significa la posibilidad que Dios concede a cada hombre, entregándose totalmente a él, de su salvación definitiva, cuyo principio está en la tierra de modo germinal.

Lo mismo se concluye partiendo de la libertad y responsabilidad del hombre para su salvación, afirmada desde siempre por la doctrina católica. Según Rahner el hombre es libertad y se realiza o destruye en su libertad, que le acerca o le aleja de la consumación perfecta de su ser libre en la vida eterna. La salvación supone automáticamente la libertad del hombre, el hombre obra en

90. *Curso fundamental sobre la fe*, 177; también «Revelación», en *Sacramentum mundi*, VI, 81.

91. *Curso fundamental sobre la fe*, 177-178.

92. *Ibid.*, 179-180; cfr. también *Escritos de Teología*, I, 326-346.

la tierra de cara a su salvación⁹³. Y si esta salvación no puede prescindir de la libertad del hombre para aceptarla, entonces el hombre deberá conocerla, pues de otro modo no la puede elegir.

Por consiguiente, la exigencia de libertad humana de la salvación que Dios ofrece implica un conocimiento previo del hombre de esa oferta salvífica. Si la salvación de Dios es universal todo hombre deberá conocerla para aceptarla. Ese conocimiento no estará basado en algo escrito, tipificado como clara revelación divina, pues la historia de las religiones ha visto distintas objetivaciones de revelación, que no se han extendido a todos los hombres. El saber de la revelación divina en cada hombre será más bien algo apriórico, dado en todo hombre como parte estructural de su ser, que Rahner ha denominado revelación trascendental, lo cual será necesariamente expresado pues el hombre es una vivencia mundana o externa de su interioridad espiritual. Esta necesaria exteriorización de la intimidad humana —no en sentido de exterioridad física sino subjetiva o consciente— tampoco quiere decir que toda expresión religiosa del hombre responda exactamente a la revelación interna de Dios, pues el hombre vive siempre en un mundo amenazado por la culpa⁹⁴ que influye en sus decisiones y puede dar lugar a una interpretación falsa y abusiva de la revelación de Dios. Con todo, detrás de las religiones como expresión de creencias y esperanzas del hombre está el Dios que se dona a su criatura, no depende del hombre sólo, y esta donación divina es universal, alcanza a todo hombre, es el mismo hombre, y no puede circunscribirse a la revelación cristiana en el Antiguo y Nuevo Testamento⁹⁵.

2. La revelación

¿Cómo entiende Rahner concretamente la revelación de Dios? La revelación, como ya hemos visto, consiste fundamentalmente en la automanifestación de Dios al hombre. La revelación es una o única, es el mismo ser divino volcado hacia el hombre. Esto no impide que Rahner, al detallar su análisis de la revelación una, la divida sin destruir su unidad esencial con unas notas o momentos específicos distintos, que ya han sido nombrados. Son el momento «trascendental» y el momento «categorial». «Trascendental» en la teología de Rahner referido al hombre expresa las condiciones de posibilidad del hombre mismo para que pueda ser llamado hombre. Designa lo apriórico del ser hu-

93. «Salvación no operada con libertad no puede ser salvación» (*Curso fundamental sobre la fe*, 182). Cito de memoria una conocidísima frase de san Agustín: «Dios que te creó sin tí, no te salvará sin tí».

94. *Curso fundamental sobre la fe*, grado 3.º: «El hombre como ser radicalmente amenazado por la culpa», 117-146.

95. *Ibid.*, 181, 183; *Oyente de la palabra*, 233 nota 10.

mano, que nace con el hombre y no puede no darse donde se da el hombre. Aplicado a la revelación indica que la automanifestación de Dios se da siempre en todos y en cada uno de los hombres como formando parte de su ser a la manera de un existencial, o sea, algo que pertenece siempre a la existencia del hombre, y que Rahner ha acuñado como «existencial sobrenatural». En cuanto al término «categorial», el verbo griego «kategoréo», del que obviamente procede, significa entre otras acepciones «expresar, enunciar, afirmar». Por tanto el adjetivo «categorial» referido a la revelación quiere decir revelación expresada, enunciada, afirmada, y así es como lo emplea Rahner. Cuando habla de revelación categorial está señalando el aspecto externo de la revelación en cuanto escrita o expresada en el lenguaje, la cual procede de la revelación trascendental manteniéndose así su unidad.

Al exponer las características que Rahner atribuye a la revelación hay que tener en cuenta todo lo dicho hasta aquí. Se vio en principio que el hombre, en lo que su ser tiene de distintivo, conocimiento y libertad, estaba capacitado para entender y acatar una comunicación de Dios, cualidad que Rahner también conoce por «potentia oboedientialis»⁹⁶. Y después cómo el hombre podría encontrar esa revelación basándose en sí mismo. Pero la apertura del hombre a Dios en su manifestación, inferida con argumentos lógico-filosóficos, no podía decir nada sobre el hecho mismo de la revelación, aparte de mostrar también desde Dios la racionalidad de su posibilidad. Y es que la revelación de Dios no se puede demostrar como hecho, pertenece más bien al ámbito de la fe. Con la doctrina católica sobre la realidad de la acción salvífica universal de Dios Rahner llena el vacío que deja la elucubración racional, que afirma la capacidad positiva del hombre para recibir un mensaje divino (en caso de producirse), y la manera de cómo el hombre debería buscar la palabra de Dios en sí mismo como lugar que es de la revelación (en caso de que se haya producido).

a) Estructura de la revelación.

La primera división que hace Rahner de la revelación queda fijada en revelación «natural» y revelación «auténtica»⁹⁷. La revelación natural según la teología tradicional católica expresa lo que el Vaticano I dijo explícitamente (DS 3004) citando Rom 1,20: que el hombre por la sola luz de su razón puede llegar a saber la existencia de Dios. No es otra cosa lo que Rahner dice de la revelación natural.

96. Cfr. RAHNER, «Potencia oboedientialis», en *Sacramentum mundi*, V, especialmente p. 519: «Aparece ya en Tomás de Aquino y Pedro de Tarantasia (...). Significa la posibilidad que la criatura tiene, aceptando obedientemente la disposición y poder operante de Dios, de recibir una determinación de su ser, en orden a la cual no posee una 'potencia' tal que aquélla le sea 'debida'». También *Oyente de la palabra*, 37.

97. *Curso fundamental sobre la fe*, 207.

La revelación natural se llama así porque es algo que el hombre tiene en su naturaleza racional, con la que, y sin ayuda de nada más, puede conocer la existencia de Dios. Sin embargo sigue siendo revelación de Dios porque Dios es quien ha creado esa naturaleza humana, dándose, de algún modo, en lo que ha creado. Pero esta creación por parte de Dios del hombre como espíritu encarnado, gracias al cual puede afirmar el ser de Dios, no puede por sí mismo descubrir mucho más del ser de Dios. Afirma que Dios es, pero no lo que Dios es; afirma el ser de Dios como misterio, como infinitud absoluta ⁹⁸. Y esta luz natural del hombre corresponde a lo dicho en la parte sobre el ser humano como espíritu. Por su espíritu el hombre está abierto a la inmensidad de Dios, cada acto de su conocer sobre algo finito y saberlo como finito era posible por el apriorismo ilimitado en dirección a Dios que poseía, llamado anticipación. En cada acción de su conocimiento y libertad el hombre estaba afirmando a Dios como condición de su posibilidad. Pero esta anticipación hacia Dios no contenía ninguna representación, no era algo concreto, más que la indicación de la absolutez inabarcable de Dios ⁹⁹.

La revelación natural está en la trascendencia del espíritu o razón del hombre. Más que un verdadero conocimiento de la esencia de Dios en sí, es una disposición para recibir una autodonación de Dios, de la que sería capaz por la ilimitación de su espíritu a pesar de que dependa intrínsecamente de lo finito. La naturaleza humana es potencia obediencial para la gracia sobrenatural de una autocomunicación de Dios, que colmaría el potencial de la naturaleza humana, pero que ésta no puede exigir sino sólo tomarla obedientemente una vez que se hubiese producido ¹⁰⁰.

Analizando, pues, la estructura del hombre tenemos en él una revelación natural, un saber confuso sobre Dios en su misma naturaleza dado en la creación. Ahora hay que partir de la fe cristiana, que nos asegura una voluntad salvífica de Dios dirigida a todos los hombres. Esta presencia del amor libre divino, que acompaña la vida de cada hombre, es la revelación «auténtica» de Dios, que no procede de la naturaleza creada humana sino que es un actor propio y libre de Dios.

La revelación auténtica de Dios se fundamenta en el ser mismo de Dios como amor infinito que busca la adhesión del hombre a la comunión íntima que le propone. Es distinta de la revelación natural y la consume. Es una acción libre del Dios amor, inderivable desde el hombre, que plenifica la capacidad y aspiración del espíritu humano. Existe simultáneamente con el mismo hombre y aunque no es algo de la misma naturaleza del hombre, de modo que

98. *Ibid.*, 208.

99. Véase p. 10 de este trabajo.

100. «potencia obediencial», en *Sacramentum mundi*, V, 519.

teóricamente podría hablarse de una «naturaleza pura» del hombre sin la gracia, en la realidad se da con la naturaleza creatural del hombre formando parte de ella como su centro más profundo, de manera que no es posible diferenciarlas en la práctica ¹⁰¹.

b) Revelación trascendental.

La revelación auténtica de Dios es dividida por Rahner en revelación trascendental y revelación categorial o histórica, que son distintas entre sí y a la vez componen la única revelación en general propia de Dios ¹⁰². La revelación trascendental supone lo que se acaba de decir sobre la revelación auténtica. Rahner la llama trascendental para insistir en su carácter interior en el hombre diferenciándola de la categorial, en la que el hombre la expresa en palabras, pero que sigue siendo revelación auténtica de Dios, pues él es quien está detrás y sustenta la conversión humana en lenguaje propio.

Así pues, revelación trascendental designa la comunicación del amor de Dios en cuanto puesta en la interioridad del hombre. Trascendental indica que es apriórica, que es un elemento innato de la realidad humana. Todo hombre la posee como posee la existencia. No es, sin embargo, una exigencia de la naturaleza humana, a la que Dios queda obligado, sino que es algo indebido que Dios concede gratuitamente en su amor. Revelación trascendental es Dios mismo introducido en el proyecto de autorrealización que es la existencia humana. En ella «Dios se le comunica en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esa autocomunicación y apertura personales y de aceptarlas en la fe, la esperanza y el amor» ¹⁰³. Se encuentra entre los existenciales permanentes que determinan la realidad del hombre terreno, pero es además sobrenatural, dado de lo alto, no originado desde la naturaleza humana, aunque la naturaleza humana lo contiene siempre. Como existencial que es esta revelación condiciona el vivir de todo hombre. Cada acción humana es una aceptación o rechazo del Dios que cubre el horizonte apriórico e ilimitado de su espíritu, aunque él no lo haya identificado históricamente en lo que es.

Esta revelación es lo que en términos cristianos es conocido como gracia justificante y santificante, que diviniza al hombre al incluirse en su armazón de criatura, confluyendo en la aceptación del hombre. Es decir, no es sólo ofrecida como existencial sobrenatural, sino que ya opera en cuanto oferta para la aceptación del hombre. Dios sostiene la aceptación del hombre de igual

101. *Escritos de Teología*, I, 340, 343; «Existencial sobrenatural», en *Sacramentum mundi*, III, 68.

102. *Curso fundamental sobre la fe*, 209.

103. *Ibid.*

manera que sostiene el don, de forma que la gracia es gracia eficaz ¹⁰⁴. La gracia se convierte en gracia plena por la colaboración del hombre y es principio de la visión beatífica. Y como la gracia-revelación supone al hombre libre y todo hombre sin excepción, hay que colocar la revelación al mismo nivel apriorístico que tiene la libertad en el ser humano, esto es, es trascendental.

La revelación trascendental es lo mismo que la fe trascendental y atemática que informa el espíritu del hombre, que es necesaria como presupuesto de la revelación exteriorizada, por el que el hombre puede reconocer en un hecho histórico la acción salvífica de Dios y luego expresarla como tal. El horizonte sin límites del conocimiento humano está marcado desde su origen por el autoofrecimiento de Dios, que le influye y toca a lo largo de su desarrollo.

La revelación trascendental es la salvación que Dios ofrece a todo hombre. Dios como Padre concede la gracia de su amor a todos, invitándoles a participar de su ser en la consumación plena de las posibilidades del hombre. Dios se revela como gracia que quiere la salvación del hombre y que provoca la aceptación del hombre de esa salvación. La voluntad salvífica de Dios dentro del hombre no se desvanece con el rechazo humano. El amor de Dios es más fuerte que el pecado e insiste como ofrenda inquebrantable ante el pecador, buscando su conversión. Dios por la revelación en que se entrega absolutamente al hombre no es la lejanía rehusante que podría ser en su radical misterio y perfección, sino la cercanía total e indulgente que colma la ilimitación espiritual del hombre e inicia la salvación ¹⁰⁵.

c) Revelación categorial.

La revelación trascendental como comunicación absoluta de Dios reclama al hombre entero, no se dirige a una facultad particular de él. El hombre es fundamentalmente espíritu en la materia, intrínsecamente unidas y mutuamente condicionantes, en forma tal que el hombre no llega a la consciencia de su espíritu, y así lo realiza, más que dependiendo de la materia, y no delimita en su concretez a la materia más que por el desbordamiento que de ella hace el apriorismo de su espíritu. La síntesis que es el hombre de espíritu y materia se llama también historia: El hombre es historia. El ser historia del hombre es el desenvolverse de su espíritu libre en el mundo material, por el que está condicionado y al que, a la vez, supera. La libertad del hombre actúa en el mundo, no puede hacerlo de otro modo y ahí vemos su dependencia; pero, supuesta la base en que debe maniobrar, la libertad no es controlable por esta base, a pe-

104. *Ibid.*, «Gracia» en *Sacramentum mundi*, III, 322. Rahner resalta esta aceptación del hombre como soportada y causada por Dios. Pero no puede decirse que ignora al hombre como libre y la posibilidad de rechazo a la revelación.

105. *Curso fundamental sobre la fe*, 209; *Escritos de Teología*, IV, 79.

sar de que la limite; puede moverse imprevisiblemente dentro del cauce en que se encuentra.

La revelación de Dios destinada al hombre uno está destinada al hombre como historia, tiene lugar en la historia humana. La revelación trascendental, presente desde siempre en el apriorismo espiritual del hombre, no llega a ser consciente, no se encuentra a sí misma en el hombre, sino partiendo de lo material del mundo. El espíritu humano tornaba en sí mismo sabiendo de sí mismo cuando salía de sí identificándose con la materia, y así también la revelación trascendental deberá hacerse sensible, deberá expresarse en el mundo para saber de sí como revelación. En palabras de Rahner: la trascendentalidad apriórica del hombre está mediada consigo misma a través de su experiencia aposteriórica y conceptual, y la trascendentalidad apriórica elevada sobrenaturalmente estará también mediada consigo misma a través de su experiencia aposteriórica y conceptual ¹⁰⁶. Es decir, la revelación trascendental en el espíritu del hombre no es conocida por él sino a partir de la revelación categorial que él expresa en su historia.

La revelación trascendental está desde siempre en el espíritu del hombre como un existencial apriórico de su ser, donde en principio no sería reflejo o sabido. Pero el espíritu del hombre no existe en manera pura en la realidad, sino siempre vertido en el mundo, realizándose a sí mismo en la historia. Del mismo modo la revelación trascendental en el interior humano no se mantiene en sí misma en modo puro, sino que se implica necesariamente en el mundo, en su realidad acontece siempre en la historia, se exterioriza en lo material y llega así a saber de sí misma. La revelación trascendental desemboca obligatoriamente en la exteriorización categorial con que el hombre tematiza su portada interior al conectar inevitablemente con lo sensible exterior.

El hombre, espíritu trascendente que encierra en sí un saber apriórico sobre Dios, por la autodonación de Dios, es medularmente un ser histórico, y su saber sobre Dios será necesariamente autointerpretado de modo histórico, lo cual es la revelación histórico-categorial ¹⁰⁷. Este momento categorial, interpretación conceptual de la revelación trascendental que necesariamente la prolonga o, mejor dicho, la hace explícita, puede, por ese motivo, ser llamada también revelación. La revelación categorial no se reduce a una introspección e interpretación externa del hombre solo, sino que forma parte de la dinámica interna de la autorrevelación trascendental de Dios al hombre histórico, que por ello será volcada en conceptos historicizantes. La interpretación categorial que el hombre hace de su divinización trascendental es posible porque Dios se

¹⁰⁶. *Curso fundamental sobre la fe*, 187.

¹⁰⁷. *Ibid.*, 189.

le ha dado y por tanto, en último análisis, procede del mismo Dios. Es por consiguiente revelación de Dios.

Por otra parte, si el hombre es historia que necesariamente autointerpreta su experiencia trascendental, entonces, la autointerpretación inevitable de la originaria revelación trascendental donada por Dios se conforma asimismo como historia. La historia de la revelación, consecuentemente, es la historia de la autointerpretación explícita de la revelación trascendental que el hombre tiene desde siempre y de la formulación en palabras que la seguirá ¹⁰⁸.

Y como la revelación trascendental está presente en todo hombre como elemento imprescindible de su ser, en todo hombre se decantará como revelación categorial al interpretar necesariamente su interioridad en moldes históricos. Todo hombre plasmará su apriorismo en una expresión categorial, conceptual, y más explícitamente en palabras. Pero la existencia del hombre se sitúa siempre junto a la de otros hombres, el hombre es un ser que vive y progresa en comunidad. El autoentendimiento del hombre se lleva a cabo dentro del autoentendimiento particular de los hombres con los que comparte su vida, comunidad que, a su vez, se entiende en los márgenes de una interpretación del hombre en el mundo recibida de una tradición, quizá larga y con una mayor o menor evolución interna. La autointerpretación categorial que todo hombre hace de su trascendencia participa de la autointerpretación categorial de la comunidad con que vive, o al menos es influida o toma postura propia siempre en relación con la autointerpretación comunitaria en la que se encuentra inmerso. Ésta es la revelación categorial «particular»: expresión en palabras que un pueblo o una cultura hace de la revelación trascendental ¹⁰⁹.

Antes de seguir adelante hay que confirmar la posibilidad de una interpretación por la palabra de la revelación trascendental. Esto quedó claro en la parte dedicada al lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Se dijo que la revelación de Dios, para llegar al hombre, tenía que pasar por la materialidad de la historia. Lo material, en su finitud, no limitaba como medio el hablar de Dios al hombre, pues el hombre, que para su conocer debe partir de lo fenoménico del mundo, sabía desgajar la trascendentalidad divinizante de Dios que debía referirse a la materia mediante la negación del límite. A través de la experiencia trascendental del límite, con la negación, el hombre alcanzaba el ser de todo ente supramundano, concebía nociones por encima de la limitación fenoménica. Esta negación, dijimos, se realizaba por la palabra como re-

108. *Ibid.*, 190; «Revelación», en *Sacramentum mundi*, VI, 96.

109. «En cada religión se hace el intento (al menos por parte del hombre) de mediar históricamente la revelación originaria, no refleja ni objetiva, el intento de reflexionar sobre ella y de interpretarla en enunciados» (*Curso fundamental sobre la fe*, 211). Para el aspecto comunitario de la revelación categorial: *Ibid.*, 196.

presentación, como concepto que negando lo finito suponía una afirmación sobre algo no finito. La palabra liberaba a la revelación de Dios de la estrechez de lo sensible, puente forzoso para llevarla al conocimiento humano, y la recibía en su integridad en la negación trascendente ¹¹⁰. Por consiguiente la palabra es el medio legítimo de interpretación de la comunicación divina.

Volvamos a lo anterior. Todo hombre interpreta categorialmente la revelación trascendental que se le da como gracia. Por la estructura social del hombre, esa interpretación categorial se concreta en la comunicación y asimilación de la interpretación que se acepta en un ámbito determinado comunitario-religioso, que fija su fe en palabras al servicio de la cohesión de la comunidad creyente. Es la revelación categorial particular que se nos ofrece en el abanico de la historia de las religiones y que procede últimamente de Dios que se dona como un existencial sobrenatural en cada hombre.

Sin embargo, la necesaria autointerpretación histórico-categorial de la revelación trascendental no significa que haya siempre una correspondencia real de la revelación categorial respecto de la trascendental divina. La situación histórica del hombre está siempre envuelta en el error y la culpa, que inducen a la equivocación y desvían la interpretación del sentido original de la revelación. Según Rahner, que la experiencia trascendental del hombre se dé en su historia de modo objetivante formando ella misma una historia categorial de la revelación, en todo lugar y tiempo en que exista el hombre, indica que, como historia, es algo en evolución, todavía no consumada, que se busca a sí misma en orden a su plenitud. La interpretación correcta categorial sólo se da parcialmente, está siempre mezclada con el error culpable, que oscurece la auténtica revelación de Dios ¹¹¹.

¿Cómo distinguir la verdadera y la falsa categorización de la revelación trascendental? Rahner conoce a la revelación conceptual que se corresponde con la divina como revelación categorial estricta o «especial». Será aquella que «se sabe como querida y dirigida positivamente por Dios y se cerciora de la legitimidad de este saber en la manera preceptuada por la naturaleza de la cosa (...); es el caso más logrado de la necesaria autointerpretación de la revelación trascendental o, mejor dicho, la plena realización esencial de ambas revelaciones —la trascendental y la categorial— y de su historia una en una unidad y pureza de esencia» ¹¹². Esta revelación se da en el Antiguo y Nuevo Testamento, pero no de modo perfecto, pues ella también se halla condicionada por la fuerza de la culpa como historia que es del hombre, de manera que no se libra del error. Por otra parte, también fuera del Antiguo y Nuevo Testa-

110. Cfr. p. 40ss; parágrafo 2: palabra-representación.

111. *Curso fundamental sobre la fe*, 191, 211.

112. *Ibid.*, 190-191.

mento se puede dar esta revelación categorial especial, en momentos en que la dialéctica verdad-error de la historia humana que se autointerpreta se inclina en favor de la verdad.

Además, dada la esencia social del hombre por la que la experiencia de sí mismo se consigue siempre en la comunicación con los otros hombres, la revelación categorial especial tendrá como otra de sus características su validez en lo principal como recta autointerpretación para los hombres de todo tiempo y situación. Muchos hombres llegarán por intermedio de ella a la auténtica autointerpretación de su experiencia trascendental, pues la ambigüedad de la historia humana no permite siempre el éxito de la propia búsqueda autocrítica de conceptualización del bagaje interno. La historia categorial particular de la revelación se encuentra en una franja limitada de la espacio-temporalidad de la historia humana, junto a otras autointerpretaciones también limitadas, pero que en un futuro podrán tener una repercusión en los hombres que las reciban y las juzguen. Y en este sentido toda autointerpretación correcta de la revelación trascendental que se alberga en todo hombre tendrá validez teórica para todos los hombres, lleva en sí misma, aunque tal vez no lo sepa, un movimiento hacia el universalismo, para una mediación progresivamente mejor de la autointeligencia del hombre. La historia particular especial de la revelación será una etapa preeminente, en su pureza, dentro de la historia general de la revelación y salvación ¹¹³.

La historia de las religiones no cristianas no es una simple revelación natural del hombre sino que está sostenida por el Dios que se entrega a todos y no discurre sólo por caminos extraviados sino que también tendrá elementos de recta interpretación categorial. Y esto no atenta contra la absolutez del cristianismo como única revelación auténtica —también con momentos erróneos—, consciente de estar guiada por Dios, porque lo positivo de otras religiones coincidirá con la esencia de la autointerpretación cristiana, en la funcionalidad universal de toda revelación categorial auténtica ¹¹⁴.

d) Jesucristo.

Ya que el tema que estamos tratando versa sobre la apertura del hombre a la revelación divina y la capacidad del hombre para reconocerla como tal, y, como complemento, el hecho de la revelación en general en la historia del hombre y su consiguiente autointerpretación refleja, no concierne aquí expo-

113. *Ibid.*, 197-198, 212.

114. *Oyente de la palabra*, 233ss. y nota 10; *Curso fundamental sobre la fe*, 193: Se ve una cierta evolución en Rahner hacia la apertura sobre este tema entre esos dos textos pero, curiosamente, sin contradicción, en la peculiaridad rahneriana de una evolución teológica sin alterar los primeros pasos (LEHMANN, K., «Karl Rahner», en *Bilancio della teologia del XX secolo*, IV, 171). En este sentido que se habla en el texto se entiende la doctrina rahneriana sobre los «cristianos anónimos».

ner particularmente el acontecimiento de Cristo como revelación suprema. Sin embargo, el hecho de Jesucristo tiene una concreta significación, según Rahner, respecto a la historia general de la revelación.

Se acaba de dejar constancia de que las distintas historias particulares de la revelación componen la única historia de la revelación, y del valor de aquellas, cuando no son deformaciones de lo trascendental, al servicio de un mejoramiento de la historia global de la revelación. La autointerpretación histórica de la comunicación de Dios al hombre que tiene lugar en Jesucristo escapa al error histórico y no podrá ser oscurecida por ninguna interpretación categorial posterior. La autointerpretación categorial que sucede en Jesús se identifica exactamente con la revelación trascendental de Dios. La comunicación de Dios se une hipostáticamente, encarnándose, en la realidad humana de Jesús, lográndose, para él y para nosotros, el culmen de la revelación categorial, y con ello el de la revelación en general. La revelación trascendental, la donación de Dios, y la revelación categorial, la expresión historificante en el hombre Jesús, forman una unidad, son la única realidad del Logos encarnado en el hombre, y la revelación categorial es también la revelación trascendental. Es, pues, la consumación histórica de la revelación. Y si Jesucristo es la perfección de la revelación categorial, Jesucristo será el criterio para distinguir a lo largo de la historia de las religiones, dentro de la historia de la humanidad y de la historia de la revelación, lo que pertenece a una falsa interpretación de la revelación trascendental sobrenatural y lo que, por el contrario, sea verdadera autointerpretación.

Y esto no sólo para las religiones no cristianas anteriores o posteriores a Cristo. Jesucristo es también base para el discernimiento de lo que es auténtica o desfigurada interpretación de la trascendentalidad divina en el Antiguo y Nuevo Testamento. La fe en Jesucristo nos ayuda a ver lo que en la revelación veterotestamentaria responde correctamente a la manifestación trascendental en el corazón humano, y que tenderá al hecho de Jesucristo para su plenificación, y lo que se extravía durante ese recorrido. Y también lo que tras Jesús, en el Nuevo Testamento y en la tradición cristiana posterior, responde justamente a lo que nos dejó, y lo que distorsiona el mensaje de Jesús por la influencia perniciosa de la historia culpable de los hombres ¹¹⁴.

114. *Curso fundamental sobre la fe*, 193-194, 212-213. Sobre el último párrafo del texto hay que decir que Rahner no habla en las citas señaladas del Nuevo Testamento sino sólo del Antiguo. Con todo, creo que responde a la doctrina de Rahner, que reconoce posibilidad de error en el Nuevo Testamento, confeccionado siempre por hombres que a pesar de su contacto más o menos próximo con Jesús están siempre situados en una historia que también lo es de la culpa (cfr. *Ibid.*, 183, 191).

CONCLUSIÓN

La intención de este trabajo ha sido ver la doctrina de Rahner respecto a la revelación, sobre todo desde el punto de vista humano. Es decir, ver la disposición del ser humano ante una eventual comunicación divina, si en el hombre hay algo que pueda contener a Dios mismo, pues él es quien se automanifiesta totalmente en la revelación, y si el hombre puede detectar esa revelación como lo que es en sus justos términos —autorrevelación de Dios— desde la estructura existencial que experimenta de sí mismo. Es una antropología teológica la que sigue Rahner ¹¹⁵, o sea, un estudio del hombre desde la fe en Dios, Dios que en su libertad se lo puede comunicar gratuitamente.

Este hecho de que se parta de Dios para estudiar al hombre no debe pensarse como un condicionamiento apriorístico de los resultados que se tengan. O sea, que se está con una predisposición que influirá en el análisis del ser humano y, por consiguiente, que no se logrará una neutralidad o imparcialidad en las conclusiones. Y esto porque el hombre, en la tarea de hacerse a sí mismo, en su pensar y obrar, no puede prescindir de presupuestos. El actuar del hombre en su vida, que es siempre un actuar consciente y, por tanto, pensante aunque no contenga una reflexión explícita, comporta necesariamente unos presupuestos, sin los cuales sería imposible el actuar de la libertad que es cada hombre. Toda obra del hombre se cimenta en una intención a la que la obra apunta como su finalidad. El hombre actúa para conseguir algo, sea esto inmediato o remoto. Y el conjunto del obrar del hombre, inseparable a su pensar, que forma su vida se funda igualmente en una intencionalidad que, tomada en conjunto, tiene por meta la propia autorrealización. O sea, que el proceso vital del hombre sería impensable sin presupuestos. Y lo mismo debe decirse de una reflexión concreta, que es en resumidas cuentas un actuar del hombre que busca como fin último una comprensión de su existencia. Toda reflexión humana se fundamenta inevitablemente en una búsqueda del sentido de la vida, el cual es presupuesto, al menos como esperanza, para no hacer inútil esa reflexión. Y esa esperanza de sentido, que solamente la da Dios, es una intuición irrefleja de todo hombre. El actuarse del hombre, en su pensar y obrar, es una apuesta esperanzada en la existencia de Dios. Rahner, entonces, al comenzar su reflexión presuponiendo a Dios, no hace más que explicitar la decisión implícita de toda reflexión. El que ese presupuesto sea explícito y no implícito no condiciona los resultados de su análisis sino sólo la aplicación final de las conclusiones. Al no tener ese presupuesto explícito las conclusiones quedarían en el aire buscando sujeción. Para optar por Dios y apoyarlas en él

115. *Oyente de la palabra*, 221.

se requiere la fe, que afecta a las conclusiones hechas pero no necesariamente a su proceso de formación.

La reflexión del hombre sobre sí mismo intenta cerciorarse de la validez del presupuesto que no puede soslayar, si responde a una realidad o es un amargo espejismo. Puede darse el caso de que tras una concienzuda indagación llegue a convencerse de que la esperanza de sentido que le ha empujado a ello sólo sea un doloroso vacío, aunque el seguir viviendo mostrará que queda una desesperada esperanza en la victoria del sentido. El existencialismo filosófico moderno prueba esto. Trata de averiguar qué hay de verdad en la esperanza humana de un significado del mundo. La conclusión es negativa, el sin-sentido. La angustia y náusea que este descubrimiento produce demuestra hasta qué punto está arraigada la esperanza en el hombre. Concluyendo: el vivir actuante del hombre es posibilitado por una intuición presupuesta que podemos llamar, resumiendo, la afirmación de Dios. Razonar sobre algo basándonos en ese presupuesto, que por otra parte no se puede eliminar inconscientemente, no condiciona las deducciones del razonamiento, puesto que pueden ser contrarias a él. El estudio que Rahner emprende sobre el hombre suponiendo a Dios es, por consiguiente, legítimo.

Rahner observa al ser humano en su autoexperiencia. Una característica de la estructura humana que brota de la propia experiencia es la peculiaridad espiritual del hombre, exclusiva de él en este mundo fenoménico, que le convierte en el ser más perfecto de la creación. El distintivo espiritual del hombre se refleja en su consciencia, en su facultad de pensar, juzgar y obrar según su pensamiento, con una libertad no condicionada en sus concreciones, sino sólo en su existencia, por el mundo ¹¹⁶. En el funcionamiento de su conocimiento y libertad, que son lo mismo en la consciencia subjetiva una del hombre, Rahner veía que el espíritu del hombre retornaba a sí misma después de tener que referirse necesariamente a las cosas sensibles del mundo, diferenciándose de ellas y aprehendiéndolas como cerradas o acabadas en sí mismas. En una reflexión posterior el hombre se daba cuenta de que si conocía las cosas como finitas y él quedaba aparte —aunque experimenta en sí la finitud porque él es mundo— sería porque tenía una idea interna de la infinitud, lo cual le posibilitaba la percepción de los límites de los objetos materiales. Esa infinitud no puede ser finita, no tenderá hacia la nada sino hacia Dios. Con ello Rahner dejaba sentado la apertura absoluta del hombre a la infinitud de Dios.

116. Rahner tiene razón al pensar que, al menos teóricamente, la libertad es imprevisible. Un acto libre en la práctica está en cierta manera condicionado por unas circunstancias. Pero si partimos de la libertad como facultad humana vemos que podría haberse concretado, manteniéndose las mismas circunstancias, en un acto distinto. La libertad está por encima de las circunstancias. Si, por el contrario, se parte sólo del acto concreto únicamente se verá como condicionado.

Ya se comentó la problemática de esta conclusión de Rahner. De un lado no era algo evidente por sí solo. El hombre siente que es algo más que este mundo, tiene fe en que ese algo más que la hace ser distinto y superior a todo responda a una realidad. Pero no lo puede saber con certeza, no sabe si esa infinitud que compone su personalidad es, a fin de cuentas, Dios. La infinitud del espíritu humano se entiende como algo que supera todo lo sensible, que no está limitado en comparación con la concreción de las cosas materiales; es algo con una amplitud indefinida, pero no sabe hasta dónde llega, si conecta con la infinitud divina. Además, Dios es un presupuesto de fe. Dios rebasa la materialidad de que depende el hombre y por ello no puede ser demostrado empíricamente. Por lo tanto, considerar la tendencia a la infinitud del espíritu humano como algo absoluto e identificarla con Dios, al menos genéricamente, sobrepasa el saber seguro del hombre. Es una decisión de fe y esperanza. Pero es una decisión tremendamente lógica. Es decir, el hecho de que la conclusión de Rahner se apoye en una decisión del hombre no es algo negativo. Responde a la misma esencia del hombre que se compone de esperanza. La deducción de Rahner no es evidente en sentido matemático, pero no es irracional, antes bien, tiene toda la fuerza de ser algo que responde exactamente a la estructura del hombre, una de cuyas características es la razón, y en consecuencia, responde a las exigencias de su racionalidad esperante o esperanzada. No se puede negar la validez incontestable de una adhesión de la razón humana a la esperanza de que su trascendencia se dirija a algo absoluto —que sería identificado con el Dios de la fe— porque la esperanza, al fin y al cabo, es lo que sostiene al ser humano en su existencia.

Esta conclusión de Rahner es muy importante. En ella se basa toda su disquisición ulterior sobre la aptitud del hombre para una revelación de Dios. En efecto, una vez aclarada la infinitud trascendente de la razón humana se deduce como principio su correspondencia perfecta a la autodonación de Dios, aunque haya que salvar la también constitutiva materialidad del hombre. Toda la argumentación subsiguiente de Rahner que intentará detallar el cómo de esta receptibilidad positiva del hombre ante su Dios participará de la evidencia lógica ¹¹⁷ del punto de partida, si lo sigue, como diremos, con una coherencia interna; pero a la vez participará de su no evidencia matemática, los resultados que consigue Rahner no pueden definirse como irrefutables ante toda razón y decisión del hombre.

La experiencia de su propia infinitud el hombre la ve como no sostenida en sí misma. La trascendencia absoluta de su espíritu se realiza como tal, llega

117. Así creo que se entiende la denominación que Rahner aplica a Dios como «lo obvio, evidente» (*Curso fundamental sobre la fe*, 40), aunque puede parecer excesiva.

a sí misma, desde la materialidad sensible. Que el hombre conozca las cosas en cuanto finitas le indicaba que su conocer tenía una cierta noción de lo infinito. Pero esa noción de lo infinito no se le haría presente a su conciencia si no conociera las cosas que se le enfrentan en su mundo. El hombre se encuentra siempre en el mundo; ese mundo sensible lo capta en su limitación porque su a priori mental lo desborda, pero este su desbordar el mundo sólo lo sabe a posteriori, una vez que lo ha cumplido, es decir, después de encararse con el mundo. Por tanto, la absoluta no limitación del espíritu humano no existe en sí misma sino como concepto; en realidad, en la existencia, está condicionada por su contacto con lo material. En consecuencia, Rahner dice que la perfecta capacidad de la espiritualidad humana para el ser de Dios, y su consiguiente saber sobre él, no es real más que en su conexión con el mundo; el saber sobre Dios depende del saber sobre el mundo, no es directo y exhaustivo, sino indirecto, con la inseguridad de la negación. Dios es el misterio libre y el hombre sólo puede esperarlo en su acción favorable.

Esta dependencia de lo finito la percibe el hombre radicalmente en su propio ser. El hombre es, además de espíritu, intrínsecamente materia. El hombre surge de la naturaleza, existe en un determinado espacio y tiempo naturales y retorna finalmente a la materia de donde ha salido. El cuerpo del hombre es naturaleza y está sometido a las leyes de la naturaleza. El espíritu del hombre existe en indivisible unidad con su cuerpo, recíprocamente se condicionan y se posibilitan en su particularidad diferenciadora. Esta síntesis de espíritu y materia que es el hombre y la autoactuación existencial de esa síntesis Rahner la llama historia. El hombre vive «en» la historia, en el mundo informado por la libertad de los hombres, y «como» historia, como espíritu en la materia. El hombre vive en un determinado espacio y tiempo del curso de la historia, no sólo de la naturaleza, en la que el hombre se inserta necesariamente como ser esencialmente social y dependiente de los otros. Así pues, la comunicación de Dios al hombre, a la que está abierto, pero que sólo puede esperar, tendrá lugar en la historia. El componente material limitado que constituye la historia del hombre no significará una restricción a la manifestación absoluta de Dios, porque el componente espiritual la recogerá de esa materia que es punto de partida del conocer consciente y la asimilará en su plenitud, en lo que es infinitud divina, mediante la negación de la finitud sensible. Esta negación, que lleva consigo una simultánea conceptualización afirmativa, es la palabra humana. Por consiguiente, la automanifestación comunicativa que Dios puede hacer de sí mismo accede al hombre en la palabra humana.

Como puede verse la coherencia del hilo discursivo de Rahner es irrefutable. Posiblemente resultará poco admisible para hoy fundamentar el estu-

dio de las cosas que están a la base del desarrollo rahneriano de la antropología teológica, como el conocimiento y la materialidad (espacialidad y temporalidad) del hombre, en la sistemática tomista. Pero la ciencia moderna, con ser diferente, no deja de coincidir con los resultados más significativos que Rahner toma de la escolástica en el estudio del conocer y del ser intrínsecamente material, y espiritual, que es el hombre. Rahner ha ido mostrando, basándose en la experiencia del hombre sobre sí mismo y profundizando a continuación en las consecuencias lógicas de esa autoexperiencia, la validez antropológica de una teología de la revelación. Rahner hace inteligible que se pueda hablar de revelación, explica cómo el ser humano no supone trabas a una posible comunicación de Dios.

Rahner ha demostrado racionalmente que la realidad creada una del hombre es apta para la revelación de Dios. Pero contando con la misma razón humana como instrumento de estudio no se puede asegurar el hecho de la revelación de Dios al hombre. De hecho, Rahner, en el libro «Oyente de la palabra», que es el que se centra en la posibilidad del hombre para escuchar la revelación, comenta siempre la revelación como posible. La revelación de Dios no se puede demostrar como tampoco Dios se puede demostrar, ya se dijo. Es un apartado de la fe, y la fe es creer, confiar, tener la seguridad puesta en la realidad de algo de la que, a pesar de todo, no se puede estar completamente seguro. Dios es misterio, es inexpugnable en su ser y en su obrar libre, y por tanto no se puede prever el obrar de la libertad divina en una automanifestación, aunque, si se produce, el hombre podrá captarla. Con todo, seguirá sin poder demostrarse con certeza que ese hecho pertenece a una manifestación divina, porque la luz sobre la revelación la da la luz de la fe.

Para hablar del hecho de la revelación divina Rahner tiene que acudir a la fe. La fe de la tradición católica, como universal, contiene la firme convicción —siguiendo la enseñanza de quien es su origen, Jesús— de que Dios quiere la salvación de todos los hombres. Voluntad salvífica universal es revelación universal, pues el hombre decide su salvación con su libertad, y como no hay libre decisión sin conocimiento anterior de aquello sobre lo que recae, Dios debe hacerse cognoscible a todos los hombres. Rahner infiere que Dios se revela en el interior de cada hombre. Todo hombre posee la autodonación con que Dios le llama a la salvación en el material apriorístico de su ser, que durará tanto cuanto dure su vida, como existencial permanente. Es la revelación trascendental, que surge de la libertad de Dios. Corresponde a la revelación natural que forma la estructura creada del hombre como abierto a Dios, como espíritu siempre en la materia. El hombre es historia, es decir, una vez más, espíritu que se actúa en la materia, y por tanto, la revelación trascendental incluida atemáticamente en el espíritu humano se actuará en la materia, se exterioriza-

rá y tematizará en palabras (revelación categorial) representando la originaria revelación —aunque no hay que olvidar el factor de la culpa—, pues ya se dijo que la palabra humana era el lugar de encuentro entre el hombre y Dios. El hecho de la revelación trascendental, que es sabido por la fe, completa o consuma la expectativa antropológica capaz de Dios que Rahner atribuyó al hombre racionalmente. La fe es el complemento de la razón.

Sobre el hecho de la revelación, es concebido por Rahner en «Oyente de la palabra»¹¹⁸ como una acción de Dios que, puesto que debe hacerse historia humana para ser captada por el hombre, se integra en un punto de la espacio-temporalidad de la historia de los hombres, al cual se dirigirá la mirada humana para encontrar el mensaje de Dios. Rahner aquí parte del presupuesto de la revelación como cumplida en el hecho de Jesucristo. El problema que deja sin resolver es el de si todos pueden conocer ese punto de la historia humana. En «Curso fundamental sobre la fe»¹¹⁹ Rahner resuelve esta cuestión entendiendo la revelación como algo universal, escondido en la subjetividad humana. La revelación no se concreta en un punto de la historia humana sino que se extiende a lo largo de ella, coexistiendo la historia de la revelación y la historia de la humanidad. La historia de la revelación trascendental es necesariamente objetivable en revelación categorial, con mayor o menor acierto, y halla su punto de coincidencia en el hecho de Jesucristo, que será criterio de la validez categorial respecto a su fuente trascendental. Se da una diferencia entre los dos modos de concebir la revelación: uno concierne a un momento de la historia universal y otro a cada historia particular como autointerpretación de la propia trascendentalidad divina. Sin embargo hay entre las dos una cierta continuidad: como en la primera en la segunda hay también un punto espacio-temporal predominante de revelación, donde el Dios donado a todos se encarna en una historia humana siendo uno con ella, resultando el momento culminante de la revelación. Es la evolución sin rupturas típicas de la teología de Rahner.

Karl Lehmann parece criticar a Rahner que en «Oyente de la palabra» desde el principio está suponiendo la «realidad» y la «facticidad» de la revelación cristiana y luego trata de legitimarla¹²⁰. Rahner habla siempre de una revelación «eventual» de Dios y no dice real, aunque sin duda la revelación cristiana como ya cumplida no puede dejar de influir en su filosofía. Con todo

118. *Oyente de la palabra*, 208-216.

119. *Curso fundamental sobre la fe*, 177, 188-194.

120. LEHMANN, K., «Karl Rahner», en *Bilancio della teologia del XX secolo*, IV, 162. Otra crítica de Lehmann, más bien positiva, es que el peligro latente de idealismo en Rahner es evitado al mantener radicalmente la finitud de la existencia del hombre (*Ibid.*, 163).

habría que preguntarse si la revelación que Rahner supone, no ya como real sino como posible, es un presupuesto válido, que no preanuncia las soluciones. Ya dijimos que no se puede evitar tener a Dios como presupuesto, sea consciente o no, y que ello no condiciona unidireccionalmente las consideraciones finales que puedan aparecer. Y si Dios es el Dios de la esperanza del hombre, será un Dios que puede contactar con el hombre, mostrarsele, de modo que colme su esperanza. Sobre esto se basa el ser de las religiones del hombre ¹²¹. Así pues, Dios como esperanza del hombre, que puede actuar en su favor, pertenece al esperar trascendental que conforma la entelequia humana, y será no sólo legítimo sino inevitable punto de partida. El ensayo de Rahner ha querido justificar la validez de ese presupuesto, si es o no realizable, respondiendo afirmativamente: desde el hombre la revelación es posible, pues está abierto a ella; desde Dios la revelación es posible por su libertad salvadora, pero no sólo como posibilidad abstracta, sino como posibilidad exigida para la autocomprensión del hombre, exigencia que le viene de la divinización subjetiva de Dios y no de la sola naturaleza humana, siendo, por tanto, gratuidad divina.

Otra crítica que se hace a Rahner es que su método trascendental, al estudiar el funcionamiento del conocer humano, se refiere sólo a los objetos del mundo y olvida las relaciones interpersonales ¹²². Es algo que también los discípulos de Heidegger han reprochado al maestro en su analítica de la existencia humana. Respecto a Rahner es una crítica justa, visible en «Espíritu en el mundo» y en «Oyente de la palabra», y que Rahner mismo acepta. Rahner dice que esas obras suyas son muy abstractas y permiten una concreción posterior, por ejemplo en el sentido de las relaciones interpersonales, que clarifique los principios generales de ellas.

De manera que, para finalizar, hay que considerar como conseguido el intento de Rahner de fundamentar racionalmente la receptividad del hombre ante una eventual revelación divina. Karl Rahner mediante un estudio filosófico de la estructura del hombre abre el camino a la legitimidad de una teología de la revelación. Dios y su actuar hacia el hombre siguen siendo objeto de fe, pero si la fe humana es fe que intenta comprenderse, fe que busca su inteligibilidad, porque el hombre es racional, el hombre no puede renunciar a pensar con su razón sobre Dios. El hombre trata de razonar su fe para creer honestamente; no puede creer sin su razón porque ello es negarse a sí mismo. La razón contribuirá a la pureza de la fe; el hombre cree, confía, cuando su mente le dice que no es absurdo. Rahner parte de la fe, como toda la filosofía cristiana, y

121. *Oyente de la palabra*, 146.

122. RAHNER, K., *La grazia come centro dell'esistenza umana*, 30-31.

quiere hacerla inteligible en lo que toca al hombre, para reforzar la decisión que supone la fe. El hombre está abierto a la comunicación divina, concluye; la fe en Dios que se revela, sin traer una evidencia, se autocomprende como racional, y conforta la decisión fiducial del hombre entero.

Tomás MARCOS MARTÍNEZ
Università Gregoriana de Roma

Estudios recientes sobre la composición del Pentateuco

La hipótesis documentaria, formulada hacia el 1876 por J. Wellhausen, ha reinado indiscutida en el presente siglo. Era fruto de la crítica literaria, método empleado desde que comenzó la investigación científica de la Biblia. Ella se impuso frente a otras hipótesis de una manera tan rotunda, que las siglas J,E,D y P pasaron a los libros de divulgación.

La hipótesis documentaria se presentó como hija de la crítica literaria; sin embargo, no es su conclusión necesaria. Para explicar las incoherencias, contradicciones, diferencias de estilo y vocabulario, duplicados, etc., que se sorprenden en el Pentateuco, pueden formularse otras hipótesis; y de hecho otras explicaciones se dieron. Si la hipótesis documentaria se impuso frente a otras teorías, fue porque se pensaba que ella explicaba mejor el estado actual del Pentateuco, y, desde luego, por su sencillez. Y es bien sabido que en el terreno de las ciencias, las hipótesis sencillas tienen mayor grado de verosimilitud, precisamente porque no necesitan otras hipótesis.

Esta posición de privilegio no la perdió, ni siquiera cuando H. Gunkel introdujo el método de la Historia de las Formas en la explicación del Pentateuco. Evidentemente hubo que reformar algunos puntos de la hipótesis wellhauseniana. El J, por ejemplo, ya no podía ser considerado como autor de lo que escribe. La figura de compilador o de colector le cuadraba mejor. Desde el momento en que el material del Pentateuco ha tenido una historia preliteraria, el J y el resto de las fuentes, ya no pueden ser considerados como autores del material, sino como compiladores que hilvanan los relatos con más o menos perfección. A Gunkel no se le ocurrió pensar que su teoría podía hacer peligrar la hipótesis documentaria. Tampoco G. von Rad y M. Noth, que continuaron el método de Gunkel, querían poner en duda la hipótesis documentaria; sin embargo, no cabe duda de que con su proceder, la hipótesis sufre un trastorno grave. En efecto, los argumentos que desde Wellhausen venían usándose para distinguir las fuentes (distinto nombre para designar a la Divi-

nidad, diferencias de estilo y vocabulario, duplicados, contradicciones, etc.) pierden mucho de su fuerza. La razón es clara: estas diferencias pueden ser debidas al estado del material preexistente y no a la redacción de los documentos. En otras palabras, lo que se creía ser indicio indudable de la redacción del J, por ejemplo, puede no serlo.

La debilidad de la hipótesis documentaria, por otra parte, ha sido congénita. Lo cual es normal, tratándose de una hipótesis. La mayoría de los exégetas no ponían en duda la existencia de las fuentes. Pero casi desde el comienzo se manifestaron ciertas desavenencias. Así el E para alguno era una pura fantasía ¹. Otros dividían el J en varias fuentes. Pero aun prescindiendo de esto y limitándose a los autores fieles a la división del Pentateuco en cuatro fuentes, el consenso terminaba muy pronto. Bastaba leer, por ejemplo, un par de comentarios al libro del Éxodo para darse cuenta que no se coincidía en la asignación de textos a las fuentes. Resulta relativamente fácil distinguir las partes pertenecientes a P; pero separar las fuentes antiguas, sobre todo a partir del Éxodo, era una empresa desesperada ². Faltaban también criterios para distinguir las partes legislativas y asignarlas a las fuentes.

Por estas razones no se coincidía y no se coincide aún hoy en la imagen que cada uno se hace de los documentos del Pentateuco. El J de G. von Rad es bien diferente del J de M. Noth, por no citar más que un ejemplo. La originalidad del proyecto del J, que tanto alaba G. von Rad, no tiene razón de ser, si se admite con M. Noth que existió la *Grundschrift*, anterior al J y a E ³.

A pesar de todas estas dificultades, la hipótesis documentaria no se ponía en duda. Se intentaba mejorar desde el interior, manteniendo siempre el principio de la repartición en fuentes.

194 Pero he aquí que desde el año 1975 se asiste a una serie de ataques, que socaban lo que hasta ahora se tenía por inconcuso. Los ataques provienen de diversos campos y llegan a conclusiones diferentes e incluso contrarias, aunque se mantienen ciertos puntos de coincidencia entre ellos. Una coincidencia curiosa es arremeter contra el J, que es, sin duda alguna, el pilar básico de la hipótesis documentaria.

Veamos algunas de estas opiniones recientes.

1. P. VOLZ-W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert*. BZAW, 63. Giessen 1933; S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfragen*. Trondheim, 1964.

2. Esto es comúnmente señalado por todos. Véase, por ejemplo, W.H. SCHMIDT, *Introducción al antiguo testamento*, Salamanca, 1983, p. 73.

3. G. VON RAD, «El problema morfogenético del Hexateuco»: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca, 1976, 11-80, especialmente 71-76. M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart, 1948, 2 ed. 40-44.

1. *La opinión de J. van Seters* ⁴

No nos interesa particularmente aquí la primera parte de su libro, pues en ella no es atacada la hipótesis documentaria. Ataca, más bien, una cierta manera de pensar según la cual la arqueología podría aportar material para encuadrar la historia patriarcal en el marco de la historia general del Medio Oriente. La escuela americana de Albright se valía de la arqueología para defender la historicidad fundamental de las tradiciones patriarcales. La filología aclara los nombres de los patriarcas, y a través de los nombres puede concluir a la etnia a la que pertenecían los patriarcas; la historia profana puede ofrecer un marco cronológico para la migración de los antepasados de Israel; las costumbres y leyes recogidas en los documentos extrabíblicos ilustran de alguna manera los relatos del Génesis. Comparando las tradiciones patriarcales con la información así recogida, habían concluido que la época que mejores paralelos ofrece para encajar la época patriarcal es la primera mitad del II milenio, o mejor, los primeros siglos del II milenio.

J. van Seters en la primera parte pretende destruir todas estas «pruebas» arqueológicas. Según él, tales indicios son muy vagos y universales, de tal manera que se dan también en el primer milenio. Antes que J. van Seters, ya Thompson ⁵ en un libro muy erudito, había afirmado lo mismo. En este punto estos dos autores tienen mucha razón. Las pruebas arqueológicas deben manejarse con suma prudencia. Pero J. van Seters da un paso más: los mejores paralelos para Abrahán se dan en la literatura extrabíblica del s. VI a.C., es decir, durante el destierro. Concretamente ofrece un cúmulo de comparaciones con textos neosirios, neobabilonios, persas y egipcios, que son todos posteriores al s. VII.

En este punto J. van Seters va más allá de lo debido. Si los paralelos son universales, entonces no valen para nadie; tampoco para él. Habría que preguntarse si él no cae en el defecto de los autores que combate: si estos últimos primaban las primeras apariciones de los paralelos, J. van Seters da preferencia siempre a los paralelos que convienen a sus tesis. Esto le reprocha Thompson con toda razón ⁶.

Pero dejemos este punto que aquí no nos interesa particularmente, aunque ya se prevé por dónde se va a dirigir. Casi las dos terceras partes del libro están dedicadas a las cuestiones literarias de Gen 12-26, es decir, a las tradicio-

4. J. van SETERS, *Abraham in History and Tradition*. New Haven-London, 1975.

5. T.L. THOMPSON, *The Historicity of the patriarchal Narratives. The Quest for the historical Abraham*. BZAW, 133, Berlin, 1974.

6. (T.L. THOMPSON, «A new Attempt to date the Patriarchal Narratives»: *Journal of the American Oriental society*, 98 (1978) 76-84.

nes patriarcales referentes a Abrahán. Es aquí donde se enfrenta abiertamente con la hipótesis documentaria y donde propone una nueva teoría. El análisis es ciertamente original y nada común en la exégesis actual. He aquí los puntos principales de su hipótesis:

a) Primeramente hace una crítica rigurosa y severa de todo cuanto se ha dicho desde Wellhausen para acá; y por cierto rechaza las conclusiones tanto de la hipótesis documentaria como de la Historia de las Formas. Si desde Wellhausen se admiten documentos independientes de los cuales se compone el Pentateuco actual, J. van Seters rechaza decididamente esta independencia supuesta de las fuentes. Él, como todos los críticos, ve en el texto actual, incoherencias, diferencias de estilo, etc., pero este fenómeno tiene otra explicación.

Rechaza también la hipótesis de Gunkel, es decir, no admite la existencia de relatos procedentes de la tradición oral, si no es acaso un par de leyendas folklóricas intemporales. La existencia de tradiciones orales es un supuesto artificial o dogma crítico que se sustenta en argumentos que no existen. De nada valen para él las razones invocadas desde Gunkel para acá con las que se pretendía probar la existencia de tales tradiciones orales. No vale la comparación con las sagas islandesas, pues éstas no tienen carácter familiar, sino que son obras literarias complejas. Las leyendas culturales no tienen la función de legitimar los santuarios que los israelitas usan; por su parte, las invocaciones del «dios del padre» son construcciones tardías. Finalmente las promesas patriarcales son secundarias, redaccionales y fueron compuestas por el J para crear un lazo de unión entre los relatos patriarcales y el resto del Pentateuco.

Para hacer esta afirmación, aduce un argumento que en principio parece contradictorio. Se apoya en las leyes épicas de A. Olrik. Y cita a este autor con el fin de distinguir la tradición oral de la escrita. Solamente, según J. van Seters, los relatos que se conforman con las normas escénicas formuladas por Olrik pueden remontar a una tradición oral. Las reglas que dio Olrik son conocidas: acción reducida a tres personajes a lo sumo, aunque en escena sólo intervienen dos al mismo tiempo; concentración en el personaje principal; tensión que sube, llega a su clímax y luego desciende; el final mitiga la tensión habida. Según J. van Seters sólo Gen 12,10-20 y 16,1-3a. 4-9.11ab cumplen estas condiciones. Luego, según él, sólo estos dos relatos pueden remontar a una tradición oral. Cosa que, por otra parte, carece de excesiva importancia, pues en su origen se trataba de motivos del folklore universal.

b) ¿Cómo explica el origen del Pentateuco? Dado que no existen tradiciones preliterarias, forzoso le será admitir una composición literaria de los relatos actuales. Sería así volver a la hipótesis documentaria clásica e imaginar a los redactores no como compiladores, sino como verdaderos autores de lo que

escriben. Pero J. van Seters marca las diferencias en seguida. No ha habido fuentes independientes. Hay ciertamente estratos literarios diversos, pero estos estratos se han ido acumulando unos detrás de otros en el curso del tiempo: un estrato antiguo es reinterpretado, reelaborado y completado por el siguiente. Gráficamente diríamos que los autores se suceden en la mesa del escritorio, queriendo reinterpretar y completar lo escrito anteriormente. Así el material fue creciendo con nuevas leyendas y afabulaciones. Sería una especie de hipótesis complementaria, que tuvo sus adeptos en el siglo pasado.

Concretamente cree poder distinguir cinco estratos en los relatos acerca de Abrahán:

1) Un primer estrato comprende unos cuarenta versículos y sería pre-J: Gen 12, 1-4a. 6a-7. 10-20; 13, 1-2; 16, 1-3a. 4-9. 11ab. 12. 18; 18, 1a. 10-14; 21, 2. 6-7.

2) Un segundo estrato también pre-J, que recibe el nombre de E, comprendería 20, 1-17; 21, 25-26. 28-31a.

Acerca de la fecha de estos dos estratos, J. van Seters no se pronuncia abiertamente, pero todo hace suponer que los coloca al final de la monarquía.

3) El tercer estrato es el más importante. Le denomina con la sigla J y comprende: 12, 2-3. 6b. 8-9; 13, 3-5. 7-17; 15; 16, 7b. 10. 11c. 13-14; 18, 1b-9. 15-19, 38; 20, 1aa; 21, 1. 8-24. 27. 31b-34; 22; 24; 25, 1-6. 11; 26.

4) El cuarto estrato pertenece a P, y es posterior al destierro: 11, 26-32; 12, 4b-5; 13,6; 16, 3b. 15-16; 17; 21, 3-5; 23; 25, 7-10.

5) Finalmente un último estrato, perteneciente a post-P, al cual asigna el cap. 14.

Este cuadro, prescindiendo de las siglas, no debiera extrañar mucho en principio. Los textos atribuidos a P, así como el carácter especial del cap. 14, son cosas que no extrañan. Tampoco es digno de notar que atribuya tan pocos textos a E. Es bastante general atribuirle más textos, pero conviene advertir que hay otros autores que no encuentran a E en las tradiciones patriarcales, como, por ejemplo, C. Westermann⁷. Sí es curioso que haga depender a J. del E., pero estas siglas no recubren lo que con ellas se designaba en la teoría documentaria.

Más importante y más chocante es el análisis que hace de las perícopas para probar sus afirmaciones. A esta labor dedica gran parte del libro. El lector se interesa especialmente por aquellos relatos que son duplicados, porque es aquí donde mejor se aprecia la función de la hipótesis complementaria que J. van Seters defiende. No se olvide que los duplicados eran una de las razones poderosas para admitir fuentes independientes. J. van Seters se esforzará por

7. C. WESTERMANN, *Genesis*. 2 Teilband, Gen 12-36. BK I/2. Neukirchen 1981, 696.

demostrar que los relatos paralelos no son tales, sino complementos sucesivos en el sentido de que el siguiente conoce el texto anterior que reinterpreta y reelabora.

El conocido episodio en que el patriarca hace pasar a su esposa por hermana (12, 10-20; 20, 1-18; 26, 2-11) es ilustrativo de su manera de entender el crecimiento de la tradición. Precisamente este caso, es el que ha provocado y desencadenado el estudio de J. van Seters. Los tres relatos dependen entre sí. Gen 12 sería el relato más antiguo: una especie de cuento divertido. Gen 20 no es ni siquiera relato, sino una reflexión teológica que intenta corregir moralmente la escabrosidad del relato primitivo. No es una variante, sino una corrección que supone el relato de Gen 12 e incluso lo supone en su lugar actual. Gen 26 conoce los dos relatos anteriores. Las razones que da son los contactos literarios que nota, así como los motivos ciegos, etc. Lo que no explica J. van Seters es por qué el J en el cap. 26 vuelve otra vez con el mismo tema, si ya había dicho lo que tenía que decir en Gen 12, 10-20.

A continuación examina los relatos restantes que son explicados de una manera semejante.

Finalmente J. van Seters trata de encontrar el *Sitz im Leben* de las tradiciones patriarcales. Para él J, que es el estrato más extenso, pertenece al destierro. El exilio explica suficientemente las preocupaciones teológicas que manifiestan las tradiciones patriarcales. Así la intercesión de Abrahán 18,23-32 sería un exponente del problema discutido durante el destierro: si algunos justos podrán salvar a la comunidad. Este problema, como se sabe, es discutido por Ezequiel. En el cap. 15 encuentra numerosos indicios de su origen exílico: el oráculo de salud y la mención del salario acerca este cap. al II Isaías. El rito de la alianza descrito en el v. 9 no se halla atestiguado antes de Jeremías (34,18). El v. 8 es la expresión de la nueva alianza deseada y exigida por la comunidad exílica. Los vv. 13-16 integran el éxodo en la tradición patriarcal y constituyen un mensaje de esperanza dirigido a los desterrados: el exilio durará sólo hasta la cuarta generación. Gen 21,12 traspone la elección a los patriarcas, idea compartida por el II Isaías. Gen 22 expresa una ruptura de la teología de Sión después de la destrucción del templo. Gen 24 manifiesta la preocupación de preservar la pureza de la raza y anhela el ideal de una experiencia religiosa no cultural. Gen 34 es una polémica contra los samaritanos. Gen 26 tiene como objetivo reivindicar los territorios del Negueb perdidos durante el destierro.

Hemos querido resumir en breve los puntos de vista del autor. No quisiéramos dar la impresión de ligereza porque ofrezcamos solamente algunas muestras de lo que él dice. El lector deberá recurrir al libro, porque su lectura merece la pena.

A nuestro parecer, la hipótesis de J. van Seters presenta dos puntos especialmente graves: el primero es el rechazo de toda tradición oral preexistente. Desde Gunkel para acá se viene afirmando y suponiendo sin más la existencia de tales tradiciones orales. J. van Seters para negarlo se apoya en A. Olrik. Este argumento es muy débil. Olrik se refería a los episodios o narraciones de tinte dramático. Por lo que sus leyes no valen para relatos que no reúnan estas condiciones, como por ejemplo, los itinerarios, genealogías, etc. El libro de R.R. Wilson prueba suficientemente, a nuestro juicio, que las genealogías no se pueden explicar sin su prehistoria oral⁸. Además, las leyes de Olrik exponen el maximum, es decir, relatos que respeten estas leyes, se conservan mejor en la tradición oral, pero en ningún caso aseguran que se pueda inferir de la forma narrativa (forma más o menos artificial, estructura más o menos acertada), al modo de transmisión oral o escrita. No siempre ha pasado a la forma escrita, la mejor forma literaria oral. Por otra parte, cuando se habla de «formas simples», siempre se refiere uno a las formas simples en potencia; que, precisamente, no existen. Lo que existen son relatos concretos, que son encarnaciones de las formas simples y no siempre responden al esquema ideal o potencial de una forma simple. J. van Seters parece no haber hecho caso de los últimos estudios sobre las formas literarias. Al fin y al cabo, el artículo de Olrik, que es de 1912, no es la última palabra sobre el tema⁹.

Un segundo punto grave de J. van Seters es el rechazo de toda tradición oral. Bajo este aspecto, no parece haber tenido en cuenta y por tanto no ha refutado uno de los principales argumentos que aducen los partidarios de la tradición oral. Quien lea las tradiciones patriarcales observa inmediatamente grandes diferencias entre el ciclo de Abrahán y el ciclo de Jacob. Las narraciones de Abrahán son cortas, están dominadas por la relación padres-hijos, tienen un carácter elemental: hablan de la vida y de la muerte, de la obtención de descendencia. Por el contrario, las narraciones de Jacob son más largas, están dominadas por la relación entre hermanos y el carácter es más complicado: surgen instituciones, pactos, relaciones entre pueblos. Estas diferencias no se pueden explicar mediante la crítica literaria, ya que tanto un ciclo como otro se atribuyen a las mismas fuentes. La única explicación posible es recurrir a la tradición oral, a los distintos transmisores, a la diferente cultura de los portadores de tales tradiciones¹⁰.

No quisiéramos dejar de mencionar la tardía fecha a que atribuye la ma-

8. R.R. WILSON, *Genealogy and History in the Old Testament. A history of the Form and Function of the old testament Genealogies in their Near Eastern Context*. Yale, 1972.

9. A. de PURY, *Promesse Divine et legende culturelle dans le cycle de Jacob*. Genèse 28 et les traditions patriarcales. Paris 1975, vol. II, 464-7.

10. C. WESTERMANN, *ob. cit.* 9.

por parte de las tradiciones patriarcales. Prácticamente todo es exílico o poseílico. No parece que haya pensado mucho en las razones que A. Alt y M. Noth aducen para suponer una alta antigüedad a las narraciones patriarcales. Éstas son narraciones de antepasados. Sólo, pues, tienen interés para los que se consideran sus descendientes. Ahora bien, puesto que ninguno de estos antepasados lleva el nombre de las tribus del Israel histórico, lógico es concluir que estos antepasados, o, al menos, los que las han transmitido, remontan a la etapa anterior a la formación de las tribus de Israel, es decir, a la prehistoria o protohistoria de Israel. Bajo este punto de vista habría que preguntarse qué interés podrían tener los israelitas en inventarse semejante tradición durante el destierro. Exponer unos cuantos puntos doctrinales no parece ser razón suficiente. Ezequiel y otros profetas trataron tales temas, sin necesidad de inventarse unos antepasados ¹¹.

2) *La opinión de H.H. Schmidt* ¹²

Como el título indica, el ataque de Schmidt se dirige especialmente contra el J, cuya existencia en realidad no niega, pero lo transforma totalmente. En dos puntos principalmente cambia la imagen que de él se tiene: su naturaleza y su fecha. Aunque conserve el nombre tradicional, el J para Schmidt no es una fuente o documento, obra de un autor o compilador, sino un amplio proceso de redacción e interpretación teológica, emparentada con el Deut o Dtr, posterior a los profetas preexílicos ¹³. La fecha en que se puso por escrito sería el final de la monarquía o primera etapa del destierro.

Las razones que invoca, son unas, de orden genérico: le parece difícil imaginarse al J, escritor religioso, componiendo su obra en una época de fuerte sincretismo y paganización de la religión de Israel; pensar que la época de Salomón fue una era de ilustración, como cree G. von Rad, es una teoría de la que no existen pruebas. De otra parte, antes de la teología de la historia de la que el J es considerado como primer autor, en Israel nació una literatura sapiencial, no interesada en los hechos históricos.

Seguidamente aduce una serie de razones más específicas. Y en este apar-

11. A. de PURY, Recensión de las obras de Thompson y J. van Seters en *Revue Biblique*, 85 (1978) 589-618, especialmente 611.

12. H.H. SCHMIDT, *Der sogenannte Jahwist*. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich, 1976.

13. Schmidt es más contundente frente a la hipótesis documentaria en un artículo posterior publicado en *Journal for the Study of the Old Testament* 3 (1977). Este número de la revista está dedicado íntegramente al estudio de la composición del Pentateuco. En él escriben J. van Seters, H.H. Schmidt, R. Rendtorff y otros autores.

tado analiza los temas principales del J: vocación de Moisés, plagas de Egipto, paso del Mar Rojo, algunos relatos de la tradición del desierto, tradiciones del Sinaí, promesas patriarcales. Los tres temas primeros son examinados personalmente. Y ya se prevé cuál va a ser su labor: acentuar el paralelismo del J con la literatura del Deut o escritos influenciados por él, afirmando la dependencia o cercanía en el tiempo del primero sobre el segundo. En cuanto a los tres temas restantes se guía en cada caso de estudios recientes, extrayendo las conclusiones que interesan a su teoría. Así, para las tradiciones del desierto se basa en V. Fritz¹⁴; para las tradiciones del Sinaí se vale de L. Perlitt, de E. Zenger y de A. Reich¹⁵.

Veamos las razones más concretamente:

La vocación de Moisés (Ex 3) presupone la existencia de un género literario que él llama «vocación profética»; por lo que cabe concluir que no puede ser anterior a Jeremías. Esta dependencia explicaría mejor el texto de Ex 3 que no el recurso a un esquema de vocación del «salvador», como hace W. Richter. El endurecimiento del faraón sería un pensamiento en estrecha dependencia de Is 6. Igualmente la sección de las plagas contiene ideas y conceptos propios de los profetas y suponen su predicación. El paso del Mar Rojo tiene estrechas relaciones con Is 7,11ss. En ambos textos hay un oráculo de salvación. En el texto profético el oráculo está dirigido a su destinatario original: el rey. En el Pentateuco está ya dirigido a los patriarcas o en el marco de la institución de la guerra santa, institución tan estimada por el Deut.

En las tradiciones del desierto encuentra el esquema «culpa-castigo-arrepentimiento-salvación», esquema tan ampliamente usado por el Dtr en el libro de los Jueces. Lo mismo cabe decir de las tradiciones sináiticas, cuyas afinidades, según él, con el Deut y el Dtr son indudables. Las tradiciones del Sinaí no se explican bien, si no es en relación con el Deut.

Las promesas patriarcales son, en general, adiciones redaccionales. Gen 15 depende de Is 7. La mención de la alianza y la descripción de los confines de la tierra prometida es propia de la literatura afin al Deut y al Dtr. Por lo demás, las promesas patriarcales: promesa de la tierra, bendición y multiplicación de la descendencia sólo son concebibles cuando estos bienes ya no son evidentes.

14. V. FRITZ, *Israel in der Wüste*. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten. Marburg, 1970.

15. L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT, 36. Neukirchen, 1969; E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zur Jahwistischen und elohistischen Gesamtwerke. FzB, 3. Würzburg, 1971; A.R. REICHERT, *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterung in Buch Exodus*. Tübingen, 1972.

Finalmente añade otro argumento: el silencio de los profetas sobre las tradiciones del Pentateuco. El Sinaí no es mencionado antes del Deut. Sólo Amós y Oseas conocen algo de las tradiciones patriarcales y del Éxodo, pero Isaías y Miqueas ignoran ambas cosas. Sólo el Deut, el Dtr, los profetas y los salmos posexílicos conocen a Moisés. En general, puede decirse que los textos preexílicos ignoran prácticamente todo el Pentateuco a excepción de Amós y Oseas. En Judá no debieron ser conocidas estas tradiciones, si no es después de la destrucción de Jerusalén. Su conclusión no puede ser más rotunda: el J, su teología, su concepción de la historia debe colocarse en relación con el Deut. Con su obra el J intenta sostener la fe en un tiempo en que se encuentra en peligro, ya real o muy probable. Situación lamentable, que el J interpreta como juicio divino por las culpas pasadas.

Schmidt es consciente de la novedad que propone. Por eso lo hace en un libro con un título dubitativo y que quiere servir de base de discusión. Hay que tener en cuenta que no se trata sólo de una manera distinta de fechar al J, sino de una nueva concepción de la historia y teología de Israel. Según esto, los profetas no serían continuadores de la teología de la historia de Israel, sino sus inspiradores. Fácilmente se nota la coincidencia en muchos puntos con J. van Seters: a ambos autores los conceptos e ideas del J parecen muy recientes y se les hace imposible creer que remonte a la época salomónica.

Después de la lectura del libro, uno se pregunta si Schmidt no acentúa excesivamente los paralelismos con la literatura deuteronomica, ocultando las diferencias. Después de un siglo en que se ha repetido hasta la saciedad que el estilo e ideas del Deut son muy peculiares y características, venir ahora diciendo que el J es también deuteronomico, es convertir el deuteronomismo en una panacea que resuelve todo y no explica nada. Los antropomorfismos al hablar de Dios ciertamente no comulgan muy bien con la teología del nombre de Dios, propia del Deut. Igualmente habría que decir que el estilo libre y suelto del J contrasta bastante con el estilo ampuloso, solemne y redundante de la prosa deuteronomica. Por lo demás, difícilmente uno se imagina a un autor influenciado por el Deut, escribir sin escrúpulo el relato de la serpiente levantada en el desierto por Moisés.

Quizá de los análisis de Schmidt sea más fácil concluir que en el J hay partes recientes, textos que no pueden ser del J salomónico, que reducirle todo él a un escrito tardío.

3) *La opinión de R. Rendtorff*¹⁶

A nuestro juicio el ataque más serio contra la hipótesis documentaria es el efectuado por R. Rendtorff. El libro es fruto de una larga dedicación al tema¹⁷. Ya en 1965 se había esforzado en colmar el abismo que se había abierto entre la escuela escandinava partidaria de una tradición oral como suficiente explicación del Pentateuco y la teoría wellhauseniana, que habla de documentos o fuentes. En 1969, su posición frente a la teoría documentaria se acentúa. En el estudio de la composición del Pentateuco, decía, se han empleado dos métodos diferentes que han complicado el tema. La crítica literaria parte del final, del estado actual del texto, en el que sorprende divergencias de estilo, vocabulario, etc. y concluye con la hipótesis documentaria como explicación de este fenómeno. De otra parte, Gunkel con su método de Historia de las Formas parte de las «pequeñas unidades». A este método se viene a sumar la historia de la tradición que tendría por objeto estudiar el proceso de formación del Pentateuco desde las pequeñas unidades a las grandes unidades o complejos literarios para terminar en el estado actual. Ya en aquella ocasión Rendtorff reprochaba a M. Noth no haber sido consecuente con su método histórico tradicional, ya que, según él, pasa de las pequeñas unidades a los temas del Pentateuco. El estadio intermedio, es decir, la formación de las unidades mayores a partir de las pequeñas, fue dejado en el olvido. Nadie ha estudiado cómo se formó el ciclo de Abrahán, o el de Jacob, o la tradición de la salida de Egipto a partir de las pequeñas unidades, ni tampoco nadie se ha interesado en investigar por qué estas unidades se han unido entre sí, porque, —y esto es lo que observa Rendtorff y esta observación tendrá mucha importancia en su rechazo de la hipótesis documentaria— en la historia de Moisés la tierra es mencionada por vez primera en Ex 3,8 y se la presenta como tierra desconocida, sin aludir para nada a la promesa de la tierra que tantas veces ocurre en las tradiciones patriarcales. De aquí que concluya que estas unidades (Historia patriarcal, Éxodo, Sinaí, etc.) son unidades independientes entre sí. En 1974 precisaría que es difícil conciliar los estratos paralelos de que habla la hipótesis documentaria con los complejos de tradiciones de los que trata G. von Rad, cada uno de los cuales contiene un solo tema. Entre estos complejos

16. R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. BZAW, 147. Berlín, 1977.

17. R. RENDTORFF, «Literarkritik und Traditionsgeschichte»: *Evangelische Theologie*, 27 (1967) 138-153; «Tradition-historical Method and the Documentary Hypothesis»: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, 1969, I, 5-11; «Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik: *Supplement to Vetus Testament*, 28. Leiden 1975, 158-166.

de tradiciones él no sorprende estructuración teológica alguna, por lo que niega la existencia del J. Una vez más insiste en el silencio de Ex 3,8.

En el libro publicado en 1977 concreta algunas cosas y desarrolla otras con una argumentación más cerrada y severa.

En la primera parte encontramos ideas ya apuntadas en los artículos que el autor había publicado antes: incompatibilidad entre la crítica literaria y el método histórico tradicional, la acusación dirigida a Noth de no haber realizado el programa de la Formgeschichte, etc. Rendtorff precisamente quiere hacer el estudio de los grandes complejos a partir de las pequeñas unidades. Reconoce en el Pentateuco cinco grandes complejos: Historia primitiva, Patriarcas, Moisés y Éxodo, Sinaí, marcha por el desierto. Notemos entre paréntesis el parecido con los temas del Pentateuco según Noth. Nota Rendtorff que cada uno de estos grandes conjuntos es considerado hoy por todos como unidades cerradas, más o menos independientes; pero, a pesar de ello, todos entienden cada uno de estos conjuntos como parte de otros, a través precisamente de la continuidad de las fuentes. Con ello no se mantiene la singularidad e independencia de cada complejo. Metodológicamente sería mejor examinar la elaboración de cada uno de estos conjuntos, sin que intervenga para nada la repartición del texto en fuentes. Sólo en segundo lugar se podría intentar la búsqueda de alguna coherencia entre los complejos literarios.

Este método emplea él y escoge como ejemplo las tradiciones patriarcales. Éstas constituyen para él una unidad mayor, integrada por pequeñas unidades sueltas o relatos que forman entre sí pequeños ciclos o Sagenkränze. La heterogeneidad de los relatos es evidente, pero al mismo tiempo el lector obtiene de su lectura una impresión de coherencia en toda la narración. ¿Será ello debido a un plan concebido y planeado? Y si es así, ¿cuáles son las características de esta unidad?, ¿con qué medios se formó? Él mismo se responde, diciendo que si hay algún elemento unificador, éste debe buscarse en las promesas patriarcales que salpican los relatos. En el estudio de las promesas patriarcales se detiene largamente examinando una por una: promesa de la tierra, de descendencia, de bendición (que primitivamente no era una promesa), de asistencia divina y de un hijo. Este examen lo hace siguiendo el método histórico tradicional, prescindiendo de la distribución en fuentes. El resultado que obtiene es el siguiente: las promesas se encuentran asociadas de manera muy diversa. Una promesa dirigida al patriarca en singular se ha extendido a la descendencia, lo que ha provocado que se introduzca una promesa de descendencia numerosa. Otras veces sucede de diferente manera. Esta extrema variedad de fórmulas de las promesas le permite afirmar que estas promesas han sido reelaboradas, reinterpretadas teológicamente en diferentes estadios de la transmisión.

Pasa luego a examinar la función de las promesas en la composición del Pentateuco. La única función que les reconoce es servir de marco a los ciclos de cada patriarca y a su unión entre sí. En la historia de Isaac, la promesa de asistencia divina se halla en dos discursos de Yahvé, uno al comienzo y otro al final. En la historia de Jacob se halla tres veces: al comienzo (28,15) en el medio (31,3) y al final (46,2-4). En el ciclo de Abrahán se halla al comienzo y al final (12,1 y 22). Esta asistencia divina es un elemento redaccional que ha servido para enmarcar y unir los tres ciclos.

Un segundo elemento, la bendición para otros, sirve de lazo de unión entre los ciclos. En la historia de Abrahán está al comienzo (12,3) y al final (22,18). En los ciclos de Isaac y Jacob, al comienzo (26,4; 28,14). Dada la distinta formulación de la bendición para otros, cree poder afirmar que los ciclos de Abrahán y Jacob fueron los primeros que se unieron: Gen 12,3 y 28,14 son más antiguos que Gen 22,18 y 26,4. En una segunda fase se incluyó en medio de los dos, el ciclo de Isaac también mediante la promesa de bendición para otros, pero formulada diferentemente, con una fraseología que recuerda la del Deut. Estas distintas reelaboraciones se hicieron de manera diversa en cada ciclo. En la historia de Abrahán las promesas entraron profundamente en los relatos; en las de Jacob se manifiestan como un elemento de composición; en Isaac solamente salen en dos lugares sin relación con el contexto.

Rendtorff cree encontrar así muchos estratos en las tradiciones patriarcales; pero nunca afirma si estos estratos se colocan a nivel de transmisión oral o algunos de ellos pertenecen ya a la transmisión escrita. En todo caso, parece que esta unión entre ciclos y una parte considerable de las promesas es fruto de una actividad literaria. Se podría decir que la historia patriarcal se compone de una serie de relatos independientes sucesivamente reelaborados en muchos estratos y unidos entre sí extrínsecamente. La única unión redaccional unitaria observable es la del Deut.

Pasa luego a examinar las tradiciones del Éxodo y constata que no existe en estas tradiciones una elaboración hecha con la misma intención y con los mismos medios. No hay discursos de promesas en el Exodo. Cuando en Ex 3,8 se menciona a la tierra a la que Dios va a llevar a los israelitas, ésta se presenta como desconocida. Este silencio de Ex 3,8 es la mayor dificultad que presenta Rendtorff para poder admitir una redacción continua de los complejos pertenecientes al Pentateuco. Para él, resulta inevitable afirmar que las tradiciones mosaicas han sido elaboradas bajo otros puntos de vista e intenciones que las tradiciones patriarcales. Cada gran unidad del Pentateuco goza de gran independencia y desde luego la elaboración que han sufrido las tradiciones patriarcales no es visible en el resto del Pentateuco. Hay, ciertamente, una elaboración que aparece en algunas frases ocurrentes aquí y allá sobre «la tierra que

juró Yahvé dar a sus padres», redacción extrínseca a los relatos, que presupone los ciclos ya existentes y que recuerdan indudablemente al Deut. Como no sorprende una redacción anterior a esta última, el J de la hipótesis documentaria no tiene sentido.

A continuación somete estos resultados negativos a una contraprueba: examina si el J tiene consistencia. Para ello recoge las opiniones que hay sobre el J entre los partidarios de la hipótesis documentaria. Dibuja un cuadro tan lamentable del J que nadie, después de haber leído esta sección, querrá hacerse partidario del J: unos sorprenden varios estratos en el J; no hay coincidencia en la asignación de versículos al J, sobre todo a partir del Éxodo; tampoco se sabe si el J tiene o no tiene historia de la conquista; acerca de la parte del J en la tradición del Sinaí reina una absoluta confusión; y finalmente se caen en tantas contradicciones a la hora de juzgar el vocabulario y el estilo del J que es mejor abandonarlo. El J, según él, se sigue manteniendo por inercia. Cuando se examinan de cerca las razones para defender al J, éstas son tan frágiles que el mismo J es un fantasma. Solamente hay unanimidad en la asignación de parte de la historia primitiva y Gen 12,1-3 al J. Pero aún este último texto es discutido por Rendtorff. Gen 12,1-3, que se considera por todos como perteneciente al J, no contiene ninguna promesa independiente y distinta de las que ocurren en los demás lugares y ellas pertenecen a diversos estratos.

Recojamos, por último, la opinión que tiene de P. Reconoce que hay elementos típicos de P, pero ellos sólo se encuentran en Gen 1-Ex 14. Estos elementos no pertenecen a un documento. En concreto distingue dos grupos de textos: la indicación de la edad de los patriarcas en una determinada etapa de su vida y la indicación de la edad al momento de la muerte. Los dos literariamente son independientes. Niega también que Gen 23 pertenezca a P. Prácticamente solo le deja Gen 17. La conclusión mejor sería, según él, no hablar de documento P, sino de adiciones y comentarios. En definitiva Rendtorff se acercaría a una hipótesis fragmentaria por lo que se refiere a P.

¿Qué decir de una hipótesis tan resolutiva? Desde luego, debe notarse que Rendtorff es más serio enemigo de la hipótesis documentaria que los dos autores anteriormente citados. J. van Seters y Schmidt no niegan la existencia de J. Solamente que retardan mucho su composición. Para Rendtorff, en cambio, el J es una fantasía de los estudiosos modernos.

Los tres coinciden en sacar sus conclusiones del examen particular de una sección. Schmidt saca su opinión del análisis de la vocación de Moisés; J. van Seters se fija sólo en la tradición de Abrahán; y Rendtorff, en las promesas patriarcales. En los tres casos, ¿no es escasa la base para sacar conclusiones tan amplias?

Pero, además, en la hipótesis de Rendtorff encontramos puntos oscuros.

De un lado afirma que el ciclo de Abrahán y el ciclo de Jacob fueron unidos entre sí redaccionalmente (12,3 y 28,14); solamente después en un estadio ulterior de elaboración de la tradición se incluyó entre las dos la historia de Isaac (22,8 y 26,4). Estos dos últimos lugares, según él, están emparentados con el Deut. Habría que preguntarse entonces a qué redacción pertenece Gen 12,3 y 28,14, que, según él, son parte de una elaboración anterior.

De otra parte, concede que Gen 12,1-3 une la historia primitiva con las tradiciones patriarcales, pero precisa que sólo a éstas y no al resto del Pentateuco. Ciertamente esta afirmación resulta sorprendente. No se imagina uno fácilmente, para qué el J antepone una introducción tan grandiosa, si todo va a terminar con Jacob en la región de Betel.

Nos parece además que Rendtorff infravalora la crítica literaria: las promesas son analizadas sin extenderse en el contexto en que están incluidas. De este modo no es extraño que no encuentre lazo de unión entre ellas. Trabajando así, lo raro será encontrar unión estrecha entre los diversos relatos. Y es que Rendtorff da por supuesto, como muchos otros, que los relatos pequeños son unidades independientes entre sí, sin ninguna relación mutua, procedentes en su mayor parte del folklore. Ante este punto de vista habría que preguntarse seriamente, si ello no es un presupuesto que grava enormemente las investigaciones del Pentateuco. La lectura de la sección V del libro de A. de Pury¹⁸ permite adivinar otro punto de vista bien diferente: las unidades pequeñas están muy frecuentemente unidas en un ciclo y son apreciadas, no por su carácter folklórico, sino porque son narraciones de los antepasados.

Finalmente, Rendtorff sobrevalora el silencio de Ex 3,8. ¿Necesitaba recordar el J a qué tierra se refiere, cuando acababa de hablar de ella desde la misma vocación de Abrahán (Gen 12,1-3)?

La composición del Pentateuco ha vuelto a recuperar el protagonismo que tuvo en épocas pasadas, ya lejanas. Cabe esperar que ello contribuya a una mejor inteligencia de las tradiciones religiosas de Israel. Resulta, no obstante, dudoso que las opiniones aquí referidas supongan el fin de la hipótesis documentaria. Han hecho ciertamente algo bueno: mantener viva la conciencia de que la hipótesis documentaria es una pura hipótesis y, como tal, explica unas cosas y deja otras sin aclarar. La hipótesis más coherente será la que recoja el mayor número de sufragios. El final del camino, hoy por hoy, no se ve. Cabe adivinar, sin embargo, que en el futuro se intente rejuvenecer algunos

18. Véase la nota 9.

relatos atribuidos hasta hoy al J. O lo que es igual: dar mayor cuerpo al RJE, es decir, a la redacción Jehovista, como opina P. Weimar ¹⁹. Esto sería acercarse a algunas de las exigencias de H.H. Schmidt y J. van Seters.

C. MIELGO

19. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*. BZAW, 146. Berlin, 1977.

La amistad, san Agustín y la actualidad

(Comentario amistoso)

La ocasión de este comentario nos la ofrece un libro de reciente publicación sobre «La amistad en la vida religiosa»¹. Aunque el título anuncia un tema teórico, va ligado a otro tema histórico y a otro de actualidad. De los ocho capítulos de que consta el libro, siete son dedicados a san Agustín y uno solo, el último, ofrece unas consideraciones generales. En cuanto a la preocupación por la situación actual, se revela en muchas páginas y se expone más detalladamente en un artículo posterior del mismo autor², que ya levanta un airecillo de réplica.

Los tres temas debieran tratarse por separado para evitar confusión. En cuanto al primero, ¿qué es la amistad? Es un fenómeno social, que todos conocen y sin embargo es un misterio: en todo caso deberá tratarse con los métodos de la fenomenología y de la aporética, como cualesquiera temas de ese género. También el tema histórico de la amistad en san Agustín deberá tratarse con métodos históricos. Y en cuanto a la relevancia y actualidad de la amistad en las comunidades religiosas, hay también métodos apropiados. De otro modo, ya tenemos a la vista la confusión. Nada más publicarse el libro de Viñas, salió a la palestra el P. Luciano Rubio, defendiendo que «el ideal monástico» de san Agustín era la comunidad de bienes³. No nos parece acertada la proposición del P. Rubio, pero es provocada por el libro de Viñas, que identifica «ideal monástico» con «carisma fundacional». Esto indica que todos tendrían derecho a opinar, y volveríamos a las inútiles discusiones sobre el carácter del monaquismo agustiniano, en las que cada autor planteaba y resolvía el proble-

1. VIÑAS, R.T., *La amistad en la vida religiosa*, Madrid 1982.

2. VIÑAS, R.T., «Vida religiosa y amistad» en *La Ciudad de Dios*, 194 (1983) 377-408.

3. RUBIO, L., El ideal monástico de san Agustín y otras cuestiones anejas», en *La Ciudad de Dios*, 196 (1983) 3-58.

ma desde su punto de vista. Y ninguno de nosotros tendría toda la razón, ya que san Agustín no es el fundador de una Orden religiosa, sino un Padre de la Iglesia y un genio de la humanidad. ¿Desde qué punto de vista hay que estudiar sus temas? Además, Agustín evolucionó y progresó mucho en su concepción del monaquismo. ¿A qué época deberemos referirnos? Finalmente, ¿podemos identificar un «carisma fundacional, con un ideal monástico, con una realidad monástica, con un carácter fundacional, con una causalidad, con una finalidad?, etc. El empeño de simplificar, reuniéndolo todo o reduciéndolo todo a un concepto, nos perjudica, ya que al final no sabemos cuál es el pensamiento concreto de Agustín.

En este comentario nos acomodamos al libro de Viñas, como es natural, pero distinguiremos los aspectos diferentes de esa relación amistosa que él quiere simplificar con exceso. Es ya muy antigua la preocupación de los llamados «Agustinos» por su problema de identidad, pero las recomendaciones del Vaticano II obligan a repasar la historia. La Orden de Ermitaños de san Agustín tuvo que reformar sus constituciones en 1968. Entonces fue el momento propicio de tomar una postura definida.

Que san Agustín haya fundado a los «agustinos» es un error histórico sin importancia especial. El misal, el breviario, la hagiografía y la historia están plagados de tales errores históricos que no escandalizan a nadie. Nadie se escandaliza de la devoción que los ingleses y los catalanes tienen a san Jorge, de la devoción de los medievales por el sepulcro de Santiago en Compostela o de la venida de la Virgen a Zaragoza en carne mortal, etc., etc. Pues bien, los Ermitaños de san Agustín, que fueron reunidos en una Orden en 1256, creyeron desde un principio que san Agustín era su fundador. Surgieron leyendas sobre una vida eremítica del santo en Toscana, nacieron unos *Sermones ad Fratres in eremo* y por todos los medios se trató de justificar esa creencia, que pasó a ser como un dogma. Las discusiones con los Canónigos Regulares de san Agustín, y las contiendas con otras Órdenes, contribuyeron a afianzar la creencia. Llegó un momento en que el negar tal creencia fue una auténtica herejía. En virtud de esa creencia, los miembros de esta Orden estudiaron especialmente a san Agustín, se empaparon en su espíritu, cobraron una originalidad y una personalidad inconfundibles y finalmente podría decirse que deben a san Agustín casi todo lo bueno que la Orden produjo a lo largo de los siglos.

Pero como se trata de un error histórico, llegó un momento en que la crítica hubo de reaccionar y establecer, como realidad histórica, que los tales «Agustinos» nacieron en 1256, en el ambiente de las Órdenes mendicantes, con un espíritu apostólico de «mendicantes», y con una espiritualidad de «mendicantes». Surge así un conflicto inevitable con la tradición de la Orden. La reforma de las constituciones de 1968 parecía la coyuntura propicia para

fijar la opción. El discurso con que el P. General, Agustín Trapé, inauguraba el Capítulo, parecía decisivo, ya que optaba por san Agustín sin distinguos ni reservas medievales. Pero previamente se había constituido en Roma una comisión encargada de anteponer a las constituciones una primera parte sobre el espíritu de la Orden. Así que prevaleció el criterio histórico y jurídico sobre el espiritual, y se redactaron unas «Constituciones de los Hermanos de la Orden de San Agustín». El discurso del P. General se quedó en letra muerta. Las ambigüedades, lejos de cesar, han aumentado, y el problema de la identidad se ha hecho más grave. Ni siquiera se discutió qué criterio debía prevalecer, y la tradición secular de nuestros padres quedó truncada. San Agustín, en lugar de ser una fuente de espiritualidad para la Orden, se convirtió en un monumento arqueológico, en un sepulcro como el de Pavía, encomendado a los «Agustinos». Los que, como el P. Viñas y tantos otros, tratan de asimilarse la espiritualidad de san Agustín, fluctúan indecisos entre el Imperio Romano y el Sacro Imperio Germánico. La nuestra es, pues, una Orden de «fraternidad apostólica», que se denomina con toda propiedad «Orden de los Hermanos de San Agustín»⁴.

El problema es, pues, áspero. Al no discutirse ni aclararse cuál es la espiritualidad de san Agustín, cuáles sus líneas fundamentales, cuál su sistema, cuál su espíritu, carecemos de un contexto general, para situar la doctrina agustiniana en los puntos concretos. Porque aquí no se trata de resolver un problema histórico puro. Si la Iglesia de Cristo es algo más y mejor que un problema histórico, también la Orden agustiniana es algo más y mejor que un problema histórico. Es preciso respetar la historia y sus problemas, pero aquí se trata de reconocer y asimilar el espíritu de un fundador putativo, según la tradición de nuestros Padres. La misma Biblia tiene además del sentido literal y del figurado un sentido «acomodaticio», perfectamente legítimo, que la Iglesia utiliza con una consciencia clara y firme. Eso mismo haremos nosotros en el ejemplo y la doctrina de san Agustín, sabiendo perfectamente a qué atenernos, sin «medievalismos» y sin incurrir en errores históricos. Y esto debería ser, no solo una recomendación, sino también un deber histórico y una lealtad a nuestros Padres.

El prólogo del P. Turienzo, que encabeza el libro, plantea algunas reservas y así plantea al mismo tiempo un problema como *Quaestio*. «¿Quién escribe hoy, pregunta Turienzo, un tratado sobre la amistad?». Y al final del prólogo, él mismo se responde: «acaso es llegado el momento de ponerse a escribirlo». Perfectamente. Porque tenemos ya de salida la definición clásica de la

4. *Const.* cap. I, nn. 4 y 5.

amistad: «es coincidencia en los asuntos sagrados y profanos, con benevolencia y caridad». Esta no es en realidad una definición, pero obliga a pensar en algún tipo de definición o fijación de un punto de partida. Concebiremos, pues, la amistad como relación amorosa entre dos personas, que ponen como fundamento de esa relación la «amabilidad» de las mismas personas. Teóricamente se ama pues a un amigo o amiga simplemente porque es amable, porque nos encanta su amabilidad. Esto nos sirve para eliminar cualesquiera otros tipos de relaciones: la sexual, erótica, estética, familiar, profesional, burocrática, económica, comercial, utilitaria, religiosa, proselitista, convencional. Sin embargo, prácticamente la amistad puede producirse en todas estas clases de relaciones y de ahí puede provenir una cierta confusión.

Esa confusión puede producirse también por otro motivo. Cuando se trata de nuestra relación religiosa con Dios, podríamos pensar que el amor de amistad era un fin en sí mismo. Pero cuando se trata de relaciones humanas, la amistad es un medio y no un fin en sí misma. Se ama al amigo, pero siempre con alguna otra finalidad, como aparece en la definición clásica. Buscamos la felicidad, la virtud, algún valor superior, una causa común. Se presenta, pues, la amistad como un «tú a tú», pero en la vida real no puede producirse sin adherencias y circunstancias concretas. Y por eso la amistad tiene una serie de funciones específicas. El amigo es consejero, colaborador, confidente, copartícipe, comprometido, consolador, escudero, animador, etc. Como en todo amor, hay aquí un misterio. El amigo vive en sí mismo, pero vive también en su amigo: «vivo sin vivir en mí». La amistad supone igualdad entre dos personas, pero en la práctica esa igualdad es imposible.

Según la definición clásica tenemos una coincidencia en los asuntos sagrados y profanos. La añadidura «con benevolencia y caridad» parece mera tautología. ¿Qué sentido tiene esa coincidencia en los asuntos sagrados y profanos, ese acuerdo de los amigos en los problemas de la vida? Turienzo estima que se trata de un sentido de la aristocracia olímpica de los sabios, y por lo mismo tal definición ni convence ni interesa al hombre actual. Sin embargo hay que remontarse a la época en que los «sabios» tenían que abandonar las creencias populares. ¿Cómo podía un sabio aceptar el Olimpo con las juergas divinas de Homero? Plutarco llegó a decir: «vomita los mitos y enjuágate la boca». Pero entonces el pueblo condenó a esos sabios o «filósofos», como enemigos de los dioses y de los hombres. Los sabios (pensemos en los órficos y pitagóricos) fueron perseguidos, torturados, masacrados por las turbas y por las jerarquías ciudadanas. Para defenderse, esos sabios formaron círculos, cenáculos secretos, reuniones o «sectas», en las que podían predicar sus doctrinas y encontrar un público en el que había «coincidencia en los asuntos sagrados y profanos». Todavía Platón, en la Apología de Sócrates, da testimonio

de la importancia que tenía la amistad como defensa personal y como cauce de propagación de las doctrinas.

Es, pues, creíble que en el fondo, ese sentido de la amistad convence e interesa al hombre actual, que también tiene que defender su personalidad cuando no su misma vida, y recurrir a organizaciones más o menos secretas de difusión del pensamiento. De hecho, nuestra actualidad está multiplicando las sectas por motivos bastante más fútiles y circunstanciales. Quizá en Cicerón la definición de la amistad era ya una simple resonancia retórica, pero san Agustín la tomó muy en serio, él venía de una secta, el maniqueísmo, sabía lo que significaba el secreto, y cuán necesaria era la coincidencia en los asuntos sagrados y profanos para el individuo y para la comunidad.

No puede negarse la tendencia de la actual sociedad de consumo a disolver los vínculos orgánicos tradicionales. Pero eso no significa que debamos dejarnos arrastrar por esa tendencia, y más bien deberemos resistir y oponernos a ella por muchas razones.

II. LA DIMENSIÓN PSICOLÓGICA

La amistad no puede perder actualidad. Si en los tiempos de Sócrates y Cicerón respondía a una situación de *ocio* y *élite*, propio de la sociedad grecorromana, en principio responde a una necesidad humana de los individuos y de las comunidades. Porque en todo individuo está ya planteado el juego entre el egoísmo y el amor, entre el anonimato y el personalismo. Eso mismo acontece en los grupos entre el «nosotros» y el «ellos».

En la actualidad se han elevado esas tensiones. Porque la sociedad de consumo promueve la organización, la administración, la industrialización, la urbanización, la institución. Así surge una ofensiva contra la amistad comprometida o seria, como también contra el matrimonio o los votos religiosos, contra todo vínculo estable y orgánico que signifique una dependencia personal. Así fue eliminado el derecho germánico para implantar el derecho romano, que es calificado de *ocio* y *élite*. Se venden máscaras para salir a la calle y fachadas para defenderse de las miradas indiscretas. «Mi casa es mi castillo». La propaganda multiplica las reservas. ¿Un amigo formal? Puede morir o enfermar, alejarse o convertirse en enemigo, delator, espía, control, dictador, sombra maléfica, yugo. El hombre actual cree haber logrado su madurez e independencia. Aunque es incapaz de vivir en soledad consigo mismo y de ponerse al servicio del prójimo, se siente bien a solas y a sus anchas en las avenidas de una ciudad desconocida: el hijo de familia se siente liberado cuando ingresa en el cuartel y se convierte en un número. También se siente bien a sus anchas cuando se grita en medio de la muchedumbre en un partido de fútbol.

Pero así se esconde el aguijón de su inquietud. Del fondo del abismo humano sube la voz de la conciencia, la voz de la vocación. El hombre, «arrojado al mundo y perdido en él», se vuelve anónimo: paladea la náusea de Sartre, la extranjería de Camus, la sensación del absurdo, la frustración de la vida inauténtica, el vértigo del nihilismo, la vaciedad y aburrimiento del pasotismo, o la impotencia que empuja al suicidio. El pasota echa la culpa de su indeterminación a la amenaza de la bomba atómica, pero sabe que es una mera excusa: porque la muerte nunca ha olvidado sus deberes, y todos los hombres han muerto o mueren o tienen que morir. La reacción frente al anonimato y al desamparo es muy variada, pero así surgen con frecuencia la envidia hacia los que tienen «ideales» o a los que en su grupo hallaron el sentido de su vida. Por eso este hombre actual se siente condenado o bien a entrar en sí mismo, o bien a buscar un sentido social. Recurre a la compañía, a la aglomeración, al turismo, al espectáculo, a la masificación, a las pandillas, amigotes, amiguetes, partidos, discotecas, zarabandas, cruceros, movimientos, encuentros, se envuelve en relaciones, convivencias, uniones irresponsables, y cultiva la amistad de la que decía san Agustín *etiam latrones habent caritatem!* «Hasta los terroristas se tienen amor».

La preocupación de Agustín por este problema es notoria, como se ve en su librito sobre la Vida bienaventurada. Al parecer discutía con Manlio Teodoro sobre ese problema. Mientras Manlio Teodoro defendía que esa vida bienaventurada que buscan los amigos se debe a la fortuna (azar, destino, necesidad, casualidad), Agustín defendía que es un «don de Dios». Y si bien ambos tenían razón desde su punto de vista, la causa de la amistad es siempre profunda, arraigada en la misma condición humana.

En cuanto al problema histórico de Agustín, es harto complejo. De muchacho se juntó con amigotes, gamberros, robaperas, *eversores*, pero difícilmente se puede hablar de «amigos». Convertido al maniqueísmo, sus amigos fueron maniqueos. El «amigo» de Tagaste se hizo maniqueo por el proselitismo de Agustín y escuchaba admirado la conferencia cotidiana del maestro de gramática. Más que un amigo, ese joven parece una víctima del proselitismo y de la necesidad que tenía Agustín de tratar con alguien en su propia aldea, en la que se sentía «extranjero». De otro modo no entenderíamos por qué le causó un efecto tan fulminante al maestrillo el bautismo de su amigo y su muerte dentro de la Iglesia católica, hasta el punto de abandonar la aldea en busca de otros amigos maniqueos. Y eso acontece con todos sus «amigos».

Era un burócrata en plena alienación burocrática, un modelo de cualificación técnica, cuyas relaciones eran profesionales y convencionales. Su sentido de la existencia podía extenderse desde la vanagloria por los triunfos profesionales hasta un escepticismo petulante por sus fracasos. Hasta podía envi-

diar a un borrachín tirado en la calzada, pero satisfecho de haber encontrado en el fondo de una botella la felicidad que Agustín buscaba tan afanosamente⁵. Al convertirse al cristianismo cambia el fundamento de sus relaciones personales. Los amigos maniqueos dejan de ser amigos, mientras sus nuevos amigos son ahora los cristianos, las víctimas de su imperialismo religioso o los que resultan «útiles» para sus nuevos propósitos.

El platonismo le crea un conflicto radical, aunque al principio Agustín apenas lo advierte. Según el platonismo sería preciso despojar a los amigos de sus notas individuantes y convertirlos en una «idea inmortal»: es la consecuencia del esencialismo. Pero con la conversión, Agustín se introduce en un existencialismo, y ama a sus amigos tales como ellos son con todas sus notas individuantes⁶. De todos modos, sus amistades son especiales. Además hay que tener en cuenta su estilo «retórico». Esas cartas, tan floridas a los amigos, suenan a retórica clásica y no se oponen a lo que estamos diciendo. Verecundo se queda atrás, mientras Evodio, un desconocido, avanza al primer plano. Alipio continúa porque sigue a Agustín como una sombra. Pero vemos cómo son preferidos los amigos por su utilidad, no por su amabilidad, como la amistad pediría: así Aurelio de Cartago, Marcelino, Bonifacio, reclaman su atención. Tomar al pie de la letra las expresiones afectuosas de Agustín sobre la amistad, parece un optimismo inocente, más que una demostración fehaciente. Así por ejemplo, después de la descripción apasionada que nos hace en las *Confesiones* sobre la muerte de su amigo de Tagaste, nos dice en las *Retractaciones*: «Quizá temía morir yo, para que no muriera enteramente aquel, a quien yo había amado tanto»⁷: esto me parece una declamación frívola, más bien que una confesión seria, aunque quizá esa «inepcia» quede suavizada con la partícula «quizá»⁸. Es, pues, peligroso tomar las expresiones «amigables» al pie de la letra.

Agustín es una paradoja viviente. Predica la soledad del corazón, invita a dejar el mundo y entrar dentro de sí, anima a buscar a Dios solo y la vida bienaventurada, a apartarse de la esfera sensorial, a penetrar en la región de las puras ideas y a vivir un platonismo cristianizado; nos predica una iglesia espiritual, que trae a mal traer a los teólogos, fomenta la interioridad, la espiritualidad, la introspección, el análisis del inconsciente, etc. Pero este hombre «seráfico» es puro amor. Su «vida bienaventurada» es trascendente y escatológica, metafísica; su Dios es un Dios social en Jesucristo, un Dios que congrega a

5. SAN AGUSTÍN, *Confess.* VI, 6,9, PL 32,724.

6. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 2, PL 33,63.

7. *Confess.* IV, 6.

8. *Retract.* II, 6,2. PL 32,632.

toda la humanidad. Agustín no sabe vivir solo. Vive siempre rodeado de amigos y enemigos, en continuo roce social, derramando a raudales su gracia personal. Pasa los días enteros a la puerta de la basílica distribuyendo la justicia entre los fieles, y las noches meditando y escribiendo para los demás. Mientras habla de una Iglesia espiritual, es un obispo jerárquico y puede repetir: «Soy un remero de la Iglesia». No es un inocente, ni se deja llevar de un natural demasiado débil. Conoce el divorcio de la amistad en personas tan relevantes y santas como Jerónimo y Rufino, y él interviene en favor de la amistad, como «defensor del vínculo», con unas páginas inmortales. La delicadeza de que hace alarde en sus relaciones amistosas, incluso cuando discute con Alipio, es proverbial. Por muchos inconvenientes y reservas que el lector o el crítico amontone contra su psicología de propenso a la amistad, se ve abrumado por la simpatía y el calor humano. ¡Es un santo tan «humano»!

No podemos dudar de que tomaba en serio la definición clásica de la amistad, si bien la llenaba de un contenido cristiano. Y no caía en la sospecha de «meras retóricas» y declamaciones frívolas, ya que el maniqueísmo, en cuanto «secta», le había hecho vivir la necesidad de un secreto compartido, de un espíritu contagioso, de unas consignas y de una actitud defensiva frente a la opresión social. La definición clásica respondía, pues, perfectamente a su psicología proselitista, pero intimista. Es pues, para nosotros, un excelente modelo, ya que nos vemos situados aproximadamente en sus mismas circunstancias. Podemos, pues, muy bien rechazar el contenido de la definición clásica, y conservar la definición para llenarla de los contenidos actuales, ya que nuestra psicología desemboca siempre en sociología.

¿Qué diremos entonces de la psicología monástica de Agustín? El papel de la amistad parece quedar bien definido. Ante todo se trata de un hecho: los que colaboran en la «fundación» son ya amigos de hecho. El proyecto de Milán se hacía bajo la influencia de Pitágoras. Respondía a la definición clásica de la amistad. El ensayo de Casiciaco fue como un noviciado para redondear ese mismo proyecto con la experiencia y con las visitas a los monasterios ¹⁰.

Agustín se convierte, no sólo al cristianismo, sino también al monaquismo. Aunque Ponticiano le había informado sobre la vida monástica y pudo verla en Milán y Roma, había algo más profundo y decisivo: los maniqueos convertían su moralidad en argumento apologético sobre la verdad y rectitud de su secta. Agustín parece reconocer que una religión verdadera ha de produ-

9. VERHEIJEN, L., *Nouvelle approche de la Règle de S. Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 201-243.

10. CAMINO, A.L., *La comunidad de Casiciaco como grupo informal. La primera experiencia comunitaria de Agustín*. Tesis dactilografiada, Salamanca 1977.

cir *santos* necesariamente. Eso se había intentado con el ensayo que los maniqueos hicieron en Roma ¹¹. Agustín les arrebató el argumento, mostrando que la Iglesia católica es la que produce santos de verdad; el monaquismo se convierte así en argumento apologético, en santidad visible ante el pueblo. Se cambia, pues, el orden de los argumentos apologéticos: no se convierten los hombres por la fuerza del milagro o de la profecía, sino por el ejemplo de los santos que produce una religión; y cuando no los produce, evidencia o bien su inutilidad, o bien que no es vivida realmente. La institución de Agustín ostentaba, pues, la pretensión de mostrar al pueblo la «perfección cristiana».

Una nueva intención se descubre en el concepto de *militia christiana* ¹². Ese título de «siervos de Dios» podía tener sentido amplio como en el caso de Rufino, Pelagio, etc. Pero la fórmula de Apuleyo obligaba a Agustín a tomar el término en el contexto del ambiente romano, que llamaba «ejército sin armas» a todos los funcionarios del Estado, como eran los amigos de Agustín. Así Evodio se descifra su fagín secular y se cifra el de la *militia* de Cristo ¹³; Agustín había reprochado a los católicos muchos crímenes durante su maniqueísmo y sabía que los maniqueos continuaban denunciando tales crímenes ¹⁴. Por eso el concepto de *militia christiana* lleva ya en sí el propósito de un «reformador», que no sólo defiende a la Iglesia de los enemigos exteriores, sino también de los enemigos interiores, de los malos cristianos. El monaquismo está, pues, subordinado a valores más altos.

III. LA DIMENSIÓN SOCIOLÓGICA

Algunos críticos consideran a san Agustín fundador de la sociología, puesto que fue el primero en ver y explicar que una entidad social no es la suma de sus miembros, sino un organismo que tiene sus propias leyes de nacimiento, desarrollo y decadencia ¹⁵. En todo caso la fundación monástica del santo es un excelente ejemplo de esa tesis: nació y se desarrolló por un principio vital interior, sin que el santo tuviera idea de lo que en el futuro iba a significar su institución. Nació en el ambiente del Imperio romano y es hoy para

11. SAN AGUSTÍN, *De Mor. Ecclesiae*, II, 20, 74, PL 32, 1376.

12. Cfr. EMONDS, H., «Geistlicher Kriegsdienst. Der topos der militia christiana in der Antiken Philosophie», en *Festlhr. Herwegen* 1938, pp. 21-50. *Da nomen huic sanctae militiae*, Apuleyo, *Metamorph.* XI, 15,25.

13. SAN AGUSTÍN, *Confess.* IX, 8,17, PL 32,771.

14. SAN AGUSTÍN, *De Mor. Eccl.* I,34,76 PL 32,1342.

15. Cf. ZIEGENFUSS, W., *Augustinus. Christliche Transzendenz in Gesellschaft und Geschichte*, Berlín 1948.

nosotros una fuente de inspiración y de espiritualidad, que la sociología nos ayuda a actualizar, esto es, a traducir e interpretar.

Nuestra sociedad de consumo se caracteriza por un afán de asociación, que parece contradictorio, ya que por un lado disuelve los compromisos estables y por otro lado reclama una defensa de la personalidad y de la libertad personal¹⁶. Este desarrollo sociológico nos ha prestado un buen servicio, al analizar el concepto de «secta», eliminando su sentido peyorativo y dándole un prestigio inusitado. La secta se coloca entre los grupos de masificación y el aislamiento, entre las asociaciones gregarias y las asociaciones carismáticas. No todas las comunidades son sectas, ya que muchas se desvían hacia uno de los extremismos mencionados. La secta se distingue porque posee un *Geist*, un espíritu de contagio, de amistad y de fraternidad. Ofrece un ambiente de convivencia y un sentimiento de «nosotros», en oposición a ellos, que caracteriza hoy a muchas minorías. Jamás hubo en la historia tantas sectas y tan bien planeadas, tantas celebraciones a puerta cerrada, en las que el individuo personal pueda pronunciar el «nosotros» con orgullo, satisfecho de dar a su vida un sentido social y concreto y un valor real, realzado y establecido por el vínculo de la convivencia, de la fraternidad y de la unidad.

Parece que las comunidades religiosas deberían ser auténticas sectas modelo. Y de hecho en ellas se producen la amistad y las funciones de la amistad con mayor naturalidad y abundancia que en cualesquiera otros grupos humanos. Un hombre independiente como Th. Roszak¹⁷ se atreve a presentar las comunidades monásticas como paradigma y modelo en nuestra sociedad de consumo: en asociaciones semejantes aprenderían todos a vacunarse contra las dos grandes epidemias de nuestro tiempo, que son la intolerancia de la propia soledad y la indiferencia frente al prójimo.

Las antiguas «escuelas filosóficas» eran en realidad sectas, como lo entiende san Agustín: «eran entonces los estudios tan florecientes en las diferentes sectas, que sólo podía temerse la aprobación de doctrinas falsas»¹⁸. Expresamente se refiere a Pitágoras: «hoy has expuesto ante nuestros ojos la disciplina de Pitágoras...»¹⁹. Esa influencia preponderante de Pitágoras subraya la importancia de la amistad en la institución agustiniana, pues repite como norma: *in omni vita, tempora, amicos aut habeat aut habere instent*. Para Pitágoras la doctrina de la amistad era el resumen de toda su doctrina. Jámblico, al recoger la doctrina pitagórica sobre la amistad, utiliza la fórmula agusti-

16. Cfr. VON OPPEN, *Das personale Zeitalter*, Stuttgart, 1965.

17. ROSZAK, *Person-Planet*, N.Y., 1979.

18. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 1,2, PL 32,62.

19. SAN AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 20,53, PL 32,1020.

niana «concordia espiritual»²⁰. Siendo como eran ya amigos de hecho los candidatos de Agustín, ¿cómo no pensar que Agustín recogía la doctrina de Cicerón y de Varrón acerca de las sectas filosóficas antiguas y especialmente sobre Pitágoras? Su ideal consistía, pues, en cristianizar esa doctrina, en buscar, como siempre, una «religión racional», o filosófica. De este modo la amistad sin ser ningún carisma fundacional, ya que eso suena a teología, era una condición importante para lograr los fines de la institución monástica.

La conversión al cristianismo no modificó el concepto de la amistad, pero la nueva entidad sociológica iba a seguir su propia ley. En Tagaste la «comunidad» ya no era de amigos, sino de «monjes». La fuerte diferencia se aprecia en la correspondencia con Nebridio. Ya no son «intelectuales al servicio de la Iglesia, «sino combatientes en nombre de Cristo, al lado de la jerarquía». Los donatistas, con su odio, y los católicos con su aplauso, comienzan a darse cuenta de la importancia y relevancia de la institución monástica de Tagaste, cuya fama cunde. «El centro de gravedad del pensamiento de Agustín había comenzado a deslizarse»²¹.

Agustín es ordenado presbítero de Hipona. Mientras el monasterio de Tagaste, dirigido ahora por Alipio, va cobrando un auge insospechado, Agustín no renuncia a su título de monje. Recuerda casos de monjes elevados al presbiterado y quizá entre sus recuerdos, figure el caso de Eusebio de Vercelli, bien conocido en Milán. El hecho es que el santo funda en Hipona un monasterio muy cualificado y diferenciado. Va a convertirse en seminario, sin dejar de ser monasterio. Ni Agustín ni nadie había pensado hasta entonces en esa contingencia. Tampoco esta determinación puede ya influir para nada en la institución de Tagaste, pues eso sería un anacronismo retroactivo. Pero acontece algo más profundo: Agustín se entrega al estudio de la Biblia y se encuentra con la «teología de Pentecostés» de san Lucas (Hechos, 4,32). Por primera vez esa teología se presenta en un comentario de Agustín²². Pero no se habla aún de un solo corazón, sino de un «corazón simple», que se aplica a todos los cristianos, como en el libro *De Sermone Domini in Monte*.

El primer texto monástico que hace referencia a la teología de pentecostés es el de S. Posidio²³. Y Posidio habla de la comunidad de bienes, pero no de la unión de los corazones. Y la comunidad de bienes era una necesidad impuesta en todo el mundo desde el principio del monacato; no era, pues, ningún carisma y tampoco ningún «ideal» específico de san Agustín, sino en todo caso un ideal universal monástico.

20. VERHEIJEN, *l.c.*, p. 228, nota 111.

21. BROWN, P., *Augustine of Hippo, A Biography*, London 1967, p. 134.

22. SAN AGUSTÍN, *In ps.* 4,10, PL 36, 83.

23. VERHEIJEN, *l.c.*, p. 78.

Y sin embargo estas modificaciones sustanciales no impiden ni cambian la importancia o el valor de la amistad en las comunicades monásticas, según san Agustín. Parece que la primera vez que Agustín comprende la importancia de esa «teología de Pentecostés», movido por san Paulino de Nola, quien le decía en una carta, hablando de sus emisarios Romano y Agil: «Ellos, deseo que lo creas, son con nosotros (Paulino y Terasia) un solo corazón y una sola alma»²⁴. Agustín seguirá repitiendo, como siempre: «Buscamos a Dios y la vida bienaventurada». Para lograrlo era muy importante la institución monástica y para condicionar a ésta entraba la amistad, ya la específica de unos pocos amigos, ya la genérica de una confraternidad o si se quiere «caridad». La amistad era un accidente circunstancial y la misma institución monástica era un simple medio para lograr la «búsqueda de Dios y de la vida bienaventurada», o como en este tiempo comienza ya a especificar Agustín «para que los que viven no vivan para sí, sino para Aquel que murió por ellos» (2 Cor, 5,15). Aunque al parecer, la amistad de los monjes cambiaba de aspectos, en realidad y sociológicamente se afianzaba y consagraba la definición de la amistad. Porque se producía la coincidencia en los asuntos sagrados y profanos, en el servicio a la Iglesia y en la política clerical, en la reforma de las costumbres y en la más estrecha unión del pueblo con una jerarquía más evangélica. Y en cuanto a la «benevolencia y caridad» crecían hasta el punto de amenazar absorber del todo el concepto de la misma amistad. El carácter filosófico de Agustín impediría siempre, sin embargo, esa absorción.

Luego organiza Agustín en su propia Casa Episcopal un monasterio de clérigos, como origen de los «Canónigos regulares». Esto evidencia la capacidad de evolución de su institución monástica bajo el impulso del principio interno del Espíritu Santo. Así como los «seminaristas» de Hipona dejaban realmente de ser «monjes», así también dejaban de serlo los «canónigos regulares». Pero eso nunca le pasó a Agustín por las mientes, ya que su institución monástica era capaz de penetrar todas las células eclesiásticas, sin obstáculo alguno, mientras los hombres dieran vía libre al principio espiritual. El monaquismo es el instrumento de reforma de la Iglesia y Agustín obliga a su clero a pronunciar un voto de pobreza. Y no sabemos hasta dónde hubiera llegado Agustín, si hubiese podido desarrollar más su monaquismo.

Como se ve, el monaquismo de Agustín era excesivamente ambicioso, pues carecía de límites. No pretendía convertir la diócesis en un monasterio, un tanto a semejanza del monaquismo irlandés, sino viceversa, convertir los monasterios en instrumentos de reforma de la Iglesia, en reducir el monasterio

24. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 30, entre las agustinianas, PL 33,122.

a la diócesis. Esto era evidentemente una novedad, a pesar de los casos que pudiera conocer Agustín. Así no lo expresa san Ambrosio directamente:

«El monje se acostumbra a la abstinencia y a la fortaleza en una vida oculta y recogida, en la que lucha contra el apetito de la carne. En cambio, el clérigo lucha contra la barahúnda del siglo. El clérigo afronta y pisotea la molicie, mientras el monje la soslaya. La vida clerical es más digna, la monacal más segura. La una se reprime a sí misma, la otra se administra a sí misma. En ambas se practica la abnegación, pero la una entra en la refriega, mientras la otra se mantiene apartada. La una domina los incentivos, la otra los esquivo. La una resiste a la felicidad del mundo, la otra desprecia al mundo. La una está crucificada dentro del siglo, la otra es ignorada por el siglo. La una tiene mayores tentaciones y méritos, la otra menos caídas y más fácil vigilancia... Esta milicia angélica de los monjes se ocupa en la alabanza de Dios y en la oración; se entrega a la lectura y ocupa la mente con trabajos continuos, sin trato de mujeres, guardándose recíprocamente continua y estrecha vigilancia. Nada hay que temer y mucho que imitar en esta profesión»²⁵.

Agustín sabía esto y lo confirma y repite²⁶. San Ambrosio en la Epístola mencionada, celebra el caso de san Eusebio de Vercelli, que debía ser muy conocido en Milán, ya que con Eusebio compartió el destierro Dionisio, obispo de Milán y predecesor de Ambrosio. Pero las motivaciones de Agustín eran muy diferentes, sobre todo, después de adoptar la teología de Pentecostés, donde el consejo parecía convertirse en obligación, o por lo menos en ideal. Y la resistencia de los mismos obispos, cuando Agustín impuso al clero el voto de pobreza, indica que Agustín introducía una novedad muy discutible. ¿Por qué entonces Agustín reunió ambas profesiones y lo hizo con una convicción tan absoluta, como si fuese inspiración del Espíritu Santo, frente a toda resistencia? La respuesta es clara: si queremos hablar de «carisma fundacional» ese carisma era la «utilidad de la Iglesia»²⁷; la utilidad de la Iglesia se convierte en criterio de todo posible cambio sociológico. Según lo reclamen las circunstancias y los tiempos o lugares. Y dentro de ese criterio habrá que hablar acerca de la amistad como secta y como milicia.

IV. LA DIMENSIÓN FILOSÓFICA

La definición clásica de la amistad expresaba una dimensión filosófica, ordenando la amistad a la consecución de la felicidad y de la virtud. Agustín

25. S. AMBROSIO, *Epist.* 63, 72s y 82s, PL 1,12,82ss.

26. SAN AGUSTÍN, Cfr. *Epist.* 48, PL 33,187s.

27. ID., *Confess.* IX, 8,17, PL 32,771.

mantiene esa misma relación, exigiendo además que la amistad sea verdadera, es decir, subordinada a una felicidad y a una virtud que sean «rectas» y «verdaderas». Esto es lo que manifestaban los Soliloquios, presentando el problema de la amistad a modo de ejemplo. Agustín ama a sus amigos, como ama la vida y la salud, le entristece el que algunos estén ausentes y celebraría de que estuviesen presentes, gozando con él de salud, concordia y ocio liberal ²⁸. Ama a los amigos para estudiar a Dios y al alma, suponiendo que la búsqueda entre varios significa multiplicar las posibilidades de descubrir. La amistad queda, pues, subordinada a la búsqueda de Dios y del alma. Si esos amigos rehúsan aceptar, Agustín trataría de persuadirlos. Si se muestran indiferentes, los rendiría del mejor modo posible. Pero si se oponen o son obstáculo, es mejor que los abandone. Por ende es claro que la amistad queda condicionada por la finalidad de buscar ²⁹. Estamos, pues, dentro de la filosofía sapiencial de los clásicos, especialmente de Pitágoras: Agustín ama a los amigos, a la salud y a la propia vida tan sólo por razón de la sabiduría. Ésta es la razón de ser de la amistad ³⁰.

Pero la labor de Agustín era muy original. Por un lado retenía la misma definición de la amistad, que había recogido de Cicerón. Más aún, aceptaba la tesis de que tal amistad había de ser «verdadera», es decir, apropiada para conseguir la felicidad y la virtud. La dimensión filosófica permanecía intacta. Pero más importante que la filosofía era la religión, y la religión cristiana cambiaba la situación, al reclamar una felicidad verdadera y una virtud verdadera. Era claro para Agustín que una felicidad verdadera sólo podía conferirla Dios, el Dios verdadero, esto es, el Dios creador, personal y libre de los cristianos. También la virtud para ser «recta» y «verdadera» tenía que dirigirse intencionalmente a ese Dios cristiano. De ese modo la amistad pagana era al mismo tiempo verdadera y falsa, pues se mantenía la definición, pero se la cambiaba el contenido. Lo cual no es sorprendente en Agustín, ya que eso se realizaba en todo el frente de su pensamiento orgánico y unitario. Así surgen algunos problemas accidentales.

Agustín cambia la definición de las virtudes cardinales ³¹: las nuevas definiciones son caridad prudente, caridad fuerte, caridad templada, caridad justa. ¿Diremos que entonces la amistad es una «caridad amistosa»? Y en ese caso no quedará la amistad reducida a caridad. Pues bien, tal reducción es absurda, ya que cada virtud se define por su objeto formal. ¿Quién dirá que la li-

28. ID., *Solil.* I, 9,16, PL 32,878.

29. ID., *Ibidem*, I, 12,20, PL 32,881.

30. ID., *Ibidem*, I,13,22, PL 32, 881.

31. ID., *De Mor. Ecl.* I, 3, 4, PL 32,1312.

mosna y la virginidad son la misma virtud porque ambas se reducen a la caridad? Lo que hace Agustín es otra cosa: dejando a cada virtud en su definición «objetiva», añade un común denominador «subjetivo», una referencia intencional a Dios. La amistad, pues, no cambia de definición y conserva todas sus funciones personales, pero si no es «recta y verdadera» no alcanzará la felicidad verdadera, porque tendrá un *vitium* de construcción mental, una desviación del objetivo o blanco «verdadero».

La trascendencia filosófica se cambia, pues, ahora en trascendencia personal, en referencia a un Dios personal. Pero éste sigue siendo un problema filosófico y no teológico, ya que los mismos clásicos subordinaban la amistad a una felicidad supuestamente verdadera. Nadie apetecía una felicidad falsa, y por eso la felicidad estaba siempre subordinada a la verdad, como ésta estaba subordinada a la unidad. Por eso Agustín combate y refuta a los filósofos. En efecto, Varrón contaba 288 sectas posibles y diferenciadas por su concepto de felicidad ³², y Agustín no encuentra entre los filósofos una felicidad «verdadera», al poner las condiciones de esa felicidad ³³. Y la consecuencia es obvia: la amistad «verdadera» implica filosóficamente una referencia intencional a un Dios creador, libre y personal. El análisis de Agustín es ajustado. Los «bienes primarios de la naturaleza» (placer, tranquilidad, salud, hermosura, vivacidad de los sentidos, vigor de las potencias del alma, y la vida misma) pueden perderse en un momento o resultar inútil. Cicerón pretende consolarse con filosofías en la pérdida de su hija, pero sus consolaciones son meras declamaciones, ya que no tiene esperanza sobre la inmortalidad de su hija. Agustín sabía por la experiencia de la muerte de su amiguito de Tagaste el dolor que produce una muerte repentina.

El recurso a la virtud, aun en el mejor caso, que es el de los estoicos y platónicos, no vale mucho más. La virtud no es un bien primario y es preciso conquistarla a un alto y doloroso precio. Y aunque todo resultase bien, la virtud no nos libera de la ignorancia y de la concupiscencia: nos ayuda a luchar, pero no elimina la guerra interior y exterior. ¿Qué felicidad es ésta?, ¿dónde se encuentra en este mundo el «hombre feliz»? En ninguna parte ³⁴. He ahí, pues, la amistad condicionada por una felicidad y virtud «verdaderas».

Algunos críticos sugieren que al optar por el monaquismo, Agustín cae en el lazo de las dos morales que él reprochaba a los maniqueos ³⁵. pero precisamente Agustín no opone el «estado de perfección» de los monjes al «estado de

32. Id., *De Civ. Dei*, XIX, 1,1, PL 41,461.

33. Id., *Ibidem*, XIX, 6.4,1, PL 41,627.

34. Id., *Ibidem*, XIX, 4,3, PL 41,268.

35. Id., *De Moribus Eccl.* I,35,80, PL 32,1344.

imperfeción» de los cristianos, sino todo lo contrario: el monje es para él un simple cristiano lógico y consecuente. Nada vale para él la vieja objeción de Lutero: que los monjes se han reservado la perfección propia del cristiano. Las peculiaridades de la profesión monástica, reclamadas por el género de vida no significan una diferencia esencial: también las profesiones seculares se diferencian unas de otras como es natural. Todos los cristianos, incluidos los monjes, tienen un solo programa de perfección, que es el Sermón de la Montaña, como enseña Agustín, y como expresamente pone de relieve san Mateo. Pero san Lucas, al poner en boca de Cristo la fórmula «si quieres ser perfecto», no se refiere a la santidad o perfección religiosa, sino las condiciones de vida de un misionero, de un cristiano que tiene que dejar padre, madre, propiedades y quedar libre para «seguir a Cristo» de un modo especial, esto es, visitando las iglesias, como visitador volante o misionero apostólico, como lo reclamaban las condiciones de la primitiva Iglesia siríaca. Y esto implica una nueva casuística que Agustín respetó: a veces hay que abandonar a los amigos para servir a la Iglesia en otra parte. Nadie en la historia del monaquismo estuvo tan lejos de reservar a los monjes la perfección cristiana o de dispensar a los cristianos de las funciones y condiciones reclamadas por el bautismo que con frecuencia son más rigurosas que la misma disciplina monástica. La profesión religiosa es el sello que ponemos en el bautismo, exigiéndonos una obligación, pero no reservándonos un privilegio o arrogándonos una dignidad.

Otro capítulo discutido en Agustín ha sido la supuesta «moral de intención», a la que antes hemos aludido. Agustín acentúa que lo importante no es lo que cada uno hace sino cómo lo hace, es decir, con qué intención lo hace. Pero repetimos lo dicho arriba: Agustín no dice que el matar a un hombre con buena intención sea una cosa buena, o absurdos semejantes. Lo que ocurre es que el cristianismo cambia en cierto modo la noción de «pecado». Ya no se trata de acciones «objetivas»: por ejemplo, para un griego un homicidio es un homicidio, aunque se cometa sin libertad o sin conocimiento; para el cristianismo es un homicidio «material» pero no un «pecado» si se comete sin conocimiento o libertad. Y esto es aplicable a la amistad, no sólo por razón de su «verdad», sino también por razón de su «moralidad subjetiva». Una mala intención puede envenenar una amistad que aparentemente es perfecta, como una esposa puede ser infiel a su marido, aunque cumpla bien sus deberes matrimoniales.

¿Podríamos pensar en esa supuesta «síntesis posible y feliz» entre *éros* y *agapè*, siguiendo la teoría luterana de A. Nygren³⁶. El elemento determinante

36. NYGREN, A., *Eros et Agapè*, 3 vols. Paris 1962.

sería un *eudemonismo aristotélico*, un egocentrismo o egoísmo. La *caritas* agustiniana sería una forma superior de la *cupíditas*. Por eso, J. Burnaby³⁷ descartó y refutó cumplidamente a Nygren. En 1971 ambos volvieron a confrontar sus posiciones, pero con el mismo resultado, ya que la postura de Nygren es solo un prejuicio luterano³⁸. Sorprende, pues, la generosidad del P. Viñas. Se ve que Lutero no había consultado en Cicerón las fórmulas *frui amicis, frui otio, frui solitudine*, etc.

¿Pero, y el «pesimismo» de Agustín acerca de la amistad y del amor humano? Cabía esperar que al meditar que todas las cosas de la creación son buenas y que todo es limpio para los limpios, debería haber acentuado el optimismo de su primera época³⁹. En cambio, comienza a prodigar sus reservas. Así recoge el sarcasmo de Terencio: «Me casé y qué miserias me encontré. ¡Nacieron los hijos y cuántas preocupaciones!⁴⁰. ¿Y qué es el amor humano? «Injurias, sospechas, enemistades, guerras, nuevas reconciliaciones, y vuelta a empezar»⁴¹. Agustín subraya: «Esto se da también en el honesto amor de los amigos»⁴². No podemos ver el corazón del amigo, y por lo mismo nada «sabemos» acerca de la pureza de su amistad. Nos apoyamos sólo en una creencia o en una credulidad: «¿quiénes suelen o deben ser más amigos que los que moran juntos en una misma casa? Y sin embargo, ¿quién de ellos está seguro?»⁴³. Cicerón había advertido que el peor enemigo es un amigo falso⁴⁴, y Agustín ensombrece más la perspectiva citando el Evangelio: «y los enemigos del hombre son sus domésticos» (Mt 10,36).

Mucho se ha discutido sobre ese pesimismo, que muchos califican de realismo y aun de optimismo. Es una actitud general de Agustín frente al mundo, que aquí no vamos a discutir. Aquí bastará advertir que ese pesimismo no le impide cantar las excelencias de la amistad ni el vivirla y proveerla en aquel su ambiente de lucha, de fanatismo, de concilios, de violencias y terrorismos incesantes. Confiesa el intenso dolor que le produce el que alguna Iglesia lejana le reclame un amigo para utilidad superior⁴⁵. El libro del P. Viñas nos ofrece un enorme cúmulo de textos probatorios. Agustín reconoce la labilidad y vulnerabilidad de las amistades humanas, pero eso es un caso de experiencia, y

37. BURNABY, J., *Amor Dei. A Study of the religion of St. Augustine*, London 1938.

38. Cfr. LORENZ, R., *Fruitio Dei bei Augustinus*, en «Zeitschr für Kirchengeschichte 63 (1950 y 1951) 75-132ss.

39. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XIX, 5, PL 41, 631.

40. TERCENIO, *Los Hermanos*, 5,4,13.

41. ID., *El Eunuco*, 1,1,14.

42. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XIX, 5, PL 41,632.

43. ID., *Ibidem*.

44. CICERÓN, *In Verrem*, II, 1,15.

45. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 84,1, PL 22,294.

quizá cuando describe la contingencia de la amistad escribe bajo la impresión de algún fracaso experimental. Por otra parte, la amistad queda siempre subordinada a la felicidad verdadera, y por eso fracasan muchas amistades, como es obvio.

Se admira el P. Viñas de que los autores digan ideal, fundamento, idea básica, principio diferencial, talante peculiar y no digan como él «carisma fundacional». No debiera admirarse. Cada uno de esos términos tiene su significado propio y diferencial y no se trata de sinónimos. Responden a un estudio filosófico y natural del monaquismo. En cambio la fórmula «carisma fundacional» ostenta carácter teológico, y dentro de la evolución del pensamiento agustiniano es un anacronismo optimista que deberá ser evitado. El problema del Vaticano II se refiere a un «hecho diferencial», se llame como se llame, pero si se trata de la finalidad que un fundador persigue (enseñanza, misiones, hospitales, niños, enfermos, contemplación, reforma, ejemplo, etc.) no se puede decir que san Agustín haya instituido su monaquismo para fomentar la amistad o para vivirla. Aun en este sentido está muy por debajo de Pitágoras. Concibió la amistad como un «bien útil», una condición favorable para alcanzar la utilidad de la Iglesia en el terreno social y la consecución de la felicidad o de la salvación en el terreno individual. Esto sin embargo no nos impedirá a nosotros el hacer propaganda de la amistad, contribuyendo a que en los monasterios se cree un ambiente de calor humano, de entusiasmo, de ordenación a Dios y a su Reino, de amor al prójimo, ya no sólo hasta compartir los bienes materiales, sino hasta llegar a la perfección de la caridad que es dar la vida por los amigos.

Pero hay que marcar las distinciones. El monje puede tener sus amigos dentro y fuera del monasterio y puede amarlos ya por su propia amabilidad o bien por la utilidad de la Iglesia. Podrá tener uno o dos amigos dentro del monasterio, podrá ser amigo de todos en general, tomando la amistad en un sentido muy amplio. Lejos de reprochar a los autores la diversidad de «términos» convencionales, hay que pedirles que precisen bien su pensamiento al exponer doctrinas de Agustín. Seguramente que la diferencia de términos convencionales no es «convencional», sino que implica diversidad de opiniones de fondo y de puntos de vista. Por eso la coincidencia es imposible.

Pero tampoco podemos caer en pesimismo. El P. Rubio ⁴⁶ recordaba que cuando surgen tantas opiniones diferentes, se hace sospechosa la misma fuente que las causa y ocasiona. Pero la diversidad de opiniones no brota de la fuente manantial, sino de que cada autor toma el agua de su arroyuelo parti-

46. RUBIO, L., *l.c.*, p. 3.

cular: los arroyuelos vienen de la fuente, pero cada uno de ellos tiene ya su sabor, su historia, sus circunstancias, su evolución y su función diferenciadas. Si los «agustinos» no pueden ni deben renunciar al ideal de conformar su espiritualidad a la de san Agustín, a quien han elegido como «fundador», deberán afrontar estas discusiones. Porque seguramente en todas las diferentes opiniones hay un fondo de verdad, una verdad parcial que cada día deberá depurarse, con claridad y método, no con anacronismos y errores históricos.

V. LA DIMENSIÓN TEOLÓGICA

El término carisma ha cobrado en la teología actual un sentido amplio. Así se habla del carisma de los fundadores de congregaciones religiosas. El carisma es un don que el Espíritu Santo otorga a un fundador. En virtud de él el fundador, como inspirado, ve la situación de la Iglesia, concibe la fundación de una organización nueva, que va a interpretar el Evangelio de un modo especial o específico para hacer frente a una necesidad eclesial. Después de tantas especulaciones como ha provocado la doctrina del Vaticano II, esta doctrina parece clara, cuando se trata de los «fundadores» en el sentido técnico de la palabra. Pero ¿es san Agustín un fundador técnico? Ya hemos visto en qué sentido podríamos llamarlo «fundador de los «agustinos». Y en ese caso el carisma de Agustín no era para los agustinos sino para los monjes de su tiempo, para todos los monjes en general. En este sentido decía Przywara que Agustín es el «fundador de todas las Órdenes religiosas de Occidente, desde la Orden de san Benito hasta la Compañía de Jesús»⁴⁷: «es la escatología de la misión: el ethos de la humildad, de la pobreza, de la indiferencia, por el que Agustín es el padre de la religiosidad específica de las grandes familias religiosas de Occidente, desde la Orden de san Benito hasta la Compañía de Jesús. Es la escatología de la oración sacerdotal: no son del mundo, pero son enviados al mundo». Éste sería, según Przywara, el carisma fundacional de Agustín. Pero el mismo Przywara se encarga de señalar que ese carisma monástico es solo parte de otro carisma superior, por el que Agustín es «padre de todos los ‘agustinos’ de Occidente». Y afinando todavía más, proclama un «agustinismo formal» que consistiría en establecer la necesidad de la revelación y por lo mismo la necesidad de la fórmula «crede ut intelligas». Y éste sería el carisma principal de Agustín, que proclama Przywara, aunque sea discutible, en la confrontación con la «religión racional» que buscaba Agustín durante toda su vida.

47. PRZYWARA E., *Augustinus, Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934, p. 19s.

El P. Viñas trata de identificar la amistad con la caridad, pero entonces ese es el «carisma fundacional del Evangelio», el «carisma fundacional de Cristo», y precisamente eso es lo que reprochaba Lutero a los religiosos y a los votos monásticos: el constituirse en «ejército profesional», cuando todos los cristianos viven en un «estado de perfección, como lo repetía sin cesar san Agustín en sus Sermones al pueblo cristiano.

No nos parece acertado recurrir a la *Regula ad servos Dei* para demostrar un «carisma fundacional». Aparte las opiniones sobre esa Regla, lo menos que puede exigirse es que se precise la fecha de su publicación. Porque si en la fundación de Agustín no existía tal *Regla* ¿cómo se la cita como prueba o testimonio?

Ya hemos dicho que la teología sólo cobra importancia con la fundación del monasterio de Hipona, acabada ya la obra de la fundación agustiniana. Entonces Agustín llega a creer que la teología de Pentecostés de san Lucas (Hechos 4,32) significa un monaquismo en la primitiva Iglesia. A ello le ayudaba el mismo san Lucas con su interpretación influida por el helenismo, y el concepto de las sectas filosóficas. En consecuencia, la amistad no pierde nada de su papel o de su función, pero tampoco gana nada. Queda como estaba. Y entonces, el problema se reduce a nuestra actualización o interpretación del pensamiento agustiniano.

Con frecuencia se exagera el espiritualismo de san Agustín, para crear conflictos con la jerarquía, con la institución, con el mundo sensorial, como si se tratase de un auténtico platonismo. Y esto puede hacerse ahora con la amistad. Vemos, por ejemplo, que mientras se reclama en la amistad un «calor humano», luego se pide que la amistad sea «verdadera» y ese «verdadera» se entiende como «virtud sobrenatural», que sería objeto de fe, de revelación, pero no de experiencia o de «calor humano». Si se convierte la amistad en una virtud infusa, en un puro «don sobrenatural», es inútil luego lamentarse de que se produce una excisión entre el orden natural y el sobrenatural, ya que ambos órdenes son diferentes, se diga lo que se diga. También se exagera a veces el extremo contrario, pidiendo a la amistad el calor humano, la comprobación experimental, la visibilidad. Pero entonces la amistad puede convertirse en rival y enemiga de la caridad, de la comunidad, de la convivencia, del espíritu monástico: dos amiguitos que dentro del monasterio se cierran para vivir su vida frente a la comunidad, no serían modelos de un «carisma fundacional». Por eso, si la caridad fraterna asume las funciones de la amistad, ésta está ya de sobra. Y si la amistad asume las funciones de la caridad, ésta está de sobra y la amistad sería la propia de los terroristas y comprometidos en una fidelidad criminal: sería la conspiración de dos o tres contra la caridad.

Que la amistad sea un don de Dios en sentido amplio no lo duda nadie.

La misma «vida bienaventurada», a la que se subordina la amistad, es el don de Dios por excelencia⁴⁸. Tal afirmación vale contra los que atribuyen la causalidad de la amistad a la fortuna, a la necesidad o al destino, como parecía defender Manlio Teodoro frente a Agustín⁴⁹. Pero no vale para excluir las causas segundas, puesto que la providencia se vale de esas causas segundas. No se debe, pues hablar de la amistad como «don sobrenatural», sino como expresión «natural». El don de Dios respeta las leyes naturales. Los santos cultivaron sus amistades dentro y fuera del monasterio, y esas amistades eran perfectamente «naturales». Sirvan de ejemplo santa Teresa y el mismo san Agustín. Amistad y caridad son muy diferentes.

De nada sirve, pues, añadir que la amistad, que se identifica con la caridad, es la «verdadera», ya que según hemos visto, la amistad verdadera es la filosófica, y ésta se da en todas las religiones, sectas y aun entre los salteadores de caminos. Esto significa que la teología respeta la definición clásica de la amistad, aunque la llene de contenido cristiano o «sobrenatural», ya que atiende a su expresión natural. El problema que aquí se plantea entre lo natural y lo sobrenatural no afecta a las realidades naturales. Cuando Agustín afirma, por ejemplo, que su conversión fue obra de la gracia divina, esa afirmación no impedirá que también fuera obra del subconsciente, del cual se valió la gracia divina. Y lo mismo ocurre con la amistad. Una comunidad donde la amistad se manifiesta con el espíritu de secta, con su calor humano, con su capacidad de contagio, con su oferta de comunicación, fraternidad, confianza, entusiasmo y alegría, como la alegría o *agalásis* de los primeros cristianos, esta claro que san Lucas atribuye ese gozo al Espíritu Santo, desde un punto de vista teológico (Hechos 2,46). Pero sociológicamente esa alegría «carismática» tiene su explicación «natural», como tiene también una explicación psicológica y una explicación filosófica. La teología no niega los aspectos «naturales o las causas naturales, sino que añade una causa superior y misteriosa solo es objeto de la fe. No es lícito recurrir al sofisma de confundir la amistad verdadera con la caridad sobrenatural.

Si se identifica la amistad verdadera con la caridad o la fraternidad, hay que entenderlas en el pensamiento orgánico de san Agustín como derivación del dogma de la filiación divina de todos los hombres. Todos somos hermanos de Cristo y en Cristo, sin distinción de monjes y seglares. La «comunidad» es la Iglesia, no la *Geimeinschaft* germánica. Repetimos que en tiempo de san Agustín no había «Órdenes religiosos» y por lo mismo no había «carismas fundacionales», y todos eran el «pueblo de Dios». No había, pues «hermanos

48. *De Beata Vita*, 1,5, PL 32962.

49. *Id.*, *Ibidem*.

de san Agustín, «órdenes de pobreza evangélica», «fraternidades apostólicas» ni «órdenes mendicantes», ni «ermitaños de san Agustín». Otra vez se nos exige optar por san Agustín o por Jordán de Sajonia. Mientras las nuevas constituciones juegan con estas «confraternidades» se va imponiendo la fórmula del papa Pablo VI al Capítulo General de nuestra Orden: «Procurad conservar fielmente, y hacerlo cada día más fructífero y, donde sea necesario, resucitado, el carisma propio de vuestra Orden»⁵⁰. ¿Cuál es entonces el «carisma del fundador?» Parece que nadie se atreve a negar que ese «fundador» ha de ser san Agustín. ¿Cuál es entonces el «carisma de san Agustín? A esto el P. Viñas responde con una recensión de muy diferentes opiniones, que evidencian una confusión, que nunca se ha tratado de eliminar o discutir con calma. Está, pues, sin resolver. ¿Y qué logra Viñas con su nueva tesis? Añadir una opinión más a las ya existentes. Y ¿cómo demuestra su tesis? Propone tres proposiciones: 1) La verdadera amistad es un don del Espíritu, según san Agustín. Esto es claro desde un punto de vista teológico, lo cual no impide que haya amistades verdaderas aun entre los ladrones. Cuando Agustín expresa que las amistades no cristianas son «falsas» se refiere a su ordenación a un Dios creador, personal y libre, como ya vimos, pero sin tocar la definición clásica de la amistad verdadera. Y si en este punto excluimos la amistad «natural» estamos ya perdidos, pues la amistad verdadera será una virtud infusa y por lo mismo objeto de la fe, no de la experiencia. 2) La verdadera amistad, clave interpretativa del Evangelio, según san Agustín. Esto significa que se dirige a todos los cristianos, no a los monjes. Y significa que esa clave es la caridad, no la amistad. Hasta qué punto podemos recurrir al sofisma de identificar la amistad con la caridad universal, ya lo hemos dicho: es un mero sofisma. Tenemos que amar, no a los amigos, que eso lo hacen los fariseos y publicanos, sino a los enemigos. De hecho, los textos citados por Viñas no se refieren a los monjes, sino a todos los hombres y a los cristianos en especial. 3) La «verdadera amistad», expresión cabal del carisma agustiniano. Y para demostrarlo, se recurre a la *Regula ad servos Dei*. Además, reconoce que en ningún otro texto agustiniano se enuncia una descripción tan completa de una supuesta «amistad verdadera», sino sólo frases sueltas y fragmentarias, equivalentes. Y por fin, reconoce que tales expresiones podía Agustín leerlas en Cicerón, en el *De amicitia*. Pero esta argumentación es demasiado vulnerable, ya que se dan por supuestas demasiadas cosas: «No entraremos aquí en el estudio de la autenticidad de la *Regula ad servos Dei*, que suponemos suficientemente probada por toda erudición especializada»⁵¹. Sin embargo, se trata de una hipótesis, no de

50. *Acta OSA*, 16 (1971) 94.

51. VIÑAS, *l.c.*, p. 247.

una prueba suficiente de la erudición. Además, se supone que se puede aducir la *Regula*, escrita ciertamente después de la fundación del monasterio de Hipona, para demostrar lo que Agustín pensaba en Milán, en Casiciaco y en Tagaste cuando fundó su monaquismo y poseía el «carisma fundacional». Lo curioso es que Viñas acepte la fecha propuesta por A. Manrique (años 426-427), para que el anacronismo sea más sorprendente. Manrique estimaba que esa Regula es un documento particularísimo y circunstancial para el monasterio concreto de Hadrumeto, pero eso es una nueva hipótesis sin consistencia. Para aumentar nuestra sorpresa, Viñas añade otra hipótesis, a saber, que esa *Regula* antes de ser redactada para Hadrumeto, corría ya como selección de textos de las obras agustinianas. El anacronismo llega al colmo, cuando Viñas cita la teoría que expone U. Domínguez del Val, a saber: que Agustín escribió dos Reglas, una breve en Tagaste y otra larga para Hadrumeto o Hipona. Porque en ese caso se quiere explicar la coincidencia de la Regula con otros textos agustinianos. Pero esos textos, por ejemplo los del *De Opere Monachorum* serían muy posteriores a la Regula y entonces Agustín tuvo que adivinar lo que iba a escribir muchos años más tarde. ¿No son suficientes estas confusiones para anular del todo la argumentación que Viñas considera «la principal»?

Yo pienso que éste no es el camino para convencer a nadie. Y como el propósito de Viñas me parece excelente y quizá necesario, todos deberemos colaborar en que su propósito se realice sin anacronismos ni errores históricos. Creo, pues, que el camino es recurrir al sentido acomodaticio. Somos nosotros los que hemos optado por designar a san Agustín como «fundador» en un sentido amplio, y así nos hemos comprometido a estudiar y asimilar o vivir su espiritualidad monástica, dentro de su espiritualidad total cristiana. Así seguiremos los pasos de nuestros padres y hallaremos en san Agustín una fuente perenne de inspiración y renovación incesante. Y lo que vale para todas las congregaciones, tiene para nosotros un valor especial, a saber: siempre será necesaria una «actualización», un *aggiornamento*, es decir, una traducción e interpretación del pensamiento agustiniano, pues no en vano han pasado quince siglos, desde que él nació. Esto no es un óbice, pues lo estamos haciendo siempre. Incluso con el Evangelio mismo. Y, por el contrario, es una ventaja, pues nos permite ser fiel al espíritu agustiniano y dejar a un lado ciertos detalles coyunturales que nos ofrece la misma *Regula ad servos Dei*, como acontece con la organización general de las decurias, con los baños, vestidos, salidas de casa de dos en dos, etc. Se mantiene mejor el espíritu de libertad o la libertad de espíritu de san Agustín.

El éxito de la institución monástica parece demostrar el gran papel que la amistad jugó en los monasterios de Agustín. En torno a él se reunieron muchos de los funcionarios romanos, hombres serviciales, agentes de negocios,

que sabían luchar y se trataban muy bien con las autoridades romanas. Estos grupos selectos contrastaban con las jerarquías donatistas, tribales, aldeanas, inadaptadas, de manera que el catolicismo tomó con Agustín y sus amigos la iniciativa de la lucha y de las victorias incesantes. San Posidio da testimonio de dicho éxito, y de que Agustín dejó las iglesias llenas de un clero bien seleccionado, reclutado y formado. La amistad entre estos «funcionarios» y su relación con las autoridades civiles es bien manifiesta. Esto, claro está, obliga a tomar la amistad en un sentido amplio. Los amigos han de ser pocos, si han de ser «íntimos». Y en un monasterio, en virtud de la fraternidad, todos tienen que ser amigos. Y ningún religioso puede sentirse obligado a adquirir amigos porque lo ordena la *Regula ad servos Dei*, sino quizá porque lo recomendaba Pitágoras. Y en ese caso, tales amigos pueden estar fuera y no dentro del monasterio, como muchos de los amigos de Agustín.

El espíritu monástico debe encuadrarse en el espíritu evangélico y así la amistad monástica está subordinada a la caridad fraterna de todos los cristianos. Ésta lo abarca todo, bienes externos e internos, familia, tribu, la propia madre y la propia vida, hasta dar la vida por los «amigos» esto es, por los «hermanos»⁵². El escándalo que produjo a Lutero el que los «religiosos» se reservaran el estado de perfección, se ha extendido en nuestros días. Desde que el cardenal Mercier comenzó a predicar que el sacerdocio y el episcopado eran «estados de perfección» superiores al monaquismo, hasta la hora actual en que todos hablamos de «estados de perfección» y de la «perfección de todos los estados», las discusiones no han cesado, pero ya es imposible dar marcha atrás. La profesión religiosa sólo tiene sentido como formalización de las promesas del bautismo. Y para algunos teólogos esto es algo muy excelente, ya que permite afirmar que la profesión religiosa es un «sacramento» en cuanto formalización del sacramento del Bautismo.

Pero repetiremos que la teología no desdeña la amistad, sino que la perfecciona y realiza. Lo que pedimos es que en los monasterios reine un espíritu de amistad, propio de sectas, espíritu sensible y entusiasta, caluroso y notorio, experimental y alegre, sin que ese espíritu de amistad pretenda esconderse en una «caridad sobrenatural», que nadie puede comprobar sino creer. Y aquí es donde Viñas tiene toda la razón y donde probablemente volverá a insistir, ya que lo lleva en el corazón.

52. Cfr. DIDEBERG, *l.c.*, p. 107.

CONCLUSIÓN

La amistad es un fenómeno psicológico, que puede definirse como relación amorosa entre dos personas, «tú a tú», y que se funda en la amabilidad de las mismas personas. Ordinariamente va subordinada a la consecución de los valores más altos de la vida. Los clásicos la definieron como «coincidencia en los asuntos sagrados y profanos con benevolencia y caridad». Es una definición vaga, pues en ella caben muchas relaciones de diferente tipo. La amistad es una vivencia experimental y por eso no cabe en definiciones generales, como todo «enamoramiento». Se produce una adhesión o unión intencional y comprometida que equivale a un contrato o juramento de fidelidad. En cuanto doctrina o concepto puede ser más o menos estricta. Hay amistades íntimas de personas contadas y calificadas. Hay también un espíritu amplio de amistad que conviene a grupos, minorías y comunidades. En el primer caso el fenómeno es de carácter principalmente psicológico y en el segundo de tipo sociológico. Dentro de esos dos tipos caben mil clases de amistades, diferentes por sus motivaciones y por la idiosincrasia y circunstancias de sus personas.

En principio la amistad brota de la inclinación natural a amar y ser amado, aunque luego se añadan las motivaciones especiales. Pero en el caso de la amistad se crea un vínculo estable, una suerte de compromiso de fidelidad, que se convierte en un deber u obligación, esto es, en un yugo más o menos pesado o ligero y agradable.

Así en la actualidad se produce una paradoja: la sociedad de consumo tiende a disolver todo compromiso, entabla todo vínculo orgánico, que no corresponda a su organización y administración. Hay pues, una difusa, pero eficaz campaña contra la amistad, el matrimonio, los votos religiosos, las relaciones organizadas y totalitarias, para imponer vínculos en que las funciones se distribuyen y limitan según los intereses de las empresas, de la producción, y de la utilidad, sin entrar en la intimidad de la vida privada. Pero de ese modo el hombre actual ha caído víctima de dos grandes epidemias: no sabe soportar su propia soledad personal, huye de sí mismo buscando ruido, compañía irresponsable, distracción, contubernio, promiscuidad, masificación. Por otra parte, al desaparecer el concepto de prójimo o persona, el individuo se encierra en su egoísmo y trata de aprovechar los bienes circundantes, sin comprometerse: no sabe servir al prójimo, al que no mira como a un hermano, sino como a un competidor, rival, funcionario, clase, oficio, cliente, etc. En virtud de esa situación, el individuo busca la «secta» para comunicarse y ser comprendido, para identificarse y dignificarse. Así trata de sustraerse a la corriente de la sociedad de consumo y fomenta mil clases de organizaciones.

Las comunidades religiosas deberían ser el ambiente más apropiado para

salvar hoy el personalismo y libertad del hombre. Por desgracia en virtud de una concepción determinada de la ascética, la amistad ha sido calificada de «particular» y condenada como peligrosa, enemiga de la comunidad y separatismo. Una condenación tan absoluta es lamentable y ha privado tanto a los religiosos como a sus comunidades del calor humano, del desarrollo normal de la afectividad, envenenando a veces su interior, provocando reacciones negativas y dolorosas, secando el corazón, creando un ambiente de frialdad e indiferencia, que desdice mucho del espíritu evangélico y de la influencia del Espíritu Santo. Por eso en la actualidad se nota entre los religiosos pensadores una reacción en favor de la amistad, del ambiente de familiaridad y de confianza.

El P. Viñas pertenece a la serie de autores que luchan por favorecer en las comunidades un ambiente de amistad. Y para ello ha escogido a san Agustín como modelo y maestro de la amistad cristiana. Ya otros habían estudiado antes ese tema. Pero él ha querido llevarlo tan lejos como le permitían los datos históricos, y las instancias del Vaticano II, invitando a las Congregaciones a definir su identidad fundacional y a actualizarla según las circunstancias de hoy. Pero en el primer punto, el tema exigía una crítica más profunda y rigurosa sobre las amistades de san Agustín y sobre sus doctrinas. El llevar el tema tan adelante, exigía a su vez una crítica más precisa sobre lo que ha de llamarse «carisma fundacional» en una «fundación» tan específica como la agustiniana. Exigía también un estudio de contexto agustiniano, es decir, de la filosofía y de la teología en las que ha de colocarse la teoría del santo sobre la amistad. Exigía, además, fijar el lugar que ocupa el monaquismo en la concepción agustiniana de la Iglesia y del mundo. Y finalmente exigía un estudio de la redacción o comparación de otros conceptos filosóficos o teológicos, como amistad «verdadera», amistad «recta» o bien «caridad fraterna, concordia, unanimidad», etc. En conjunto el propósito del P. Viñas no puede ser más excelente, pero sus conclusiones inmediatas no pueden aceptarse por falta de precisión y sobre todo de anacronismos. Un nuevo artículo publicado por el autor sobre este tema, indica que no abandonará fácilmente su ideal. Esperemos, pues, que vuelva sobre el tema. El libro publicado ha sido un éxito de acogida y de venta, que indica la actualidad del tema, el interés del público y la claridad y fácil lectura del libro. Es posible que al profundizar sobre el asunto, el éxito sea menor, pero será más duradero y seguro, y desde luego más verídico.

L. CILLERUELO

Reino y reinado de Dios en el judaísmo antiguo

El tema sobre el Reino y Reinado de Dios es central en la literatura del judaísmo antiguo ¹. Es cierto que el «Reinado de Dios» ² es mencionado sólo *parcamente* por la literatura judaica pre-cristiana y contemporánea a Jesús ³. La cual, sin embargo, designó frecuentemente a Dios como «Rey» ⁴ no sólo de

1. Cf. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900, 1-35; 5ss; M.J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris 1906, 116-21.148-57; Id., *Le Règne de Dieu dans le Judaïsme*, en RB 5 (1908) 350-366; K. KÖHLER, *Kingdom of God*, en: JewEnc, VII 502s; S. SCHECHTER, *Some aspects of rabbinic theology*, London 1910, 64-115; STR.-BILL., I 172-80. 418s; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1925, 213-222; G.F. MOORE, *Judaism*. I, Cambridge 1926, 431-34; II 346-47. 371-75; G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, 79-83. 311-13; K.G. KUHN, *Basileus*, en: ThWNT, I 570-73 (= liter. rab.); K.L. SCHMIDT, *Basileus*, en: Ib. 573-76 (= liter. helen.); P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, Tübingen ²1934 (= Hildesheim 1966), 165-73. 368-81; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, I, Paris 1934, 444-47; G.E. LADD, *The kingdom of God in the Jewish Apochriphen Literature*, en: BS 109 (1952) 55-62. 164-74. 318-31; 110 (1953) 32-49; R. SCHNACKENBURG, *Basileia. II. Spätjudentum*, en: LThK, II ², 26; Id., *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg ²1964, 23-47 (trad. españ., 31-62); K. GALLING, *Reich Gottes. I. Im Spätjudentum*, en: RGG, V³ 912-14; M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden 1961, 93-150; G.E. LADD, *Jesus and the Kingdom*, London 1966, 72-97; L. I. RABINOWITZ, *King, Kingship. In rabbinic literature*, en: EncJud X (Jerusalem 1971) 1020s; J. COPPENS, *Le Règne de Dieu. Les Apocryphes*, en: DBS X 43-50; J. CARMIGNAC, *Règne de Dieu. II. Qumrân*, en: ib., 58-61; Id., *Le Mirage de l'Eschatologie*, Paris 1979, 16-19. 86-88.

2. Tanto en el AT como en la literatura judaica, «*malkut*» significa siempre —referido a Dios— «Reinado», nunca espacio geográfico o «Reino» (G. DALMAN, *o.c.*, 77; K.G. KUHN, *art. cit.* 570), como lo refleja la sustitución del veterotestamentario «Jahveh reina» por «Reinado» (*malkut*) de Yahveh (TgPIEx 15,18 etc.): cf. K.G. KUHN, *loc. cit.*, STR.-BILL., I 183.

3. Cf. *Jub* 1,28; *1Hen* 9,5; 84,2; *PsSalom.* 5,18; orac. *Qaddish*; TgPIEx 15,18; *Asunc-Mos.* 10,1; *OracSib.* 3,47. 767; *IQM* 6,6; 12,7. 16; 19,8; *4QPB* 2.4 (sobre estos últimos testimonios: J. CARMIGNAC, *art. cit.*, col. 59); y otros testimonios *tardíos* del judaísmo palestinese (cf. STR.-BILL., I, 174. 176-79; G. DALMAN, *o.c.*, 79-83), entre los cuales algunos de la «Mishana» son ciertamente antiguos (cf. J. CARMIGNAC, *o.c.*, 18s); más rara es esa expresión en el judaísmo helénístico, dos veces empleada por *Filón A.* e ignorada por *F. Josefo*: Cf. K.L. SCHMIDT, *art. cit.* 574ss.

4. Cf. *1Hen* 84, 2.5; 91,13; *PsSalom.* 2,32; 5,19; 17,1. 51 etc.; *OracSib.* 3,56.499,560;

Israel ⁵ sino de todo el mundo ⁶. Y esta polícroma e insistente titulatura regia así como la reiterada súplica de la piedad judaica por la pronta inauguración del Reinado de Dios sobre Israel ⁷ muestra ya, que, contra todas las apariencias, esa concepción ocupa en realidad *un puesto de relieve* en la teología y esperanza escatológica del judaísmo ⁸.

1. *El Reinado presente de Dios*

Que «Jahveh es Rey» y «reina por siempre» en «su Reinado» —ya inaugurado pero aún no consumado— «sobre todas las creaturas» y «sobre Israel», pertenece al constitutivo esencial del pensamiento y religiosidad judaica. Fiel heredero de la tradición veterotestamentaria sobre la presencialidad del Reinado de Dios (cf. *supra*), el judaísmo confesó reiteradamente la fe en su actual Señorío supremo tanto sobre el universo como —y principalmente— sobre el pueblo elegido:

1) Creador de todos los seres celestes y terrestres, Dios es *el Rey de la creación* ⁹. En efecto, porque el «Señor de los señores» y el Rey de reyes»

3Esd. 4,46; IQM 12,8; 14,16; 19,1; IQH 10,8; 11QMelch 16.24; IQGenApocr. 2,4.7.14 (Cf. J. CARMIGNAC, *art. cit.*, 58s)... *El «Rey santo»* (3Mc 2,13), «celeste» (Cf. PsSalom. 2.30; IQM 1,15; 12, 1-2.7; IQH 10,8; 13,11; IQGenApocr. 2,14; TestBenj. 10,7; 3Mac 2,2; 3Esd. 4,46.58), «inmortal» (OracSib. 3,48.416.717) y «eterno» (Cf. Jub 1,28; IHen 9,4; 12,3; 25,3.5.7; 27,3; 84,3, etc.; IQGenApocr. 2,4.7) es «el Rey del mundo» (IHen 12,3; 25,3; 81,3; AsuncMos 4,2), «de los cielos y de toda la creación» (3Mc 2,2; Cf. IQH 10,8), siendo por tanto «el Rey grande» (IHen 11,13; 84,2.5; PsSalom. 2,32; OracSib. 3,499.560.561) y «fuertísimo» (3Mac 6,2; Cf. IHen 84,2), «el Rey de reyes» (IHen 9, 4; 84,2; orac. Alénu; Cf. IHen 63,2; 3Mac 5,35; IQM 14,16; IQGenApocr. 20,13.15) o «el Rey de los reyes» (Pirqé Abot 3,1; TbBer 62b, etc), por ser «el Soberano» (= despótes) supremo: Así sobre todo Filón A y Fl. Josefo: Cf. A. SCHLATTER, *Wie sprach Josephus von Gott?* (BFChTh, 17), Gütersloh 1910,8ss; Id., *Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (BFChTh, 26), Gütersloh 1932, 25s; K.H. RENGSTORF, *art. despótes*, en: ThWNT, II,44.

5. Cf. Jub 1,28; PsSalom. 5,18; 17,1.51; TgPINúm 23,21; IQM 6,6; TestDan 5,13; orac. Tefillá, 11; etc. Para el testimonio *tardío* de otras fuentes judaicas, cf. SRT.-BILL., I, 173-75.

6. Cf. IHen 9,4-5; 12,3; 25,3; 81,3; 82,7; 84,2; AsuncMos 4,2; 3Mac 2,2; IQH 10,8, etc.

7. *Qaddish*; Cf. Tefillá, 11; otras oraciones post-cristianas: Cf. STR.-BILL., I, 178; M. HENGEL, *o.c.*, 112x.; Cf. a este respecto: J. WEISS, *o.c.*, 14-16; S. SCHECHTER, *o.c.*, 93-96; STR.-BILL, I 175.178. 418s; G.F. MOORE, *o.c.*, II, 373; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 25 (trad. españ., 33); J. SCHLOSSER, *o.c.*, 257-60.

8. Así con: M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 157; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *o.c.*, 213s; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 23.28 (trad. españ., 31.38); Cf. también J. COPPENS, *o.c.*, 259. La súplica del *Qaddish* y de otras *orac. jud.* tardías por la «revelación» y realización del Reinado de Dios (cf. *supra*) refleja la importancia de esa concepción judaica, atestiguada también por la literatura evangélica: cf. Lc 14,15; 17,20; 19,11; Mc 15,43.

9. Cf. S. SCHECHTER, *o.c.*, 80-86; STR.-BILL., I, 172a; G.F. MOORE, *o.c.*, I, 432s.; P. VOLZ, *o.c.*, 165; G.D. MONTEFIORE, *o.c.*, 131s.; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 32 (trad. españ., 43).

—cuyo «Nombre es santo»— lo «creó todo», retiene «sobre todas las cosas el Reinado»¹⁰ propio del «Rey glorioso» o Autor «de todas las cosas del mundo»¹¹. Él es efectivamente «el gran Rey» o «Señor de toda la creación» celeste y terrestre¹², «el Rey de los venerables» ángeles y «el Señor de los espíritus celestes así como el «Dominador de todo lo creado»¹³ y «el Rey de los siglos»¹⁴ o Señor del tiempo... ¡El Rey de la historia! Pues, como «Señor de todo» y «Rey» de cuanto existe, «gobierna el mundo»¹⁵ de los ángeles y de los hombres, siendo el suyo por tanto un Reinado celeste y, a la vez, terrestre: Si «los cielos son su trono eterno», tiene a «toda la tierra por escabel de sus pies»¹⁶. Pero el Soberano supremo de la creación *es* sobre todo el regio Señor del pueblo, que para sí ha creado:

2) *El Rey de Israel*¹⁷. Así lo confiesa la piedad judaica, reconociendo que «en Israel está el Reinado de Dios», por ser «Él nuestro Rey»¹⁸. Cuyo Señorío sobre su Pueblo, por lo demás, *no está limitado por barreras de tiempo*: ¡El Señor *es* nuestro Rey por la eternidad y aún más!»¹⁹ «¡por toda la eternidad» *es* «Rey sobre el monte Sión el Dios de Israel y Padre de todas las tribus de Jacob!»²⁰. Esta reiterada confesión de fe en el eterno Reinado de Dios sobre Israel implica también aquella *exclusividad* del Señorío divino sobre el pueblo elegido, posteriormente confesado por varias oraciones judaicas: «¡Jahveh es nuestro Dios» y «nosotros no tenemos realmente ningún Rey fuera de Él!». ²¹.

10. *IHen* 9,4-5; Cf. 12,19. Análoga concepción reflejan *tardíos* textos rabbinicos (Cf. S. SCHECHTER, *o.c.*, 82) así como *posteriores* oraciones judaicas (cf. STR.-BILL., I 173; S. SCHECHTER, *o.c.*, 93-96), principalmente las de «la Fiesta del Año Nuevo», más largas que las de las otras fiestas y *todas ellas dominadas por «la idea del Reinado de Dios... sobre la humanidad»*: I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt 1924, 141-48: 141.

11. *IHen* 81,3.

12. *IHen* 84, 2a; Cf. 82,7.

13. *IQH* 10,8.

14. *IHen* 12,3; *IQGenApocr.* 2,4,7; «el Señor de los siglos»: *Jub* 31,13; *IHen* 58,4; *IQGenApocr.* 21,2.

15. *AsuncMos.* 4,2.

16. *IHen* 84,2b.

17. Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 152s. ID, *art. cit.*, 354s; S. SCHECHTER, *o.c.*, 97-115; STR.-BILL., I 172-75; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 34-38 (trad. españ., 45-50).

18. *Psalom.* 5,18.

19. *Psalom.* 17,1.51; Cf. *Jub* 1,28.

20. *Jub* 1,28; Cf. *TgPIEx* 15,18.

21. *Alénu* (aunque compuesta en el s. III d.C., esta oración «puede ser sustancialmente mucho anterior», estando «fuera de duda que expresa la concepción sobre el Reinado de Dios a principios de nuestra era»: G.F. MOORE, *o.c.*, I, 434); análogamente se expresan las oraciones *Abínu Malkénu* y *Geulláh* así como una plegaria de R. Aqiba: Cf. STR.-BILL., I, 175; M. HENGEL, *o.c.*, 112s.

1) ¿El *origen* de ese Reinado divino? La literatura judaica le sitúa en los albores mismos de la historia salvífica. Ya el patriarca Abrahán, en efecto, «eligió su Reinado», cuando le reconoció como «su único Dios»²², deviniendo Jahveh el Rey de Israel con ocasión del paso del Mar Rojo y de la Alianza sináutica: Si, a raíz de aquel evento salvífico, «los hijos de Israel» reconocieron que «a Jahveh le va bien la *corona regia*», confesando asimismo que «*de Yahveh es el Reinado* desde la eternidad y por los siglos»²³, al cumplimiento de la Alianza va unida la promesa divina de ser «para mi Nombre *reyes* y sacerdotes y un pueblo santo»²⁴. Lo que significa: *El Reinado de Dios sobre Israel se enraíza en la gesta liberadora del éxodo así como en la regia y sacerdotal sumisión del pueblo liberado a su Alianza*. Re-asumen, por tanto, una tradición precristiana los midrasim tardíos, cuando subrayan la inauguración del Señorío de Jahveh sobre Israel en Egipto y en el Sinaí: confesándole allí como su Dios o Rey (= Ex 15,2.18) y aceptando aquí la ley del único Dios (= Ex 20,2-3), en ambas ocasiones *Israel «asumió el yugo de su Reinado»*²⁵. El cual, por lo demás, marcará profundamente luego la historia del pueblo elegido. Pues si en el desierto estaba con Israel «el Verbo de Jahveh» y le protegía «el esplendor de la Gloria de su Rey»²⁶, aquél es cálidamente invitado a observar el precepto del sábado como «un día del santo Reinado»²⁷: ¡Mediante el reposo sabático confiesa Israel también el Reinado de Dios! Éste designa, por tanto, *el eterno y exclusivo señorío de Jahveh sobre Israel, inaugurado no sólo en la gesta salvífica del éxodo, sino también, y principalmente, en la fiel sumisión del pueblo elegido a la suprema voluntad de su único Dios y Rey*.

2) Un Reinado, añadámoslo seguidamente, no relegado al pasado de Israel, sino *actualizado* en el presente de su historia: El Rey Jahveh *reina* como exclusivo Soberano de su pueblo²⁸. Los pocos pero seguros testimonios, previamente aducidos, muestran efectivamente que el judaísmo contemporáneo a Jesús condividía sin ambages esta convicción. Arraigada, sin duda, en el credo fundamental (= «Shemá») o diaria confesión de fe en Jahveh como su único Dios, quien, mediante la fiel observancia de todos sus preceptos, exige de su pueblo ser amado con aquella totalidad del amor²⁹, propia del supremo Señor

22. *Jub.* 12,19.

23. *TgPIEx* 15,18; cf. también *TgOnkEx* 15,18.

24. *TgPIEX* 19,6; Cf. *TgOnkEx* 19,6.

25. Cf. SRT.-BILL., I 172d (textos midráshicos: 173-75); R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 34 (trad. españ., 45).

26. *TgPINúm* 23,21.

27. *Jub* 50,9.

28. *PsSalom.* 5,18; 17,1.51.

29. Una tradición rabbinica (= *TjBer* 1,3c,9) asegura, que en el «Shemá» se contienen los

o Rey. En el modo cómo ese Reinado se actualiza, sin embargo, aquella convicción se polarizó en dos actitudes radicalmente opuestas:

a) La *pacífica inauguración* del Señorío divino sobre Israel y, en particular, sobre cada israelita fue propuesta por los maestros del pueblo, mediante la *observancia de la Torá* o fiel cumplimiento de los preceptos divinos: En esa fidelidad a las cláusulas de la Alianza tanto prosélitos como ya judíos «toman sobre sí el yugo del Reinado de Dios»³⁰, es decir, se someten a la voluntad del supremo Rey o aceptan el Señorío del único Dios. Jahveh deviene, por tanto, Rey de Israel y de cada israelita, siempre que éste renueva el sináutico reconocimiento de su exclusivo y supremo dominio, concretizado en el fiel cumplimiento de sus preceptos u obediente sumisión a su voluntad³¹. ¡En esa obediencia se actualiza el Reinado de Dios!³². Y puesto que el reconocimiento del Señorío supremo de Dios se compendia en el «Shemá» (Cf. *supra*), recitarlo equivale asimismo a «tomar sobre sí su Reinado»³³. Éste se inaugura y se actualiza, por tanto, en la historia de quien, mediante la fiel observancia de los preceptos divinos y la recitación del «Shemá», se somete obedientemente a la voluntad del único Dios, reconociendo el exclusivo dominio del supremo Rey o Señor. Por el apremiante *don divino* de ese pacífico Reinado suplica precisamente en el «Qadish» todo hebreo piadoso: «¡Haga Él reinar su Señorío, en seguida y pronto, en vuestra vida y en vuestros días y en la vida de toda la casa de Israel!».

b) El revolucionario movimiento de *los Zelotas*³⁴ o «ala radical del fari-

diez mandamientos (Cf. STR.-BILL, IV 190s), reflejando probablemente la respectiva concepción judaica contemporánea al NT o incluso precristiana: Cf. Mt 22,36-40.

30. Textos judaicos *tardíos* en STR.-BILL., I 176s. El «logion» de Mt 11,29s (Cf. también Act 15.,10) implica, sin embargo, una datación *pre-cristiana* de los textos judaicos sobre «el yugo de la ley» (Cf. K.H. RENGSTORF, *Zygos*, en: ThWNT, II, 902s; W. GRUNDMANN, *Matthäus*, 317), pudiendo afirmarse, que «estar bajo el yugo de la Torá pertenece a la esencia del judaísmo»: K.H. RENGSTORF, *art. cit.*, 903.

31. G.F. MOORE, *o.c.*, II, 372.

32. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 152s. «Die Gottesherrschaft realisiert sich eben überall da, wo sich ein Mensch bewussterweise dem Wille Gottes im Gehorsam unterstellt»: STR.-BILL., I, 173.

33. Textos rabbinicos: STR.-BILL., I 177s. 608s; Cf. a este respecto también: J. WEISS, *o.c.*, 5; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 151-53; ID, *art. cit.*, 354s; S. SCHECHTER, *o.c.*, 64ss; SRT.-BILL, I 173; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *o.c.*, 214; G.F. MOORE, *o.c.*, I 465; II 372; G. DALMAN, *o.c.* 80; K.G. KUHN, *art. cit.*, 571; P. VOLZ, *o.c.*, 166; K.L. RENGSTORF, *art. cit.*, 903; M. HENGEL, *o.c.*, 96; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 35s. (trad. españ. 46s). Esa tradición es contemporánea al NT y probablemente pre-cristiana, como parece reflejarlo la antigüedad del autor (R. Gamaliel II: ca. 90 d.C.), a quien se le atribuye (*M. Ber* 2,5): STR.-BILL., I 177.

34. Cf. K. KOHLER, *Zealots*, en: JewEnc, XII 639-43: 641ss; ID., *Werwaren die Zeloten oder Kannaim?*, en: «Fs. A. Harkavy», St. Petersbourg 1908,6ss; F.J.F. JACKSON-K. LAKE, *The Zealots*, en: «The Beginnings of Christianity», I.1, London 1920, 421-25: A. SCHALETER, *Geschichte Israels*, Stuttgart³1925, 259-64; J.N. SIMSCHOWITSCH, *Zeloten*, en: JüdLex, IV 1549-53;

seísmo»³⁵, por el contrario, optó por una violenta inauguración y actualización del Reinado de Dios³⁶, haciendo de éste «su concepción fundamental»³⁷ o ideología religiosa de su actividad bélica, el teológico «principio revolucionario»³⁸ de su lucha contra el status que creado en Judea por Augusto, el «programa político»³⁹ de su revolución anti-romana. En efecto, puesto que el credo fundamental del judaísmo (= «Shemá») confiesa, en rigor, que «Dios es el único Jefe y Soberano»⁴⁰ tanto «de su pueblo» como «de todos los hombres»⁴¹, todo judío debe preferir la muerte antes que «confesar como su soberano al César»⁴² de Roma. La autodivinización y soberanía del jefe romano está efectivamente en flagrante contradicción con el único y supremo Señorío de Dios: ¡No es posible ser súbditos del divino César y, al mismo tiempo servir exclusivamente al único Dios! ¡Imposible someterse a aquél y, a la vez, prestar total obediencia a Éste! ¡La soberanía del César es del todo incompatible con

A. STUMPF, *Zelotes*, en: ThWNT, II 884-90: 886s; K.H. RENGSTORF, *Lestés*, en: ib., IV 262-67: 263-65; F.M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, Paris 1952, 421-440 y *passim*; II, Paris 1952, 1-4; B. SALOMONSEN, *Some remarks on the Zealots with special regard to the term «qannaim» in rabbinic literature*, en: NTSSt 13 (1955-56) 164-76; W. FARMER, *Maccabees, Zealots and Josephus*, New York 1956, 24-44; Id., *Zealots*, en: IDB, IV 214ss; H.H. ROWLEY, *The Qumran Sectaries and the Zealots*, en: VT 9 (1959) 387-92; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris 1960, 17ss.; M. HENGEL, o.c., Id., *Was Jesus Revolutionär?* (CH, 110), Stuttgart³ 1971, *passim*; Id., *Gewalt und Gewaltlosigkeit* (CH, 118), Stuttgart 1971; 27-34; C. ROTH, *The religious nature of the Zealots*, en: «L. Jung Jubilee Volume», New York 1962, 203-9; R. de VAUX, *Esséniens ou Zélotes?*, en: RB 73 (1966) 88-115; G.R. DRIVER, *The Judaean Scrolls*, Oxford 1966, 239-51; G. BAUMBACH, *Zeloten und Sikarer*, en: ThLZ 90 (1965) 727-40; Id., *Die Zeloten -ihre geschichtliche und religionspolitische Bedeutung*, en: BiLi 41 (1968) 2-25; Id., *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin 1971, 11ss; O. CULLMANN, *Die Bedeutung der Zelotenbewegung im NT*, en: «Vorträge u. Aufsätze», Tübingen-Zürich 1966, 292-303; Id., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel 1970, espec., 47-69; S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, 26-145: 26-64; J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret* (trad. españ.), Buenos Aires 1971, 196-99; M. SCHMIDT, *Zealots and Sicarii, their origin and relations*, en: HarvThR 64 (1971) 1-19; S. SABUGAL, *¿Liberación y secularización? Intento de una respuesta bíblica*, Barcelona 1978, 192-95.

35. HENGEL, *Die Zeloten*, 149; Cf. también J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Göttingen³ 1967, 22.

36. Cf. G.F. MOORE, o.c., II, 374s.; G. DALMAN, o.c., 112; R. SCHNACKENBURG, o.c., 31s. (trad. español., 41s); J. WELLHAUSEN, o.c., 22-23; HENGEL, *Die Zeloten*, 93-150, espec., 93-98.111-120 (en los siguientes desarrollos seguimos de cerca esos brillantes análisis).

37. J. WELLHAUSEN, o.c., 23.

38. G.F. MOORE, o.c., II, 375.

39. R. SCHNACKENBURG, Bayers DTB 393.

40. Fl. JOSEFO, *Ant.* XVIII 23; Cf. *Bell.* VII 410.

41. Fl. JOSEFO, *Ant.* IV 223; *Bell.* VII 332.

42. Fl. JOSEFO, *Bell.* VII 418s.; Cf. M. HENGEL, o.c., 93-94.98-103; ya K. KOHLER, *art. cit.* («Wer waren...»), 9. Sobre la confesión monoteísta de la *unicidad de Dios* («eís ho Theós»), por la que, en conflicto con el politeísmo («polloí theoi») y soberanía del César romano («káisar despótes»), el judío piadoso aceptaba incluso el martirio, Cf. V.H. NEUFELD, *The earliest christian confessions* (NTTSt, 5), Leiden 1963, 38-41.

el supremo dominio del único Señor de Israel! ⁴³. El fundador del movimiento zelota —Judas el galileo— situó así al judaísmo de su tiempo (a. 6 d.C.) ante una clara alternativa —¡Dios o el César!—, invitándole a *decidirse* «entre el reinado del César o el Reinado de Dios» ⁴⁴. De ahí su incondicionada y bélica oposición tanto al *censo* de la población de Judea como al *tributo* exigido por el César: ¡Aquél y éste significaba una servil sumisión al jefe romano! ⁴⁵. Y ésta resultaba del todo intolerable para quienes traducen su credo fundamental en la insistente confesión de «no tener ningún rey fuera de Dios» ⁴⁶ y, por ello, suplican: «¡Sé nuestro Rey, tú solo!» ⁴⁷. Por el triunfo político de esa fe religiosa decidieron luchar contra el opresor romano, colaborando activamente con Dios (*sic!*) a la implantación de su Reinado ⁴⁸. El suyo fue, por tanto, un «combate por el Reinado de Dios» ⁴⁹, incentivado no sólo por un fanático culto a la libertad ⁵⁰ sino también, y sobre todo, por su fe religiosa en el exclusivo y supremo Señorío del único Rey de Israel.

2. El Reinado escatológico de Dios

La previamente delineada concepción judaica sobre el Reinado presente de Dios ⁵¹ se complementa con la que relega su definitiva y plena «manifestación» y realización universal a un futuro escatológico ⁵².

43. Cf. M. HENGEL, *o.c.*, 103-111.

44. Cf. M. HENGEL, *o.c.*, 109.

45. Cf. M. HENGEL, *o.c.*, 132-45.

46. Así en las oraciones: *Alénu* (sobre su antigüedad sustancial: supra, n. 11), *Abinu Malkénu* (texto en: W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete*, Bonn 1910,28s.; Cf. M. HENGEL, *o.c.*, 112) y *Geulláh* (texto: W. STAERK, *o.c.*, 7); Cf. HENGEL, *loc. cit.*

47. *Tefillá*, 11 (Cf. texto en: W. STAERK, *o.c.*, 13). Aunque esta súplica es probablemente adición posterior (Cf. I. ELBOGEN, *o.c.*, 42.50), puede «remontarse al tiempo de los Zelotas»: HENGEL, *o.c.*, 112, n. 3.

48. Cf. Fl. JOSEFO, *Ant.* XVIII 5; M. HENGEL, *o.c.*, 97.127s. En la guerra contra Roma (a. 66-70 d.C.) colaboraron con los Zelotas los sectarios de Qumrán: Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 192, n. 57.

49. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 30 (trad. españ., 41); Cf. M. HENGEL, *o.c.*, 97.127-28.149s.; S. SABUGAL, *o.c.*, 195s.

50. Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 194s.

51. Es, pues, del todo inexacto caracterizar esa concepción como «un concepto puramente escatológico» (K.G. KUHN, *art. cit.*, 573), debiendo afirmarse más bien, que «en sí, la expresión (= el Reino de Dios) no es necesariamente escatológica»: J. BONSRIVEN, *Le Règne de Dieu*, Paris 1957, 25.

52. Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 153s.; ID., *art. cit.*, 355s.; STR.-BILL., I 178-180; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *o.c.*, 215-18; G. DALMAN, *o.c.*, 80-83; K.G. KUHN, *art. cit.*, 571s.; P. VOLZ, *o.c.*, 167-69; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 38-47 (trad. españ., 51-62). Esta concepción escatológica late, sobre todo en la *literatura apócrifa*. Sobre el Reinado de Dios en los Apócrifos del judaísmo, Cf. J. WEISS, *o.c.*, 19-26; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 116-21; ID., *art. cit.*, 350-53.360-64; G.E. LADD, *art. cit.* (supra, n. 1); R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 25-28 (trad. españ. 34-37).

1) Agente principal y verdadero autor de esa consumada instauración es *Dios mismo*. Al final de los días, en efecto, «se manifestará su Reinado sobre toda la creación y, entonces, no existirá más Satanás», pues «el mensajero celeste» o angélico protector de Israel «lo vengará de todos sus enemigos» y el divino Rey «se levantará de su trono regio... con indignación... en favor de sus hijos», para «vengarse de las naciones y destruir sus ídolos», exaltando por el contrario a su Pueblo hasta la gloria del este, donde «dará gracias y alabará a su Creador»⁵³. En ese final escatológico, por tanto, «manifestará» o «suscitará Dios su Reinado» *universal y eterno*⁵⁴. Pues Aquél, cuyo «Reinado es desde la eternidad», reinará «por los siglos de los siglos»⁵⁵, no sólo sobre Israel, sino sobre todos los pueblos⁵⁶. Y por la definitiva inauguración de ese dominio universal suplicaba también, probablemente, en el «Qaddish» la piedad judaica, anhelando la santificación del «gran Nombre» divino «en el mundo» y rogando seguidamente, que «haga Él reinar su Señorío... prontamente»⁵⁷.

2) Instrumento de Dios en la consumada instauración de su Reinado es, sobre todo, *el Mesías*⁵⁸. Los pocos testimonios explícitos, a este respecto, no dejan sin embargo lugar a dudas. Si en la *literatura qumránica* el futuro Reinado de Dios⁵⁹ es «un reino temporal» concebido «como una especie de teocracia política»⁶⁰, su realización tiene lugar mediante el Rey mesiánico, quien, a raíz de la gran guerra escatológica, además de «proclamar la salvación» y anunciar «la llegada del Reinado de Dios»⁶¹, salvará a Israel de todos

53. *AsuncMos*. 10,1-10; Cf. J. WEISS, *o.c.*, 26-28; M.-J. LAGRANGE, *art. cit.*, 364; E.M. LAPERROUSAZ, *Le Testament de Moïse*, (Semítica, 19), Paris 1970, 126-131; P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1980, 119-21. Esa manifestación del Reinado de Dios tendrá lugar en «la segunda visita» (Cf. 8,1), realizada por Dios «en la consumación del fin de los días» (1,18), es decir, «el tiempo del Reinado»: R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1968, 415.

54. *OracSib*. 3,767s.; Cf. 3,46-48.56; *TgMiq* 4,7; *TgAb* 21; *TgZac* 14,9. Sobre la escatológica «manifestación» del Reinado de Dios en *AsuncMos* 10,1 (Cf. supra) así como en la *literatura targúmica* (además de los textos citados, Cf.: *TgIs* 40,9;52,7; expresiones afines en: *TgIs* 31,4; *TgEz* 7,7.10;11,24), Cf.: STR.-BILL., I 179.418; G. DALMAN, *o.c.*, 82s. En el contexto de esta literatura no se dice, que el Reinado de Dios «viene», sino que «se manifiesta»: STR.-BILL., I 418.

55. *TgPIEx* 15,18; otros textos rabbinicos tardíos en STR.-BILL., I 179.

56. Cf. *PsSalom*. 17,1-4; *OracSib*. 3,767s.; *IQM* 12,16; 19,7-8; *TgAb* 21; *TgZac* 14,9, etc.: Cf. STR.-BILL., I 178-80; P. VOLZ, *o.c.*, 168s.

57. Otras oraciones judaicas posteriores: STR.-BILL., I 178.

58. Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 150; ID., *art. cit.*, 351-53; S. SCHECHTER, *o.c.*, 101s; W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *o.c.*, 220s.; J. BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien*, I 447s.; K.G. KUHN, *art. cit.*, 573. Sobre la figura y obra del Mesías en la literatura judaica pre-cristiana, Cf. S. SABUGAL, *Christós*, 26-63 (bibliogr.: pp. XIV-XVII); P. GRELOT, *o.c.*, (supra, n. 43); J. COPPENS, *art. Messianisme*, en: «Catholicisme», IX 9-19; 16s.

59. *IQM* 6,6; 12,16; 19,8.

60. J. CARMIGNAC, *art. cit.*, 59.60s.; Cf. S. SABUGAL, *Liberación...*, 191s.

61. Cf. *1IQMelch* 16.24; S. SABUGAL, *IQS 9,11: Dos Ungidos, un Mesías*, en: RQ 8 (1972-73) 417-23: 420ss.

sus enemigos ⁶² y restaurará su reino ⁶³, dominando asimismo «sobre todas las naciones» ⁶⁴. Más claridad ofrecen otros testimonios de la *literatura apócrifa*. El Reinado universal ⁶⁵ del «Señor y gran Rey» ⁶⁶ será realizado por el Mesías, «instrumento de Dios en la instauración del Reinado mesiánico, terreno pero eterno» ⁶⁷. Pues cuando se manifieste «el potentísimo Reinado del Rey inmortal» y «llegue el juicio del Dios eterno o poderoso Rey» sobre los hombres, «un Príncipe santo será enviado (por Dios) para blandir el cetro sobre el mundo» y, en calidad de «rey», juzgar «a cada uno...» ⁶⁸. El mesiánico «Príncipe» realizará, por tanto, «el juicio» propio «del Dios eterno» y «poderoso Rey», cuando se revele el escatológico «Reinado del Rey inmortal». Lo que significa: «El imperio del Mesías, suscitado por Dios, es el imperio de Dios» ⁶⁹. Análoga concepción reflejan asimismo los «Salmos de Salomón» (17,1-51), al incluir la confesión acerca del Reinado eterno de Dios sobre Israel (vv. 1.51) con la súplica por la venida del Rey mesiánico (v. 23), —¡de quien «el Señor es su Rey» (v. 38!—, «para destruir las naciones impías» (v. 27) y «consagrar al pueblo santo...» (v. 28). *El escatológico Reinado de Dios se inaugura, por tanto, mediante el reinado del Mesías, siendo en realidad este último «un episodio» de aquél* ⁷⁰: *El inicio de la definitiva instauración del universal y eterno Señorío de Dios.*

Resumiendo: La central concepción sobre el Reinado de Dios en la literatura judaica designa la *presencialidad* del supremo Señorío divino sobre la creación y, en particular sobre Israel, *actualizado* este último mediante la pacífica observancia de la Torá (= jud. rabbinico) o la violenta lucha contra todo señorío humano sobre el pueblo elegido (= Zelotismo); un Reinado universal y eterno, por lo demás, cuya *consumación escatológica* y definitiva *Dios mismo* instaurará, mediante la salvadora gesta del *Mesías*.

Santos SABUGAL, OSA.

Inst. Patrístico «Augustinianum». Roma

62. *4QFlor* 1,13; *1QSb* 5,24-25; *IQM* 5,1ss.

63. *1QSb* 5,21; Cf. *4QFlor* 1,11-13.

64. *4QpIs a* 2,24; a este respecto, Cf. S. SABUGAL, *Christós*, Barcelona 1972, 36-44: 40.

65. *1Hen* 9,4-5; 84,2.

66. *1Hen* 84,5; Cf. 81,3.

67. S. SABUGAL, *Christós*, 27-30: 30. Sobre el Reinado de Dios en *1Hen*, Cf.: J. WEISS, o.c., 19-23; G.E. LADD, *art. cit.* (1952), 318-31; (1953) 32-49.

68. *OracSib.* 3,46-49.55-56.268s.; Cf. J. BONSIRVEN, *Judaïsme palestinien*, 445s (el autor subraya la antigüedad «fort antérieure à l'ère chrétienne» de este testimonio judaico: o.c., 445, n. 5).

69. J. BONSIRVEN, o.c., 445.

70. M.-J. LAGRANGE, o.c., 150; ID., *art. cit.*, 351-53: 352; G.F. MOORE, o.c., I, 433. Sobre la figura del Mesías en este apócrifo judaico, Cf. S. SABUGAL, *Christós*, 30s. (bibliogr.); P. GRELOT, o.c., 94-103.

TEXTOS Y GLOSAS

Fundamento teológico del dinamismo agustiniano *

La filosofía griega llegó a la conclusión de que es imposible explicar un origen del tiempo o del movimiento. Y la razón es que hay que suponer ya lo que se pretende demostrar: el movimiento es paso de la potencia al acto, y ese paso sólo puede verificarme en virtud de algo que ya está en acto: *quid- quid movetur, ab alio movetur*. De ese modo Aristóteles hizo un esfuerzo gigantesco de especulación acerca de un hipotético *motor-inmóvil*. Pero las mismas nociones de tiempo y de movimiento imponían necesariamente un «eterno retorno», impersonal, ciego, que podría llamarse Naturaleza. *Fysis*. Así queda unificado el mundo, constituyendo un *uni-verso*, una inmensa y necesaria correlación de movimientos en el tiempo. Los neoplatónicos, aprovechando influencias posteriores redondearon su propia teoría de la unidad Platónica: del Uno emana el Nous y de éste emana el Alma universal; ésta origina el movimiento, el tiempo y la multiplicidad. Así se constituye el universo como henología, frente a la ontología aristotélica. En lugar del recurso a la «generación y corrupción» se recurre a la emanación, o procesión. Y en ambas se procura armonizar la inmanencia con la trascendencia.

La postura judeo-cristiana al apoyarse en la creación, implanta otro tipo de inmanencia y de trascendencia. Dios es inmanente y trascendente al mundo, pero de un modo muy diferente de la metafísica griega. Tanto en el caso del *Ser*, como en el caso del *Uno*. Pero era normal que los Padres de la Iglesia recurriesen a esa metafísica griega para buscar explicaciones racionales a su postura creacional, que significaba un misterio. La Biblia proporciona un esquema básico: el Padre engendra al Hijo y de ambos procede el Espíritu San-

* Con ocasión de una ponencia que me encargaron para un Curso de Formación Permanente (Roma 15-26, VII, 1985) bosquejé una ligera y doble exploración que aquí ofrezco a los lectores de *Estudio Agustiniano*.

to. El uni-verso aparece por creación con el tiempo y el movimiento, por ese dinamismo personal y activo. No hay aquí «causalidad física» griega, puesto que no hay *principium conjunctum*, pero en cierto modo puede hablarse de causalidad, aunque misteriosa, puesto que la razón de la existencia del mundo es la Trinidad.

Pero el caso de san Agustín era singular. Provenía del maniqueísmo gnóstico, emanatístico y por lo mismo su encuentro con el cristianismo significa un golpe radical. Se concibe su obsesión por estudiar el Génesis, para entender «la verdad» de la existencia; y ante todo, el golpe planteaba a Agustín la eliminación de la necesidad de la creación, para imponer la libertad divina: *Deus creavit, non quia bonus, sed quia voluit*. Así ajusta su concepción de la Trinidad: El Padre es la Unidad, el *Principium sine principio*, la energía primordial, que engendra al Hijo, transmitiéndole su propia energía. El Hijo es la Forma no formada, sino engendrada, pero por eso mismo es Forma y es energía de esa Forma, principio con principio respecto al Padre, pero principio ejecutivo y formal de la creación. Y ya que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, es también la energía que llamamos Orden, el principio que relaciona y mantiene cada cosa en su sitio, o las empuja hacia su sitio para implantar el orden y la tranquilidad. De ese modo el Uni-verso aparece como un dinamismo único, derivado de la libertad divina, y podemos llamarlo «orden natural».

No se trata aquí de distinguir entre entendimiento y voluntad divinas, al modo aristotélico en que los escolásticos hablaban de un primado de la voluntad o de la razón en la definición de la ley: *ratio vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans...* En efecto la voluntad se atribuye al Espíritu y la razón al Hijo. Aquí se trata del Padre creador y se la atribuye el *imperio libre*, la predestinación, que es diferente de la voluntad.

Este dinamismo implica de un modo u otro una *creatio continua*. Eso es inevitable desde el momento en que san Agustín estima que Dios creó *in actu*, en un instante: es inevitable que creó un núcleo que ha ido creciendo y multiplicándose hasta nuestros días. Naturalmente, eso no significa que sea Dios quien directamente siga creando cada nuevo movimiento o «evolución», lo que convertiría el mundo en una mera apariencia. Si Dios creó *in actu*, dio al núcleo primordial las potencialidades y leyes apropiadas para que se desenvuelva por sí mismo. Bastará, pues, que san Agustín complete su teoría de la creación con la de providencia o conservación para evitar todo panteísmo y explicar de algún modo su teoría de las «razones seminales». Éstas no implican la «evolución» en el sentido científico moderno de «transformismo», pero son suficientes para la explicación de las teorías antiguas, que aceptaban sin discusión la «generación espontánea».

Así pues, cuando san Agustín trata de explicar el retorno del alma hacia

Dios, tiene que comenzar por la acción o impulso del Espíritu Santo. Para eso se vale del texto bíblico Gen 1,2: «*el Espíritu del Señor aleteaba sobre la superficie de las aguas*. «El Espíritu se cernía sobre las aguas para que ellas produjeran los animales, según las razones seminales que poseían como otras tantas «potencias de la materia», como decían los escolásticos.

Con esa base, por analogía con ese «orden natural», era fácil organizar un «orden sobrenatural», aunque no se hablase explícitamente de «sobrenaturalidad», ni se separaran estrictamente ambos «órdenes». Porque el orden de la *gratia redemptionis*, quedaba contrapuesto al orden de la *gratia creationis*, como se fue desarrollando cuando apareció Pelagio. Subsistía el mismo fundamento: el Padre es siempre el Principio sin principio, el decreto eterno, la predestinación libre, la recreación, la Unidad. El Hijo es no sólo la Forma y la energía de la Forma, sino también el Mediador y Redentor, principio formal y ejecutivo de la salvación de los hombres. El Espíritu Santo, como Espíritu del Padre y del Hijo iniciará todas las funciones salvíficas, llevando a los hombres hacia el Verbo de Dios.

Pero Cristo es el Verbo Encarnado y la Encarnación significa la presencia activa de Dios en el tiempo y la participación de la naturaleza humana en las funciones de Cristo: Cristo se hace hombre para que los hombres participen en Dios, manteniendo siempre la trascendencia. Cuando Cristo recibe a la humanidad, como herencia propia asignada por el decreto del Padre, hablamos de un «Cristo total», porque queda constituida una Iglesia espiritual y universal, animada por el Espíritu Santo. A su vez la Iglesia espiritual vive y trabaja dentro del tiempo y por eso es visible, jerárquica, unitaria. Queda así sometida al dinamismo divino, y la función básica de los hombres es «edificar Iglesia», labor edificante. La unidad, pues como Principio sin principio es el arché de la Iglesia, transmitido por el Hijo al Espíritu Santo que impulsa a los hombres. La obra de la unidad es la caridad y ésta se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos da (Rom 5,5).

Hablamos, pues, fundamentalmente de caridad o de amor, como principio o *arché*, que lleva a cada ser, a cada hombre a la Iglesia entera hasta el grado de perfección que le corresponde: ésta es su «razón de ser», su razón seminal desarrollada, su potencia, mientras no encuentre un obstáculo que lo impida, como son el pecado, el cisma, la herejía, etc. El amor nos lleva a la plenitud del Cristo total, a la edificación de una Iglesia en el mundo, y de una santidad en cada hombre. El Vaticano II ha promovido una pneumatología, que recoge el espíritu agustiniano, según los comentarios de san Agustín a san Juan (In Jo 26,17; 27; 27,6; 82,1-4, etc.).

En virtud de ese dinamismo universal, la iniciativa corresponde siempre a Dios. Estamos, pues, unidos a Dios, no ya solo moralmente por el conoci-

miento y el amor, sino también de un modo natural y ontológico, aunque inconsciente. Por eso san Agustín profundiza el concepto de oración. No le basta considerar los diversos tipos de oración o las oraciones, sino que descubre lo que considera como «alma de la oración», que es el deseo. Así explica el texto *oportet semper orare*. Quien siempre desea, piensa san Agustín, siempre está orando, y quien no desea no ora realmente. Este deseo arraiga, pues, en el inconsciente y de él proviene tanto el valor como el sentido de la oración. En efecto, si la iniciativa pertenece a Dios, es el Espíritu Santo el que en nosotros inicia la oración, impulsándonos a orar y de ahí el texto Rom 5,5.

Dada la relación de la contemplación con la acción, resulta que la contemplación se ordena a la acción, pero la acción recibe sentido y valor de la contemplación. Antes de ejecutar o de llevar una vida apostólica, necesitamos orar y llevar una vida de oración. No podríamos edificar Iglesia ni caminar hacia Dios y hacia nuestra perfección, si no es el Espíritu Santo el que nos mueve o si no se funda en su impulso nuestro deseo. Resulta así una aparente paradoja, ya que tenemos que orar previamente, pero para orar tenemos que recurrir a Dios y demandar que nuestra oración y su acción sean eficaces. Esto significa que para orar necesitamos previamente orar y eso sería ir al infinito. Pero ya hemos dicho que la fuente de la oración surge en el inconsciente, bajo el impulso del Espíritu Santo, que tiene la iniciativa, ya que nosotros «no sabemos como conviene orar». La oración comienza, pues, por una moción del Espíritu. Es una gracia preveniente, ya de tipo natural ya de tipo sobrenatural, según los casos.

Pondríamos como ejemplo el agua del mar. En la superficie, las olas suben y bajan, corren y se enarcan por causas normales, como el viento, la luna, las circunstancias, mientras la masa profunda del mar permanece inalterable, si bien a veces, por causas también normales, pero más fuertes, las mismas profundidades se remueven. Así san Agustín, atento a su doctrina de la *Memoria Dei*, establece un «tirón de Dios» permanente que se expresa como clave de las Confesiones: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti». El santo expresa su pensamiento de varios modos. Uno de esos modos, quizá el más llamativo es la llamada «teoría de los pesos»: «Mi amor es mi peso; por él llevado soy adonde quiera que voy». Es aquí el impulso del Espíritu Santo que nos lleva hacia arriba, hacia Dios, en busca de nuestro centro, de nuestro sitio. Esa tendencia es ya de por sí una «oración metafísica» u «oración ontológica», que precede a toda oración consciente o deliberada, dándole sentido y valor. Es pues, como van explicando las *Confesiones* una constante vocación de parte de Dios y una posible conversión de parte del hombre. Es la invitación a la conversión, ya la acepte o no la acepte la libre voluntad. No depende, pues, de nosotros, sino que es nuestra gravitación, nuestro peso.

Eso mismo podría decirse del tirón de la verdad, felicidad, unidad, tal como se expresa cuando san Agustín quiere mostrar cómo es el Hijo el que nos lleva al Padre: «¿Acaso desea el alma algo con más ardor que la verdad?». Y lo mismo se diría de los demás universales y nociones fundamentales. El hombre es llevado de muchos modos hacia Dios, natural y sobrenaturalmente, y lo que san Agustín busca es que cobremos conciencia de esos tirones para ver la mano de Dios que nos lleva o la voz de Dios llama, a la conversión, a volvernos hacia él, a no darle la espalda. Esto es para el santo tan importante que puede decir que Dios es «la vida del alma». La vida del alma es esa oración movida por Dios, porque es una comunicación natural o sobrenatural con la divinidad.

Es pues claro que las «horas de oración» no pueden separarse de esta «vida de oración», como las olas del mar no pueden separarse del fondo. La oración deliberada e intermitente es la manifestación de las profundidades, y eso se comprueba cuando por una ocasión extraordinaria, las algas de las profundidades suben a la superficie. En suma, la mayor profundidad del hombre es ese tirón de Dios que nos lleva hacia él, que constituye a Dios en nuestro último fin, en la Unidad terminal, ya que salimos de la Unidad inicial.

La conexión de la oración con la acción resulta así ya preestablecida, ya que la acción será la expresión de esa oración constante que es la vida del alma. Cuando hablamos de «carácter», cuando decimos que «el estilo es el hombre» y fórmulas semejantes, expresamos esa verdad innegable: cada cual obra como es, y cada uno es como ora. Así lo decía san Agustín: *bene novit vivere, que bene novit orare*. Quien ora bien vive bien, y del mismo modo quien vive bien ora bien. No puede darse que ore bien quien vive mal o viva bien quien ora mal. Porque precisamente esa tendencia natural de la oración es la acción, la conducta, el comportamiento. Y si eso es ya cierto en el orden natural, mucho más lo es cuando entra de por medio la *caritas* cristiana, dirigida por el primer mandamiento. La experiencia agustiniana tiene una gran fuerza, pues a sus intuiciones filosóficas de la primera hora vino de pronto a sorprenderle en Tagaste la urgencia de esa caridad cristiana.

Si bien ya desde el principio era imposible considerar a Agustín como auténtico «platónico», desde el momento en que la teoría de la creación le obligaba a poner la Unidad divina como «cualitativamente trascendente», al fin en la *caridad*, opuesta al *eros* griego a la contemplación filosófica, aparece otro mundo. La caridad agustiniana es en realidad la manifestación de Dios en esa caridad, ya que la caridad que los hombres tienen es un regalo de Dios: «Para que tuviéramos el amor con que amamos, fuimos amados cuando aún no teníamos amor. Somos, pues, instrumentos de Dios, pero no instrumentos materiales o mecánicos, sino colaboradores conscientes y libres.

Es también evidente que la acción humana se concreta para nosotros principalmente en el concepto de «Predicación». Por un lado quedan excluidas para nosotros muchas formas de acción que son incompatibles con nuestro género de vida. Y por otro lado, el término «predicación» se extiende hasta abarcar las más diferentes expresiones. Se puede predicar con el ejemplo, con la doctrina, con la escritura, con las instituciones, con las misiones, con los colegios, con las parroquias, con cualesquiera actividades que se enderezan a «edificar Iglesia», dada la condición social del hombre y del cristiano. Todo ese dinamismo de la Iglesia que «enseña a todas las gentes», y se difunde por todos los pueblos, no es otra cosa que el dinamismo universal, natural y sobrenatural que desde el padre que está en los cielos, llega hasta los abismos del corazón humano.

II

PROCESO EVOLUTIVO DE LA CONTEMPLACIÓN EN SAN AGUSTÍN

1. Cuando Agustín, en su conversión, escogió definitivamente su género de vida dentro del monaquismo, realizaba el proyecto que había adelantado a sus amigos ¹. Aunque el elemento religioso cobraba una nueva importancia, el programa se puede reducir al *otium*, en oposición al *negotium*. Y la forma concreta del proyecto se debía a Pitágoras, con sus tres condiciones prácticas: a) Vida en común: b) administración por medio de dos magistrados: c) la amistad ². Sobre el modo de coordinar esos principios con el elemento religioso y cristiano no tenía un plan concreto todavía.

2. La catequesis bautismal debió influirle poderosamente. El planear con sus amigos *dónde su actividad sería más útil para la Iglesia* era ya un revolucionario del maniqueísmo. Se pasaba del reducto personal o del grupo de amigos a la *utilidad de la Iglesia*, a una vida de acción, que todavía no parecía muy clara, pero que era decisiva en principio ³.

3. El ambiente africano cambia la visión. Agustín discute con Aurelio y otros amigos la situación de la Iglesia africana, reconociendo que era necesaria una reforma. Al mismo tiempo, los amigos africanos le advierten que su estilo académico no es apropiado para llegar al pueblo y le invitan a escribir con

1. *Confess.* VI, 14,24 PL 32,731.

2. Cfr. VERHEIJEN, L., *Nouvelle Approche de la Règle de S. Augustin*, Vie monastique, n. 8 (1980), p. 216-236.

3. *Confess.* IX, 8,17 PL 32,771.

mayor sencillez y vivacidad popular. Esto significa entrar en el ambiente polémico, en el «estilo africano», que se manifiesta en seguida ⁴.

4. La correspondencia con Nebridio nos hace ver una evolución progresiva. Poco a poco Agustín se va cansando de las especulaciones de Nebridio, mientras éste protesta de que Agustín se entrega a la acción ⁵. Lo que realmente interesa a Agustín es atraer a Nebridio al monasterio de Tagaste, incorporándole a lo que ya podemos definir como *caritas*. El monasterio de Tagaste es un centro de actividad religiosa, literaria, polémica y práctica ⁶. El *otium* queda ya subordinado al *negotium*.

5. De pronto muere Nebridio, el entrañable amigo, y muere también Adeodato, su hijo. Aunque Agustín no hace comentarios concretos, parece que estas circunstancias ensombrecen su optimismo platónico ⁷.

6. Un cambio decisivo se produce en el *De Genesi contra Manichaeos* libro II, cuando Agustín comenta el «pecado original» como un hecho histórico. Se hace necesario cultivar un campo que produce zarzas y abrojos ⁸. Por eso, en el *De sermone Domini in Monte*, aunque el programa de la perfección aparece como siete etapas para alcanzar la sabiduría, esta sabiduría es la «verdadera religión», la *caridad*, que implica las obras de benevolencia y de beneficencia, como en el *De Moribus Ecclesiae* ⁹. El esencialismo cede definitivamente el paso al existencialismo.

7. Ordenado de presbítero por sorpresa, Agustín se entrega al estudio de la Biblia, para dedicarse a la administración de sacramentos y a la predicación. Sus meditaciones filosóficas se convierten en meditaciones exegéticas. Pero su fama comienza a procurarle celos y reservas en su ambiente, dada la independencia de su obispo Valerio. Los católicos de Hipona eran una minoría, con un cierto complejo de inferioridad, y los éxitos de Agustín tenían que crearle rivalidades en todas partes. Por otra parte, la discusión pública con el maniqueo Fortunato y la exposición de las Epístolas de san Pablo a los Romanos y a los Gálatas, le introdujeron en un mundo nuevo ¹⁰.

4. Cfr. *Ep.* 22,2 PL 33,91; *De Gen.c.Manich.* I,1,1 PL 34,173.

5. Cfr. *Ep.* 5, PL 33,67.

6. Cfr. *De Vera Relig.* 55,107 PL 34,169: las especulaciones en el *De libero arbitrio* y en el *De Musica* cobren sentido práctico, que se va acentuando.

7. Cfr. BROWN, P., *Augustine of Hippo*, London, 1967, p. 135.

8. *De Gen. c. Manich.* II, 22, 33s PL 34,213s.

9. Cfr. *De Sermone D. in Monte*, II, 23,77 PL 34,1304ss. Cfr. *De Mor. Eccl.* I,27,52 PL 32,13324ss.

10. Agustín, defensor de la libertad humana, se negaba a admitir una «raíz de la raíz», esto es, un condicionamiento de la libertad, que le proponía Fortunato. Pero Fortunato se refugiaba en san Pablo que nos habla de la ley de los miembros, opuesta a la del espíritu. Agustín tiene que

8. Si la ordenación había causado recelos, mayores los produjo la consagración episcopal, que iba contra los cánones de Nicea, que prohibía dos obispos en una sola diócesis. Agustín mismo hubo de confesar que ignoraba esa prescripción. Pero de todos modos surge frente al nuevo obispo una oposición general, que en cada caso tiene motivaciones variadas. ¿Quién es en realidad este Agustín? Dicen que es un exmaniqueo convertido. ¿Dónde se ha convertido? ¿Cuándo? ¿Por qué? Los maniqueos creen tener muchos motivos para sospechar de él.

9. La oposición se agrava en la lucha con los donatistas, que empiezan a perder su hegemonía y a cobrar miedo al nuevo polemista. Se enfurecen sobre todo contra su monaquismo. ¿Quiénes son esos monjes, que Agustín está lanzando a la pelea? ¿Y quién es este Agustín, desconectado de la tradición africana, extraño al espíritu popular? Parece que le denuncian los mismos católicos. El obispo que le ordenó, le ha acusado de inmoralidad pública en una carta que se copia ávidamente¹¹. Parecía un filósofo, mal convertido, y un revolucionario, respaldado por unos monjes, que eran, como los circunceliones, «soldados de Cristo»¹².

10. Entre los mismos católicos surgían el recelo y la oposición por las reformas y por la convocatoria a la lucha¹³.

11. Llega un momento en que Agustín harto de sentirse acobardado, detenido por el negro muro de la oposición, no está seguro ni de ser útil a la Iglesia ni de buscar a Dios y a la vida bienaventurada. A eso vienen a agregarse los conflictos interiores. ¿No se habrá engañado él mismo en su optimismo reformador del mundo? La correspondencia con san Paulino de Nola le abre nuevas perspectivas. La lectura de las *Metamorfosis* de Apuleyo le ofrece la idea de una vida informe sometida a la forma mediante una vocación y una conversión. El comentario al Génesis le da la idea de una «formación» total. Y por una serie de circunstancias que le mueven, se propone escribir sus *Confesiones*. Antes de que nadie adivine o invente sus pecados, él mismo los confesará en la serie de sus infirmitades o deformidades. Esto son sus *Confesio-*

precisar su teoría de la libertad exagerada (Cfr. *Contra Fortunatum* II, 2123 PL 42, 125ss.). Agustín describe así este período que termina en las *Cuestiones a Simpliciano*: «me esforcé en defensa del libre albedrío de la voluntad humana, pero triunfó la gracia de Dios» (Retract. II, 1, 1 PL 32, 629).

11. Cf. *Secundini manichaei Epistola* PL 42, 571.

12. *Contra litteras Pristiliani*, III, 16, 19 PL 43, 356s.; *Contra Cresconium* III, 80, 92 PL 43, 545s.

13. Si bien un pequeño círculo católico de amigos podía gloriarse de los triunfos de Agustín, muchos otros manifestaban su sorpresa, y la aprovecharon cuando Agustín comenzó a manifestar sus tendencias reformistas. Así se vio desde el principio con la supresión de las fiestas llamadas *Alegrías* (*Laetitiae*). Cfr. Ep. 29 PL 33, 114ss.

nes. Y al llegar el momento cenital de esas *Confesiones*, Agustín pone de manifiesto su crisis existencial ¹⁴.

12. Agustín convierte su propia experiencia en lección universal. El sentido de la vida se enuncia en dos fórmulas: 1) No vivir para sí; 2) Vivir para el Cristo total, esto es, vivir para el prójimo. Ambas fórmulas se aplicarán universalmente, pero para los monjes tendrán un sentido muy concreto. Libre ya de sus angustias personales, y bien desahogado con la publicación de las *Confesiones*, Agustín expone la doctrina fundamental en una Epístola al Abad del monasterio de la Cabrera, Eudoxio. Lo propio del monje es la vida contemplativa: en ella debe vivir tranquilo, aunque siempre con referencia al Cristo total. Por eso, si la Madre Iglesia le «llama» a la acción, debe inmediatamente agregarse a las milicias activas, al apostolado ¹⁵.

L. CILLERUELO

14. «Aterrado por mis pecados y por la pesadumbre de mi miseria, había planeado en mi corazón y había decidido fugarme a la soledad, pero tú me lo prohibiste y me fortaleciste, diciendo: *para eso ha muerto Cristo por todos, para que los que viven no vivan para sí, sino para aquel que ha muerto por todos* (2 Cor 5,15) *Confess. X, 43,70 PL 32,808*). Es ridículo quitar a ese texto su sentido literal y obvio. Agustín expone ese mismo pensamiento en muy diferentes lugares y siempre con referencia a su persona, aunque generalice.

15. Ep. 48 PL 33,187. La vida contemplativa y la activa se juntan en el Cristo total, en el Cuerpo místico: «Cuando pienso en vuestra quietud, la que tenéis en Cristo, también yo reposo en vuestra caridad, aunque ocupado en trabajos ásperos y variados. Porque somos un solo Cuerpo bajo una sola Cabeza, para que vosotros seáis activos en nosotros y nosotros seamos contemplativos en vosotros». De este modo queda ya formulado el sentido de la vida monástica en un esquema sintético y teorético, que es fácil aplicar a las relaciones entre la vida activa y la contemplativa en general.

500 Centenario de Martín Lutero

Un hombre sensible. Circunstancias

El papado se convierte en institución garantizada tanto por los dominios pontificios como por las altezas, majestades, órdenes mendicantes y clero. La escolástica estudia lo espiritual con santo Tomás de Aquino, Egidio Romano y Santiago de Viterbo. Quienes confesaban leer a san Agustín ofrecían obras teológicas, de espiritualidad y filosofía. El pensamiento orienta la obediencia hacia la sede apostólica. El centralismo de los romanos pontífices choca con las fuerzas galicanas interiores en cada «Estado» naciente. Roma adoctrina el universalismo y Maximiliano, el emperador, temporiza con los deseos y compromisos de la Corona titulada: Sacro Romano Imperio. Los obispos de Alemania, siendo príncipes defensores de privilegios anteriores a Carlomagno, «obedecen» al Obispo de Roma quien hasta les había impuesto inquisidores. La solidaridad entre eclesiásticos era mantenida siempre y cuando los intereses económicos no tambalearan el poder y autoridad tradicional y las curias tuviesen lo suficiente para continuar ofreciendo rezos en las catedrales y mesas.

Las órdenes mendicantes pretendían aprender doctrinas anteponiendo la tela del hábito «entregado» por la Virgen. La leyenda respondía a las preguntas y la dialéctica de las discusiones impone métodos convirtiendo los silogismos en razonamientos de verdad. El latín de los clérigos ofrece una «clase» y los libros son publicados en la lengua de la «Iglesia». El «laico» es «salvado» por medio de obras y gracias cuyo «tesoro» está en la iglesia. Los «sacerdotes» tienen la facultad delegada de dispensar los «méritos» de otros y la dependencia colosal es absolutamente obligatoria so pena de caer en excomuniones, cárceles y ser condenados incluso al fuego como lo había sido Juan Hus durante el Concilio de Constanza.

Hijo de Maximiliano de Austria y de María de Borgoña, Felipe I el Hermoso, en 1496 acepta el matrimonio con la hija de los Reyes «Católicos» de España, país desde donde habían salido las naves de los «descubridores». La fór-

mula «cuius regio eius religio» es aceptada y esos Reyes «Católicos» logran casar a Catalina de Aragón con el rey de Inglaterra Enrique VIII. Los reyes de España casando a hijos e hijas parece que aúnan las tierras de Europa en coronas de familia. El Papa les bendice y la Inquisición colabora a fortalecer la autoridad central. Las leyes «laicas» penalizan hechos de los que grupos poderosos sacan interés. La Inquisición presenta la mano fuerte y en «nombre de Dios» son cometidas las mayores atrocidades ante la mirada impasible de los «amantes de la verdad».

El cardenal Cisneros, en España, logra publicar la *Políglota* para «cultos» y algunas Biblias son leídas en «lingua vulgaris». El pueblo conoce la dificultad de penetrar en los misterios religiosos, pero los *humanistas*, como Erasmo de Rotterdam, aconsejan la vuelta a los clásicos y el Papa León X, coronado cuando Lutero tenía 30 años (1513), abre camino en el Vaticano a Rafael, Miguel Ángel... Las manifestaciones externas y apariencias majestuosas en el culto, pintura y edificios, interpretan las ansias de la autoridad discutida.

Los estudios jurídicos abren a Martín Lutero el camino de Roma, ¿encontrará en las leyes respuesta y método? La ley señala caminos sociales y positivos, pero de ninguna manera conduce a la gracia. Quiere el jurista cumplir y la angustia de la falta personal más el desconcierto en sus circunstancias, le encaminan hacia donde cree encontrar rayos de luz tras los pasos de la doctrina agustiniana. Teniendo 22 años es aceptado como religioso agustino y desde 1508 enseña teología en Wittenberg. El hombre sensible a cuanto le rodea sufre ante la ignorancia y con celo de enseñar estudia más y más las Sagradas Escrituras. Escucha y lee, investiga y descubre, medita y acepta las penitencias, promete y culpa. La angustia al principio es jurídica, pues, quebrantando una ley un juez equitativo y justo le castigará. Este remordimiento y castigo, pena y tiempo de prueba le atemorizan. Descubre que quebranta una ley, merece castigo y antes de cumplir la condena ha cometido muchos otros «delitos». La angustia de permanecer en constante «cárcel» es aterradora. Aparentemente los «teólogos» y «juristas» no le presentan otra alternativa. Así era el interior de la autocrítica. Unos le hablan de esperanza, creer y salvarse, cumplir con una serie indefinida de preceptos, estatutos y mandamientos. Siendo consciente de las faltas personales y otras la desesperación del hombre responsable estaba a la punta de la mente.

La crisis personal beneficia soluciones y estudia, estudia y medita hasta que lee repetidas veces las Cartas de san Pablo y las Obras de san Agustín. Las alegrías interiores ante el descubrimiento de soluciones ayudan a los discípulos y todos agradecen la misericordia y amor de Dios.

Las indulgencias

Existen autoridades eclesiásticas competentes para distribuir el «tesoro espiritual de la Iglesia» capaz de *remisión* «ante Dios la pena temporal debida por los pecados que ya han sido perdonados en cuanto a la culpa... *remisión* que la autoridad eclesiástica... concede a los vivos a manera de absolución y a los difuntos a manera de sufragio» (canon 911).

El tema de las indulgencias es un apartado o capítulo del título que el Derecho dedica a la penitencia. La tradición eclesiástica aceptó la práctica de las penas públicas y la reparación usada en otras instituciones. El interés del castigo queda sin contenido y cambian la pena física por otras sin publicidad, pero aptas a cualquier empresa de relaciones públicas. Las visitas a iglesias, el rezo de ciertas oraciones, la práctica de obras de «caridad», las peregrinaciones, la compra de bulas, documentos y participaciones específicas a mandatos de autoridades concretas, conseguían por medio de indulgencias la remisión de la pena temporal debida ante Dios por los pecados.

El romano pontífice constata las necesidades inminentes y concretas. La iglesia o basílica del Vaticano, la catedral de Maguncia... consumen trabajo y a los obreros hay que animarlos con algo más que indulgencias. Las participaciones continuas de los «obrerros» eclesiásticos, no siendo suficientes, orientan los beneficios de la remisión de los pecados hacia el templo más largo de la cristiandad. Los fieles prefieren sacrificar lo necesario del alimento antes que soportar el oprobio de permanecer públicamente como castigados. La pena, aunque sea por causa justa, deja huella. Los pobres apenas tenían capacidad económica para comprar el documento remitido. Los «ricos» con facilidad respondían a la llamada y confiados en el papel abandonan el esfuerzo. Los obispos poco reciben de los tesoros entregados por el pueblo y los «mendicantes», obedientes al romano pontífice, se gloriaban de entregar la solidaridad. ¡El repartidor de las indulgencias por los «méritos» de Cristo exige dinero!

El jurista y teólogo fray Martín Lutero contempla los hechos. En el Evangelio lee que Jesús expulsa a los «mercaderes del templo». La injusticia, es decir, la admisión de «clases» según la riqueza nunca había sido admitida y menos los privilegios. La acumulación de capital en el Vaticano no era equitativa con la vida cotidiana de los fieles. La pomposidad medieval y el gasto superfluo en el culto no correspondían a los ejemplos de quien murió en una cruz. La solidez de la Iglesia no dependía de las piedras ni del volumen, sino de la obra de Cristo quien no tuvo dinero para comprar su sepultura y tampoco dejó en ella los huesos.

El derecho y la teología asocian los pensamientos del agustino Lutero

quien comenta en comunidad el hecho de la predicación de las indulgencias. Como si fuesen cánones por su concisión y claridad escribe 95 tesis o enunciados y las expone sobre la puerta de la iglesia de la Universidad (31.X.1517). Los alumnos concedores del asunto leen y copian, los impresores publican y la doctrina de las 95 tesis es el primer testimonio de prueba que los acusadores del agustino presentan gritando calumnias, porque no aceptaban el propio orgullo e ignorancia.

El teólogo Johannes Eck grita al escándalo y el cardenal Cayetano recibe la Bula «Cum postquam» (9 nov. 1518). La doctrina de las indulgencias y la potestad sobre las llaves de los sucesores de san Pedro son especificadas.

Fray Martín Lutero recibe acusaciones y hasta le amenazan con la condena. La comunidad agustiniana escucha y el superior, Juan de Staupiz, dialoga. Las doctrinas expresadas no eran contrarias a las enseñanzas del Evangelio, Cartas de san Pablo ni de los Santos Padres. Los errores en el método o enseñanza serían posibles, pero no aceptados sin prueba. Los contrarios, puesto que acusaban, debían probar. Los teólogos del Vaticano, no siendo agustinos y éstos aceptando la libertad como uno de los dones más importantes, de ninguna manera obligarían a castrar la inteligencia de un miembro de la comunidad.

Fray Martín Lutero sospecha la lluvia de acusaciones que caerán sobre él y cuantos se solidarizan a su método y prepara la defensa. Reúne testimonios, testigos, documentos, y quiere convencer y probar no sólo la inocencia personal, sino que es consciente sobre la necesidad de aclarar muchos temas de la doctrina eclesiástica y renovar o reformar la manera de presentar el Evangelio. Los argumentos de la parte contraria eran acumulados con el fin de refutarlos uno a uno y el estudio sobre la prueba de la verdad consigue conclusiones capaces de descubrir el renacimiento o vuelta hacia la enseñanza de las Sagradas Escrituras y Santos Padres. San Agustín, como el mejor conocedor de la doctrina paulina y defensor de la vuelta hacia Cristo «Camino, Verdad y Vida», será el guía del religioso agustino.

El Papa León X escucha los argumentos de los contrarios y publica la Bula «Exurge Domine» (15 junio 1520). Los artículos calificados como «errores» son condenados, pero algunos de ellos quizá no fuesen ni escandalosos. El punto de partida o «sentencia» dada sin escuchar al «reo» estaba formulada y los contrarios predicaban y «dogmatizan» sobre temas que ningún Concilio había definido. La propaganda de los contrarios abrió camino a la enseñanza de Lutero y los fieles comienzan a estudiar.

La penitencia

El sacramento de la penitencia y la doctrina sobre la potestad de perdonar requieren un mandato específico de cuyo cumplimiento es necesario dar cuenta. La «autoridad» no debe salirse de lo que le han encomendado y las interpretaciones de la ley favorables a quien la dicta serán estrictas. El sacerdote obtiene la delegación de perdonar no en nombre propio, ya que tales faltas son del orden divino. El orden humano tiene sus jueces activos siempre y cuando el hecho sea probado o existan sospechas suficientes que aconsejen una instrucción. En orden divino actúa de manera diferente. Los hechos contrarios a lo sobrenatural no necesitan testigos para ser castigados, pues Dios sabe y ve todo, conoce al hombre y sus pecados, descubre las fuerzas de cada ser humano y las diferencias. Pretender probar algo a Dios es peor orgullo que el de Lucifer y el monje agustino constata el perdón, las penas y la remisión por medio de documentos pagados. ¿No es impío comprar con dinero la falta contra el orden sobrenatural? El soborno es alimento de miserables. Fray Martín estudia el tema del perdón y es consciente de que a él, caso que la salvación dependiese de sí mismo, de ninguna manera le serán remitidos los pecados, pues, peca constantemente. Lee en el Evangelio que el perdón pedido en verdad es adquirido «setenta veces siete».

Los «humanistas» y «pelagianos» de su época acuden a la voluntad y ascética pretendiendo convencer a Dios y hasta tratan de probar que ellos, con tales o cuales «ejercicios», son capaces de atraer la gracia, la fe y disposición de justicia. Lutero sabe que él no es capaz y quiere conocer cómo los demás consiguen lo que dicen. El punto de partida, siendo diferente, los «fuertes» le declaran la guerra e insultan. Él tampoco queda muy atrás en los insultos y el honor de todos entra en la confusión sin personas equitables capaces de neutralizar o ser árbitros. El papado estaba comprometido con una Bula, el Emperador Carlos V, después de la muerte de su abuelo Maximiliano, gracias al dinero recibido en La Coruña y a la cesión de Federico de Sajonia, compra la Corona y es elegido Emperador de Alemania (1519). Enrique VIII de Inglaterra aconseja al Emperador la lucha y persecución contra Lutero y en Aquisgrán los obispos de Colonia, Maguncia y Tréveris coronan a Carlos V como rey de los Romanos.

La comunidad de los agustinos, no pudiendo soportar las presiones, se divide, y Lutero deviene la «cabeza de turco» de todos los males. Él es consciente de la debilidad personal y acude a las Sagradas Escrituras. El sacerdocio le vuelve las espaldas y penetra en el misterio de Cristo. Los escritos defensivos rompen el equilibrio y siendo un teólogo docto y lógico prueba razonadamente las conclusiones jurídicas.

El Elector, Federico de Sajonia, descubre la fuerza de la autocrítica en Lutero, y Carlos V le envía un salvoconducto para que acudiese a la Dieta de Worms (1521). El canciller no escucha las pruebas y pide una retractación. «Eso no me lo permite mi conciencia» le contestó Martín Lutero.

La *conciencia* y el trabajo personal, la responsabilidad y la *confianza* en la obra de Cristo llenan la penitencia y alegría que el profesor de Wittenberg expone. El castillo de Wartburgo atesora la ciencia de Lutero y en el silencio libre y custodiado traduce el Nuevo Testamento en Alemán. La imprenta, publicando tan maravilloso texto, divulga el pensamiento y el pueblo descubre el Evangelio. Los monopolios caen y los fieles estudian argumentos. Las discusiones salen a la calle y el respeto hacia quienes pretendían tener el monopolio disminuye. El temor y las penas son atenuadas con la traducción y los fieles exigen la vuelta a la Biblia. El Evangelio enseña y las personas aprenden la obra de salvación. Unos leen la plegaria del «publicano» y del «fariseo» y cada uno pasa al lado que más seguridad le ofrece.

El hombre, presentado ante Dios, es poca cosa y Lutero comienza a escribir o reestudiar la base de la Iglesia y se desolidariza del compromiso en orden a fundar el Vaticano sobre piedras colosales. Las penas caen y él afianza más la conciencia edificando con el apoyo de san Pablo y san Agustín la doctrina de la *fe y justificación*. Los «pelagianos» escandalizados acuden al orden y disciplina de los ejércitos. Lutero sabe que el perdón no depende de las armas aunque quien las maneje sea un diestro.

La teología de la cruz, tan querida por san Pablo, vuelve a ser de la época. Quien peca lo sabe y no necesita casuísticas y sí escuchar al Maestro interior. El hombre en lo sobrenatural asciende y es aceptado, siendo consciente de que vive por Cristo.

El perdón es un acto de amor, vuelta, conciencia de cómo se es y Dios en su Hijo ha perdonado a cuantos creen en Él.

El misterio de la cruz resuelve las dificultades de la predestinación y no necesita al sacerdote, es decir, tal sacerdote como un mandato específico para perdonar los pecados. El hombre —sacerdote— papa está en el mundo amando gratuitamente a Dios, pues el Padre lo ha amado sin méritos, pero se alegra en él una vez que la persona crea en el Hijo.

La fe

En las obras: *Comentario sobre la Carta a los Gálatas, Comentario sobre la Carta a los Romanos, De servo arbitrio, Grande y Pequeño Catecismo, Llamada a la nobleza cristiana, La cautividad de Babilonia...* explica las motivaciones sobre la doctrina que enseña. Las citas que hace tanto de la Biblia co-

mo de san Agustín son exactas. Rara vez olvida confirmar cualquier conclusión con documentos de la epístola a los Gálatas, a los Romanos, a los Efesios, etc. Cada pensamiento es probado utilizando el método de la defensa y por ello convence no con silogismos y sí con pruebas. Hablando de la fe conoce la definición paulina: «Es la fe una *convicción* de las cosas que se esperan»¹. «Sin fe es imposible ser grato»².

«Sí, que por la gracia habéis sido salvados mediante la fe, y esto no de vosotros, que de Dios es el don. *No es virtud de obras*, para que nadie se gloríe»³.

«Renovatio vitae inchoatur a fide qua creditur in eum qui justificat impium»⁴. La fe, en la obra *De Trinitate*, conduce al amor que deviene del conocimiento⁵. La persona conoce y ama a Dios. «Tu excitas, ut laudare te delectet, quia feciste nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»⁶. «Invocat te Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui»⁷.

La fe no es una virtud más, sino que con ella el hombre es salvado. No es algo abstracto, sino concreto, pues es vivir con Cristo, y tener la *convicción* de la obra consumada en la cruz.

Martín Lutero no cita a escolásticos y tampoco el método, y algunos creyeron que era un hereje.

Justificación

«Por el extremado amor con que nos amó, aunque estábamos nosotros muertos por los pecados, nos *vivificó* con la vida de Cristo»⁸. «porque en él tuvo a bien Dios que morase toda la plenitud y por medio de él reconciliar todas las cosas consigo»⁹, pues, Jesús es «jefe iniciador y consumidor de la fe»¹⁰. «En él habita la plenitud de la deidad corporalmente y vosotros *en él* estáis cumplidamente llenos»¹¹.

1. *Epístola a los Hebreos*, 11,1. Edición BAC.

2. *Id.* 11,6.

3. *Epístola a los Efesios*, 2,8-9.

4. *De Trinitate*, IV, 3,5. Edición BAC.

5. *Id.* VIII, 4,6.

6. *Confesiones*, I, 1,1.

7. *Id.*

8. *Efesios*, 2,5.

9. *Colosenses*, 1,19-20.

10. *Hebreos*, 12,2.

11. *Colosenses*, 2,9.

«Tengo certeza de que no hay alma alguna en el género humano que no necesite para su liberación del Mediador entre Dios y los hombres, el Hombre Cristo-Jesús»¹². «Que la elección de la gracia no se realice por ningún mérito precedente de obra, lo manifiesta con toda claridad el mismo Apóstol»¹³.

Cristo

El Camino, la Verdad y la Vida es Cristo. El Mediador, Verbo, Verdad eterna, principio y fin llena la vida de gracia. El hombre, siendo pecador, es redimido por el Justo. «Ahí tienes hecho a Dios hombre por ti y tú con serlo ¿no quieres reconocerte hombre? Hízose por ti hombre sin pecado y ¿no quieres reconocerte pecador para ir a quien dice: *Venid a mí?*»¹⁴. Cristo es Mediador de vida, es la Vida, es la Presencia, el todo y el hombre «muerto en el alma por el pecado»¹⁵ necesita a Cristo. La necesidad es absoluta y *conditio sine qua non*. El hombre sin Cristo no tiene posibilidad alguna para presentarse al Padre. El hombre, tal hombre en el orden sobrenatural, de salvación, necesitó al Hijo de Dios para ser redimido. Ahora con la fe, es decir, con Cristo, es decir, justificado en la Cruz y muerte del Hombre todo divinidad y humanidad, justo e Hijo de Dios, con plena confianza existe capacidad suficiente para presentarnos ante el Padre.

«No neguéis la gracia de Dios, ni defendáis la libertad de manera que la separéis, como si por alguna razón sin ella (podéis) pensar o hacer algo según Dios. En ninguna manera lo podemos»¹⁶. Todo lo podemos en Cristo, pues, «Cristo nuestro Señor vino a nosotros, por nosotros, cuando, siendo justo, encontró a los pecadores»¹⁷. El pecado ha sido eliminado por el Justo y reconciliador. Ahora caminamos y «en este camino de la fe hagamos el bien y para hacer el bien tengamos hacia Dios un afecto gratuito y hacia el prójimo un afecto benéfico»¹⁸. «Perdonándonos recíprocamente, así como Dios en Cristo os perdonó a vosotros»¹⁹.

La relación directa entre el hombre y Cristo Camino hacia el Padre y la fe son la constante enseñanza de san Pablo, san Agustín y Martín Lutero. El amor, la «sola gratia et sola fide», la libertad, el trabajo, la confianza... tienen

12. *Epístola a Jerónimo*, cap. 1, n. 5, p. 469. Edición BAC.

13. *Epístola a Sixto*, Edic. BAC, p. 835, n. 39.

14. *Sermón 30*, n. 9, p. 695. Edición BAC.

15. *De Trinitate*, IV, 7, n. 11, p. 345. Edición BAC.

16. *Epístola 214*, A Valentín, p. 1003, n. 2.

17. *Epístola 205*, p. 961, n. 11.

18. *Sermón 91*, p. 555, n. 9.

19. *Efesios*, 5,8.

referencia a Cristo. El mundo necesita y ha sido reconciliado en Cristo. He ahí la fuerza del lleno de Cristo Martín Lutero quien, como él confiesa, en cuanto hombre no es mejor que los demás.

Martín Lutero

El hombre tuvo defectos y grandes, él fue consciente y quiso evitarlos, pero quien se crea limpio que eche la primera piedra, Cristo escribirá sobre el polvo apareciendo la hipocresía de los acusadores. No califico defecto el hecho de que se casase y tuviese hijos a quienes quiso con ternura. El caminó con un temperamento y siendo quien era defendía una causa. El hecho de que fuese abogado le facilitó la autodefensa y nadie le culpe de aparecer colérico y convencido en el momento de la defensa. Lutero defiende la causa de Cristo y del Evangelio con los medios de un hombre redimido por el Hombre Justo. La redención no había sido de otra manera que muriendo voluntariamente en una cruz. Cualquier abogado pone celo y todo el peso de la ciencia para defender la obra del Hijo de Dios hecho Hombre por él. ¿Comprenden a Lutero? Es verdad que existieron faltas contra el honor, es decir, injurias, difamaciones y hasta calumnias, pero también los defensores de la «Tradición» cometieron tales delitos. Lutero faltó en el momento de la defensa y respondiendo a las acusaciones. No olvidemos que fue condenado. Tradicionalmente, en las Facultades de teología y otras, con sadismo y mentira algunos profesores calumnian aún hoy al hombre lleno de fe, Martín Lutero. Doy gracias a Dios que tuve el honor de estudiar y formarme con los agustinos, donde siempre han existido y existen sabios amarrados a la doctrina de la Biblia y de los Santos Padres.

San Agustín pide la vuelta constante al Principio y él hizo una comunidad pensando en los primeros cristianos. La tradición de volver y acomodarse a la circunstancia es una orientación muy agustiniana y Lutero la cumplió.

La doctrina expresada en líneas anteriores es de san Pablo y san Agustín. Expresamente no he querido citar textos de Lutero, pues en nada desdicen y sí explican con más claridad lo escrito. Las aclaraciones del Concilio de Trento habrá que estudiarlas conforme a las circunstancias y el significado de las palabras. No olvidemos que Seripando, otro gran agustino, hubiese evitado separaciones y condenas. Tan sólo podemos decir: Dios escribe recto con líneas torcidas. Quizá el respeto hacia el otro hoy reconcilie a los «enemigos».

La teología de la Cruz y la fe en la obra que deviene del cumplimiento realizado por Cristo, resume la doctrina de Martín Lutero. El bien pertenece a Dios y el justo vive por la fe. ¿Existe *do ut des* con Dios? ¿Quién se ha creído ser el hombre? Lo sublime es la «Venida» del Hijo y en, con y por él somos

aceptados. Las obras tienen una finalidad infinita, no en tanto que nuestras y sí porque somos hijos adoptivos de Dios.

La confianza es indefinida, pues, el hombre consciente de lo que es sabe la realidad infinita que le espera. La vida es un caminar alegre y seguro.

El lema de Lutero: Cuando se tiene la Cruz en el corazón éste descansa sobre una rosa, no sólo es una fórmula lograda, sino también toda la espiritualidad.

Leandro RODRÍGUEZ

Ginebra

Individuo y razón en la teoría crítica de la Escuela de Francfort

Es una constante histórica que, en los momentos de crisis, en los momentos en que la humanidad intenta revisar el sentido de su existencia, se encuentre con el individuo.

Esto sucedió en tiempo de los sofistas, de la cultura helenística, de la crisis de la escolástica, del renacimiento y de la Ilustración, y esto mismo sucede en nuestra sociedad industrial.

La Escuela de Francfort reconoce que el concepto de individuo va unido al de razón: «La desintegración del individuo y de la razón son una y la misma cosa».

En la Ilustración, punto de partida de la Escuela de Francfort, se había llegado a un individuo despersonalizado, abstracto. El propósito de Horkheimer y Adorno, al igual que el de Marcuse, será potenciar este sujeto libre, capaz de modelar conscientemente la vida social venidera. Para ello ningún apoyo mejor que la razón según se pone de manifiesto en esta frase de Horkheimer: «La decadencia de la razón y la decadencia del individuo son idénticas».

El mismo Adorno considera al individuo aislado amenazado por el sistema monopolista. La conciencia individual ha perdido su carácter en función de la totalidad en cuyo seno los individuos son manipulados.

El tema de la dialéctica de la Ilustración es uno de los temas fundamentales de la Escuela de Francfort. Ya había sido planteado por Horkheimer en 1932; y en 1937 por Marcuse en «Sobre el carácter afirmativo de la cultura». El punto de partida de las reflexiones lo constituye en primer lugar, el manifiesto desequilibrio entre las posibilidades de la humanidad para organizarse de forma razonable y el nuevo género de barbarie al que se había llegado ¹.

1. HORKHEIMER, M.-ADORNO, Th.W., *Dialéctica de la Ilustración*, Sur, Buenos Aires 1970, 7.

«El aumento de la producción económica, que engendra las condiciones para un mundo más justo procura, por otro lado, el aparato técnico y los grupos sociales que disponen de él, una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo se ve reducido a cero frente a las potencias económicas. Tales potencias llevan al mismo tiempo a un nivel hasta ahora sin precedentes el dominio de la sociedad frente a la naturaleza. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, ese aparato lo provee como nunca lo ha hecho»².

Horkheimer y Adorno pueden hacer un análisis crítico entre racionalidad y realidad social y entre naturaleza y dominio de la naturaleza. La razón que debía ser el fundamento de una sociedad racional, debido a su contradicción, tiende hacia lo contrario, hacia un irracionalismo destructivo.

En la moderna sociedad industrial el aumento más material que social se produce a costa de un mayor control sobre el individuo. La racionalidad, más que de fines, es puramente instrumental. «El hombre intenta dominar la naturaleza, pero para ello ha de imponerse leyes a sí mismo, de esta forma el sujeto de la naturaleza es un esclavo. En lugar de intentar comprender el mundo de la naturaleza sólo es posible si el hombre se vuelve contra él mismo, éste es el caso de Ulises y que Adorno denomina «dialéctica del racionalismo». La naturaleza no es interpretada sino que lo que se pretende es dominarla. Éste es pues el mensaje de la «Dialéctica de la Ilustración». La crítica, a la que se somete la Ilustración, tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta que la libere de la petrificación en ciego dominio»³.

De esta forma se adecúa la realidad a la razón, pues «la verdad no es sólo la conciencia racional sino también una configuración de la realidad»⁴.

Lo que pretenden, pues, Adorno y Horkheimer, es señalar unas características básicas de la razón que parecen acompañar constantemente al pensamiento racional en el curso de su Historia. Adorno y Horkheimer conciben la historia como desarrollo de la razón hacia una autorrealización, pero sin embargo el análisis de la realidad les lleva a la consideración de elementos irracionales, la razón se vuelve, pues, irracional, éste es el fruto que se ha de pagar al desarrollo industrial.

El esfuerzo que se proponen los miembros de la Escuela de Francfort, es liberar al individuo, a la naturaleza humana de todo intento de mitología de la individualidad. Ésta es una idea central de la teoría crítica: impedir que el individuo quede reducido a la totalidad. La idea de Adorno, de que el individuo ha de conservar su autonomía, es algo que aparece a simple vista en sus escritos.

2. HORKHEIMER, M.-ADORNO, Th.W., *Dialéctica de la Ilustración*, 11.

3. HORKHEIMER, M.-ADORNO, Th.W., *Dialéctica de la Ilustración*, 12.

4. HORKHEIMER, M.-ADORNO, Th.W., *Dialéctica de la Ilustración*, 10.

La reconciliación entre el sujeto y la realidad objetiva aportada por la filosofía hegeliana es desenmascarada por Adorno, que manifiesta que se trata de la ilusión suprema del idealismo, y esto sólo es posible cuando el sujeto es reducido a puro concepto. Adorno no quiere ir tan lejos como Hegel, la totalidad hegeliana llega a emular todo cuanto es particular.

Para Horkheimer la liberación del individuo, que había sido posible gracias a la economía de mercado, a la libre concurrencia, es por lo tanto inseparable de su represión impuesta por las exigencias de la competencia universal.

La homología entre la muerte histórica del individuo y la de la razón se comprende si tenemos en cuenta que el dominio sobre la naturaleza y la razón se ve reducida, igual que el individuo, a simple medio. La razón, ligada inevitablemente al instinto de conservación, es un instrumento de dominio y de organización»⁵.

En el capítulo de «Crítica de la razón instrumental» que lleva por título «La rebelión de la naturaleza», Horkheimer pretende demostrar cómo el concepto idealista de razón autónoma, típico de la sociedad liberal, se debilita con la aparición del capitalismo monopolista. «La transformación total del mundo, en un mundo más de medios que de fines, es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los medios de producción. Al tornarse más complejas y más complicadas la producción material y la organización social, se hace cada vez más difícil reconocer los medios como tales ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas»⁶.

Esto es según Horkheimer lo que confiere a la sociedad industrial contemporánea un aspecto nihilista. El hombre se convierte en juguete de la naturaleza rechazada, sacrificada a la disciplina productiva.

Horkheimer en sus estudios sobre el pensamiento burgués, desde Maquiavelo hasta Hegel, esboza la dialéctica entre la razón humana y el dominio sobre la naturaleza nacido del instinto de conservación. Este instinto se deja sentir con una mayor fuerza cuando la revolución burguesa rompe el orden feudal regido por la fe y la razón universales. Para Maquiavelo y Hobbes, la razón es el instrumento de los intereses particulares, del egoísmo individual nacido de las primeras sociedades de mercado. La razón es, para Hobbes, no una facultad infalible, sino como el acto del razonamiento particular de cada hombre. Esta razón es considerada por Horkheimer como razón instrumental, es una razón egoísta nacida de una necesidad del instinto de conservación.

La crítica que hace Hegel al sistema de Hobbes está en función de impli-

5. ZIMA, P.V., *La escuela de Frankfurt*, Galba, Barcelona 1976, 107.

6. HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1973, 112.

car el conocimiento individual en el conocimiento de la totalidad. Sin embargo se quedó en la pura abstracción. La totalidad hegeliana en la que se encuentran reunido sujeto y objeto se ve acusada por la teoría crítica de ser una mistificación de la razón instrumental, que lejos de ser una crítica de la dominación, no es sino una racionalización de ésta. De esta forma el individuo se ve sometido a su propia negación en función del todo. (Tal ocurre en el régimen fascista).

El proceso de la revolución proletaria, a juicio de Horkheimer, parece haber bloqueado la realización histórica de los ideales de la filosofía clásica alemana. Reconociendo que esta identidad de lo particular y lo universal no se encuentra al alcance de la práctica histórica, retrocede a la explicación dualista kantiana que representa la universalidad, no como realidad histórica (Hegel) o como fin histórico (Marx), sino como postulado de la razón práctica. Éste será el fundamento de la universalidad racional, de la razón autónoma incompatible con el interés egoísta que rige la sociedad de mercado. La sociedad no será racional hasta que no se cumpla este deseo kantiano: «lo que será distinto, todavía no es», escribe Adorno. La teoría crítica es negativa en el sentido de liberar al individuo y a la razón del poder establecido del dominio irracional.

De ahí que Horkheimer considere como función social de la filosofía la crítica del orden establecido. «La meta principal de esta crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellos ideales y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas. Entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad»⁷.

En su artículo «sobre el concepto de la razón» establece históricamente una doble división del concepto de razón: uno propio de los grandes sistemas filosóficos, donde se concibe a la filosofía como «imagen de la esencia razonable del mundo», en contraposición con éste surge el concepto de razón formal, desvinculado de «toda mezcla con el ser».

Es en este segundo sentido, el concepto de razón se ha hecho instrumental, razonable será lo útil. A este segundo concepto le llama Horkheimer razón subjetiva en cuanto no se ocupa tanto de lo objetivamente razonable, sino que tiene ante la vista lo razonable para el que piensa, para el sujeto, de esta forma los fines quedarán medidos por el que los piensa y no existirá prioridad en ellos, tal es el caso nos dice de Max Weber.

Frente a esta razón que domina únicamente en la conciencia de los individuos surge la conciencia objetiva; esta razón se ha dado nos dice, en Platón,

7. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires 1968, 282.

Aristóteles, la Escolástica y en el idealismo alemán. En ella el criterio de verdad es «la consonancia de una acción con la totalidad».

La razón subjetiva no se enfrentaba a la objetiva, sino que era una expresión limitada de la racionalidad general. «Semejante modo de pensar remitía a la idea de conciliación de un orden objetivo, concebido por la filosofía como razonable, con la existencia humana y su autoconservación»⁸.

En las obras importantes, nos dice Horkheimer, se han actualizado ambos momentos: el subjetivo y el objetivo.

«Si hoy ha de hablarse en un sentido muy radical de una crisis de la razón, ello es, o bien porque el pensamiento es incapaz de captar la idea de lo objetivamente razonable —sin la que la razón subjetiva no pasa tampoco de insegura e inconsciente— o porque el pensamiento comienza a negar aquella idea como una mentira, como un trozo de mitología»⁹. La reducción de la filosofía a la razón subjetiva demuestra que el concepto de razón de la autoconservación comienza a pasar a ser el de autodestrucción.

De esta forma la conciencia subjetiva se convierte en razón instrumental. «El único criterio que reconoce la razón subjetiva, formal, instrumental, es el que el lenguaje del positivismo llama su valor operativo: su papel en la dominación del hombre y la naturaleza»¹⁰. Todos los conceptos no tendrán más que un significado instrumental, de esta forma el pensamiento mismo instrumentalizado y automatizado, está al servicio de la producción, se habrá cosificado.

De esta forma la relatividad utilitaria está contaminando conceptos como el de libertad y humanidad.

Sólo cuando la razón subjetiva y objetiva se unifican podrá superarse esta crisis a la que hoy se ve sometida la razón «la consecución de una situación social en la que uno se convierte en medio para otro es al mismo tiempo la consumación de concepto de razón que, en la descomposición en verdad objetiva y pensamiento formal, amenaza ahora con extraviarse»¹¹.

Horkheimer en su artículo «Razón y autoconservación» hace una revisión de algunos conceptos como el de razón, pues «la nueva generación ya no deposita mucha confianza en ellos, y sus sospechas son corroboradas por el fascismo».

Parafraseando a Kant nos dice que el sentido de la historia era llevarnos al

8. HORKHEIMER, M., *Sociológica*, Taurus, Madrid 1974, 272.

9. HORKHEIMER, M., *Sociológica*, 275.

10. HORKHEIMER, M., *Sociológica*, 277.

11. HORKHEIMER, M., *Sociológica*, 283.

triumfo de la razón. A ella estaban ligados los conceptos de libertad, justicia y verdad.

Sin embargo, con el escepticismo, la racionalidad se reduce a lo existente, no queda lugar para la utopía.

«Hoy en día la depuración escéptica no deja gran cosa del concepto de razón. Éste ha sido socavado. La razón al destruir a los fetiches conceptuales, anula finalmente el concepto de sí misma»¹². De esta forma la razón es algo carente de sentido, sus categorías como, espíritu, voluntad, causa final... han desaparecido.

De todos modos, esta razón no ha sido eliminada completamente, simplemente ha sido reducida a su significación instrumental de manera más radical que nunca; ella se ha convertido en instrumento de la guerra y de los negocios, adecúa los medios al fin y el pensamiento a la economía del trabajo, ella piensa siempre en los beneficios.

La razón fundamenta la subordinación del individuo al todo. La categoría que priva es la de beneficio. Esta razón está al servicio de la autoconservación individual. «La razón se halla bastante lejos de salirse de la esfera del auto interés... Lo que hace es más bien inventar procedimientos para servir con mayor complacencia a cualquier objetivo de la mónada»¹³. Es de tener en cuenta que el deterioro del concepto de razón va parejo con el de individuo. «La categoría del individuo, a la que a pesar de todas las tensiones se hallaba ligada la idea de autonomía, no ha podido resistir ante las presiones de la gran industria... La desintegración del individuo y de la razón son una y la misma cosa»¹⁴.

Al no ser el individuo dueño de sí mismo, las acciones que éste realice carecerán de sentido para él. «Bajo el imperio del monopolio, el individuo sólo tiene posibilidades a corto plazo». El individuo es un elemento más y pierde importancia en sí mismo, la adaptación suple a la responsabilidad, individuo es igual a disponibilidad. De esta forma desaparece el futuro para el individuo, éste es producto de la cosificación y la unidimensionalidad se impone. «Los seres humanos tienen que repetir los slogans de la radio, cine y revistas para ser en general «soportables»... El individuo ya no tiene que mirar al futuro, debería estar simplemente dispuesto a someterse»¹⁵. El individuo se encuentra controlado por la producción. Esta unidimensionalidad se da en el campo de la educación, en el familiar y en el del sexo. La violencia practicada por el fascismo, nos dice Horkheimer, parece escarnecer cualquier tipo de razón.

12. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Barral, Barcelona 1973, 143.

13. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 149.

14. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 158.

15. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 161.

Frente a esta situación el individuo no reacciona con un carácter utópico, como lo hará en Marcuse. «La idea de la transformación es corroída por la conciencia de la desgracia universal... La muerte era el límite mismo del individuo constituido por la autoconservación»¹⁶.

La razón, en el orden fascista, se revela a sí misma como sinrazón.

Horkheimer termina diciéndonos que lo que aún le queda a la razón es su autoconservación, la razón no se agota en la vía autoalienada.

Siguiendo el modelo de la crítica negativa, Marcuse tomó también como punto de partida el fracaso de la revolución proletaria, de ahí que proclame su no identidad con el orden establecido, volviéndose sobre el individuo aislado. Esta vuelta a la particularidad sirve para analizar la afinidad existente entre crítica negativa, psicoanálisis y teoría existencialista.

Marcuse entra en contacto con Freud hacia finales de la década de los treinta. Pero antes de lanzarse al psicoanálisis, influenciado por Heidegger, intenta proyectarse desde el existencialismo. Marcuse elogia a Heidegger por su contribución a los estudios sobre Hegel¹⁷. También desde esta perspectiva existencialista pretende acercarse a la obra de Sartre. Marcuse recurre al psicoanálisis para, a partir de Freud, buscar la forma de salvar al individuo. Los esfuerzos del psicoanálisis van a encontrar su apoyo en la filosofía liberal cuyo eje giraba en torno a las nociones de autonomía y libertad individual. Sin embargo, ese intento que tiene el psicoanálisis por reforzar el «yo», pone de manifiesto que el individuo acaba sometido al sistema del dominio que él mismo ha construido. El problema planteado por Marcuse es que lo primero que se debe hacer es que el individuo sea posible. En «Cultura y Sociedad» Marcuse pone de manifiesto la contradicción existente entre los valores culturales y los mecanismos de una economía irracional. Este proceder irracional amenaza con anular al individuo; la razón cede ante la voluntad irracional.

Para la figura burguesa, la libertad queda reducida a la vida íntima, privada; de esta forma la libertad fundada en la libertad de la razón ha sido encerrada en la pura interioridad sin que puede conexas con la praxis social.

Pero donde quiere poner el acento Marcuse, es en que esta vida íntima es también manipulada por la propaganda al servicio de la producción. En el capítulo «Noción de individuo» de «La sociedad», Adorno pretende analizar el concepto de individuo en función del de naturaleza y sociedad. En una primera aproximación a este concepto nos dice: «El individuo designa algo concreto, cerrado y subsistente por sí mismo»¹⁸. Es, pues, una individualidad carac-

16. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 170.

17. MARCUSE, H., *Ontología de Hegel*, Mtz. Roca, Barcelona 1969,8.

18. ADORNO, TH.W., *La sociedad*, Proteo Editorial, 44.

terizada por propiedades particulares que sólo a él le son pertinentes. En primer término, pues, y sin hacer referencia a la persona humana, aparece el «individuum» que es la producción latina del «atomon» materialista de Demócrito. Con la concepción leibniana, el individuo al igual que «mónada», — indiviso y sin necesidad de otro —, goza de plena autonomía, la sociedad no será otra cosa que la suma de singularidades. Esta corriente será seguida por el liberalismo. Pero la labor que la sociedad se impone a partir de estos momentos es mostrar cómo el individuo está socialmente mediado. De esta forma el tema central de la sociología serán las relaciones entre el individuo y la sociedad. A partir de este momento comienza un proceso que va del concepto de individuo autónomo a conceptos como el de convivencia, participación, comunicación. El individuo, antes de serlo, es persona. Estas relaciones mediante las cuales el individuo se determina a sí mismo, no son algo extrínseco. «Quien quiera prescindir de ese carácter funcional de la persona para buscar en cada uno su significado singular y absoluto, no llegará al individuo puro, en su singularidad inefable, sino a un punto de referencia altamente abstracto, que a su vez adquirirá significado respecto del contexto social considerado como principio abstracto de la unidad de la sociedad»¹⁹.

Adorno a su vez establece una relación. Las relaciones individuo-sociedad han de estar en conexión a su vez con las de la naturaleza. De la interacción de estas tres variables tenemos el acontecer histórico. Pues en tanto es necesaria esta interacción en cuanto es natural al hombre el realizarse en comunidad. Éste sería el caso de Aristóteles para quien la polis aparece como condición para ser hombre.

Un punto de vista totalmente contrario encuentra Adorno en la concepción positivista, en donde el individuo quedará subordinado a la sociedad. Por su parte Adorno destaca al individuo como algo dado en la naturaleza. Pero esta individualidad no ha de ser entendida como algo abstracto sino como ser que puede determinarse a sí mismo. En esta conciencia, con proyección a los otros es donde alcanza su plena realización, pues el individuo sólo se realiza plenamente cuando surge en relación de una autoconciencia con otros. Los dos conceptos: individuo y sociedad son, pues, recíprocos.

La mutua interacción de ambos justifica el papel del individuo en la sociedad. «La comprensión de la acción recíproca que individuo y sociedad ejercen, uno sobre otro, tiene una consecuencia fundamental evidenciada por la sociología positiva, en la idea de que el hombre como individuo alcanza su existencia propia en una sociedad justa y humana»²⁰. Sin embargo esta ar-

19. ADORNO, Th.W., *La sociedad*, 51.

20. ADORNO, Th.W., *La sociedad*, 57.

monía se ve rota en las sociedades desarrolladas. El individuo se ve obligado en esta sociedad a perseguir sus intereses al margen de la colectividad. «La sociedad que llevó al desarrollo del individuo, se desarrolla ahora a sí misma alejando de sí al individuo y destronándolo; pero el individuo desconoce ese mundo, del cual él sin embargo depende en lo interno, hasta creerlo todo suyo»²¹.

En este mismo sentido Horkheimer en «Función social de la filosofía», nos dice que los hombres, a pesar del avance de la ciencia, se empobrecen material, espiritual y emocionalmente. «El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo general. Los actos individuales que en la vida diaria pasan con toda justicia por razonables y útiles, pueden resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad»²².

La trayectoria a seguir por la Escuela de Francfort va a ser la de salvar al individuo desde la razón, con ésta se hará posible la unión de individuo y sociedad.

Así Marcuse en «Filosofía y teoría crítica» de «Cultura y sociedad», nos dice: «La razón, que en la nueva filosofía se convierte en el ser auténtico tiene que producirse a sí mismo y crear su propia realidad siempre de nuevo, con un material existente... Lo que la razón debe hacer es nada más y nada menos que la constitución del mundo para el yo. Debe crear la generalidad en la que ha de encontrarse el sujeto racional con otros sujetos racionales»²³.

En la época burguesa, dice Marcuse, la realidad de la razón se convirtió en la tarea que el individuo libre debía realizar. El sujeto era el depositario de la razón: la racionalidad de la objetividad debía partir de él.

Por su parte, para Horkheimer, en «Ascenso y ocaso del individuo», el individuo concebía la razón como instrumento del yo. El individualismo adquiere su máximo desarrollo con el liberalismo burgués, pero el individuo pronto se ve subordinado a sus intereses económicos. Así en el siglo XIX, nos dice Horkheimer, el peso principal recaía más en el planteamiento, organización y centralización del sistema, que en el destino del individuo. La racionalidad pertenece al dominio, no a la razón, la razón se hace, pues, irracional. Se piensa en la producción y para la producción. De esta forma el individuo ya no tiene forma personal. Se ve bombardeado desde todas las posiciones por las distintas coacciones sociales.

Creemos de interés mencionar la orientación dada por Horkheimer al concepto de psicología en su conferencia «Historia y psicología», recogida en

21. ADORNO, Th.W., *La sociedad*, 58.

22. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 278.

23. MARCUSE, H., *Cultura y sociedad*, 82.

la teoría crítica. Horkheimer toma como punto de partida no la concepción de la historia propia de la filosofía actual sino de una filosofía de la historia, la de Hegel. Sin embargo, cuando el sistema hegeliano cede ante la concepción liberal, con ello, sufre también un cambio el significado que la psicología tiene para el conocimiento de la historia.

Aunque para la Ilustración y para Hegel el motor de la historia sean los intereses de los individuos, sin embargo, para Hegel, esto es algo sin importancia frente a la Idea que todo lo rige, y el actuar de ésta no es deducible ni de la psique, ni del individuo, ni de la masa. Pero esta Idea no es el inconsciente de la psicología moderna, sino aquel «Telos» inmanente de la historia. Por el contrario para el liberalismo la historia es, en su esencia psicológica, «los individuos con sus eternos instintos sólidamente arraigados en su naturaleza, ya no son sólo los factores inmediatos de la historia, sino también las instancias últimas para la teoría del acontecer propio de la realidad social»²⁴.

Para la teoría marxista la dinámica histórica no puede ser explicada desde el individuo sino que los hombres están sujetos a formaciones históricas que tienen su propia dinámica, pero con esto no afirma una teoría psicológica de la historia. Las formas de producción condicionan la marcha de la historia. La concepción económica de la historia se manifiesta como antagónica a la filosofía de Hegel, pues según ellos nada es fundamento de la historia, nada puede ser interpretado como poder unitario, como razón determinante. La historia estará configurada a partir del progreso material. Pero en ningún modo reduce la función propia del individuo.

Horkheimer intentaba hacer una comparación con la teoría liberal donde la psicología condicionaba a la historia, por el contrario «si la historia se articula según los diversos modos en los que se consume el proceso de la vida de la sociedad humana, no son las categorías psicológicas sino las económicas las fundamentales para el conocimiento histórico. De ciencia fundamental la psicología pasa a ser ciencia auxiliar, por cierto indispensable para la historia»²⁵.

Podemos concluir poniendo de manifiesto la interconexión entre individuo, naturaleza y sociedad. Las relaciones de los grupos sociales entre sí se originan en las cambiantes constelaciones que median entre la sociedad y la naturaleza, convirtiéndose en determinantes respecto a la condición de los individuos lo cual repercute a su vez sobre la estructura social²⁶.

Modesto SANTOS LÓPEZ
Instituto Zorrilla.- Valladolid

24. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 27.

25. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 30.

26. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, 51.

LIBROS

Sagrada Escritura

WESTERMANN, C., *Erträge der Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien III.* Hrsg. von Rainer Albertz. Chr. Kaiser, München 1984, 21 x 15 cm., 228 p.

El libro es una colección de artículos publicados en diferentes lugares, que se han reunido aquí con motivo del 75 aniversario del autor. Es ya el tercer volumen de estas «opera minora». Exactamente son 17 artículos los aquí coleccionados. Buen número de ellos se refieren al Génesis. No hay que olvidar que Westermann es autor de un comentario sobre el Génesis. Otros son más directamente teológicos: como «la belleza en el A.T.», «El A.T. y los derechos humanos», «Temas de una futura teología bíblica». Debe notarse, en especial, el artículo titulado «la prehistoria de las parábolas de Jesús en el A. Testamento», artículo que el autor ha desarrollado en un libro aparte, que presentamos en este mismo número de la revista.— C. MIELGO.

NEL, Ph.J., *The Structure and Ethos of Wisdom Admonitions in Proverbs.* BZAW, 158. Walter de Gruyter, Berlin 1982, 24 x 16 cm, XI-142 p.

El libro es una disertación que pretende analizar la estructura y el Ethos de las exhortaciones o advertencias en el libro de los Proverbios. Tras una interesante y completa lista de los géneros literarios usados por la Sabiduría israelita, emprende el autor el argumento principal del libro. Las exhortaciones van siempre acompañadas por una motivación que indica la razón por la que determinada conducta es aconsejada. Esta motivación es analizada en su conexión gramatical con la exhortación. La conexión es variada: a veces indica finalidad, causa, resultado, promesa, etc. Este elemento es, a juicio del autor, tan importante como la exhortación misma y no es un elemento secundario. En base al análisis hecho, rechaza la opinión de Richter que distinguía entre la exhortación prohibitiva y vetitiva. Es interesante otra conclusión que saca y es que en base a la forma, no se puede averiguar el contexto social y el Sitz im Leben de la exhortación. No parece, sin embargo, tan convincente su opinión acerca del Sitz in Leben de la exhortación, que coloca sin más en la ciudad o vida urbana. Ciertamente esto es no decir mucho.

El resto del libro está consagrado al Ethos que se halla en los Proverbios. Y así habla de la función de la cláusula de motivación, de la autoridad de la exhortación (que él halla en el mismo contenido de la exhortación), de la relación entre sabiduría y *tora* que él establece a través del concepto del «temor de Yahvé». Más flojo parece el último capítulo sobre el ethos de la sabiduría como reconocimiento del mal. Uno se preguntaría por qué el ethos no es reconocimiento del bien. Los análisis son apresurados y sin profundidad. En todo caso, el libro es atractivo porque evita el autor tomar posturas dogmáticas. No está exento el libro de errores tipográficos. El más notable el de la pág. 65, donde faltan algunas líneas.— C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*. Calwer, Stuttgart 1984, 22 x 15, 144 p.

Al autor, conocido estudioso del A. Testamento, le extraña que las parábolas del Nuevo Testamento sean vistas únicamente como adorno con una función ilustrativa. Prácticamente sólo interesa el «tertium comparationis». Para corregir este punto de vista, el autor hace la prehistoria de las parábolas evangélicas, que, según él, se encuentran en las comparaciones y parábolas del A.T. En realidad, lo que hace es ofrecer un catálogo de tales figuras literarias y extraer conclusiones. ¿Estas conclusiones son importantes? No nos atreveríamos a afirmarlo. En efecto se limita a decir que las comparaciones no tienen función ilustrativa solamente, sino que pueden intensificar lo que se quiere decir. En todo caso, afirma que del contexto debe extraerse la intención. El autor es consciente de que el libro es una primera aproximación.— C. MIELGO.

DREYFUS, F., *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* Editions du Cerf, Paris 1984, 21,5 x 14,5, 135 p.

Evidentemente el autor toca un problema grave y de viva actualidad. Y debe decirse desde el comienzo que el libro va en contra de las tendencias de muchos exégetas actuales. El lector debe saber que el autor responde positivamente a la pregunta que representa el título del libro. Sin embargo, el libro no es polémico. El itinerario de la demostración puede resumirse así: En la primera parte analiza la tradición de la Iglesia. La primera pregunta que se hace es si Juan es consciente de hacer una elaboración teológica de la fe de la comunidad o pretende mantenerse fiel al mensaje de Jesús histórico. Como en Jn 20,20-31 afirma que escribe «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», no debe haber duda alguna de que Juan quiere demostrar que Jesús era Dios y que él lo sabía. Seguidamente trata este punto en la tradición patristica que se muestra unánime. Nadie dudaba que Jesús sabía que era Dios. Brevemente expone la teoría de la triple ciencia de Jesús según los escolásticos.

En la segunda parte compara esta fe de la Iglesia con la investigación histórica. A priori, cabe suponer, piensa el autor, que la tarea de Jesús de dar a conocer su verdadera personalidad, no era fácil, dado el estricto monoteísmo de los judíos. De ahí que Jesús hiciera esta manifestación en tres etapas. Ante la multitud, Jesús no revela mucho; pero sí algo sugestivo, se arroga prerrogativas divinas, dispone de la ley como soberano, incluso se presenta como el Hijo de Dios (parábolas de los viñadores homicidas). No es extraño que le acusaran de blasfemia. En una segunda etapa, hablando a los discípulos Jesús manifiesta más. En esta parte el autor menciona dos textos: el de la ignorancia del Hijo acerca del fin del mundo y el grito jubiloso de Jesús (Mt 11,25-27). Sospecha otro estadio de manifestación: el de los discípulos predilectos de Jesús. Como la fe en la divinidad de Jesús aparece muy pronto después de Pascua, y la resurrección no puede ser un argumento decisivo, hay que pensar que la doctrina tuvo lugar en una confesión personal de Jesús. Finalmente la tercera parte está dedicada a resolver ciertas objeciones. Así por el hecho de saber que era Dios, no por ello es menos hombre. Para explicar la psicología de Jesús acude a las experiencias místicas. Los místicos manifiestan tendencia a identificarse con Dios.

El libro no dejará de suscitar reacciones, precisamente porque es maximalista. Que el apóstol Juan es el autor del IV Evangelio, pocos se lo admitirán. Que Jesús tuvo visión beatífica es bien difícil de admitir. Los Evangelios no soportarían la prueba para afirmar esto. Finalmente que Jesús manifestara su conciencia divina a los apóstoles preferidos, no deja de ser un dato para el que no puede aducir ningún texto de apoyo.— C. MIELGO.

RIESNER, R., *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Ueberlieferung*. 2. verbess. Aufl.- W.U.N.T. 2/7.- J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1984, 23 x 16, XII-615 p.

Que un libro de esta mole y tema se agote en año y medio, es un buen índice del interés que ha

despertado. Este interés se debe a dos causas principales: una de ellas es su valor intrínseco, que en verdad lo tiene, y también por la postura crítica que adopta el autor frente a hipótesis comunes y consolidadas. El libro debe considerarse en la línea de los trabajos de Riesenfeld, Gerhardsson, Schürmann y otros que corrigen severamente el Método de la Historia de las Formas.

En el primer capítulo expone el autor largamente los interrogantes que la prioridad de Marcos y la Historia de las Formas no resuelven. Con detenimiento enumera los puntos débiles, las opiniones no probadas, las soluciones fáciles que ambas hipótesis adoptan. Esto lo hace sirviéndose principalmente de las obras de los dos autores principales: Bultmann y Dibelius. El capítulo es, en verdad, crítico, pero es notable, porque es reflejo de un estado de opinión cada vez más creciente que considera excesivamente expeditivas muchas soluciones de la Historia de las Formas. Señala con acierto el autor que la actividad de Jesús como maestro ha sido totalmente olvidada. De aquí emana el capítulo segundo, sin duda el mejor logrado, que es una verdadera monografía acerca del estado de la enseñanza y educación judías en tiempos de Jesús, pero arrancando ya desde el A. Testamento. Este capítulo ofrece un material riquísimo de informaciones sobre los métodos de enseñanza de entonces. Los capítulos siguientes tratan de probar, en base al material evangélico, cómo Jesús unió perfectamente su pretensión personal con la actividad magisterial. Para ello distingue su actividad cara al público de la predicación dirigida a sus discípulos. Los evangelios ofrecen material suficiente para hacer esta distinción. En estos dichos de Jesús, él observa los métodos de enseñanza habituales en el judaísmo contemporáneo. No deja en olvido la misión encomendada a los discípulos ya en vida de Jesús, que no puede tener otra finalidad que asegurar la continuidad y vigencia de su doctrina. Así el autor llega a recrear una especie de «escuela de Jesús», continuada por sus discípulos que cultivan la memoria del Maestro, transmiten su tradición y la continúan. Según esto, la Historia de las Formas tendría que revisar muchos puntos de vista. Naturalmente, algunas de las afirmaciones del autor quedan en el aire. Pero también la Historia de las Formas echa mano de hipótesis no probadas. El origen de los Evangelios continuará siendo un lugar privilegiado para la discusión. Se ha de agradecer al autor el valor de ir contra corriente y servirse de una documentación rica, cuyo dominio exige un gran esfuerzo.— C. MIELGO.

FITZMYER, J.A., *Catecismo cristológico*. Respuestas del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 1984, 20 x 13, 159 p.

El título conviene bien al contenido del libro. Es un catecismo porque se compone de preguntas y respuestas. Y es cristológico, porque en las respuestas se toca exclusivamente estos temas del N.T. Si, además se tiene en cuenta que el autor es un conocido y afamado escriturista, se apreciará en el libro por ser una verdadera cristología. Está escrito con esmero y exactitud. Todas las afirmaciones que hace están muy cuidadas y por supuesto razonadas. No necesita excesiva preparación, más bien está escrito para servir de formación y guía a todos los cristianos. En apéndice se comenta y se ofrece el texto de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los Evangelios del año 1964, así como el n. 19 de la Constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II.— C. MIELGO.

BAYER, O., *Aus Glauben leben*. Ueber Rechtfertigung und Heiligung. Calwer, Stuttgart 1984, 22 x 14, 80 p.

El tema central del libro es la justificación, pero entendida desde un punto de vista luterano. De hecho, es un comentario a Lutero actualizado. Cree el autor que el tema de la justificación sirve para enfocar correctamente gran parte de los problemas teológicos, tales, como la creación, pecado, redención, escatología, etc. Los temas son expuestos con un lenguaje moderno y nada convencional. No faltan tampoco alusiones a filósofos modernos como Bloch y Marcuse. Esto hace que el libro sirva para iluminar las relaciones entre filosofía y teología, fe y cultura.— C. MIELGO.

VOUGA, F., *L'Épître de Saint Jacques*. Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, XIIIa. Labor et fides, Genève 1984, 24 x 18, 150 p.

El *Commentaire du Nouveau Testament* de los protestantes de lengua francesa publica ahora el comentario a la epístola de Santiago, escrito por F. Vouga, joven profesor de NT en Montpellier. El estudio de esta epístola plantea dos problemas fundamentales. El primero es de orden teológico y se refiere a la especificidad cristiana del escrito y su relación con las cartas paulinas y los escritos juánicos. El segundo es literario y tiene que ver con la unidad temática de la epístola. Según la hipótesis propuesta por F. Vouga, habría que encuadrar a St en una tradición judeocristiana teológica y literariamente próxima a Mateo y en oposición a una espiritualidad helenizante que utilizaba de un modo conformista el legado de Pablo. Comentario éste amplio, cuidado y actualizado, que responde a las líneas programáticas de todo el *Commentaire du Nouveau Testament*.— A. RODRÍGUEZ.

DUPONT, J., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*. Editions du Cerf, Paris 1984, 21 x 13, 535 p.

El presente volumen ofrece una nueva colección de artículos sobre los *Hechos de los Apóstoles* publicados por el conocido especialista en este libro del NT desde 1967, fecha en que también Editions du Cerf publicaron sus artículos sobre Hech escritos anteriormente, con el título de *Études sur les Actes des Apôtres*. El libro reúne veinte artículos. Tras los dos primeros, que tratan del estado de la cuestión sobre la teología de Lucas y el plan de los *Hechos*, los estudios se suceden según el orden de los textos con los que están relacionados especialmente: alcance teológico de la evangelización de las naciones (*Lc 24,47*; Hch 13,47; 26,23), discursos de Pedro (interesado por relación con *Lc 24*), el papel de los apóstoles en la Iglesia primitiva (Hech 1, los ministerios en la Iglesia naciente (Hch 1), la sustitución de Judas (Hech 1, 15-26), el relato de Pentecostés (Hch 2,1-13), la afirmación cristológica de Hch 2,33, la afirmación de la sesión de Cristo a la derecha de Dios (Hch 2,34-35). Siguen cuatro pequeños artículos sobre 10,34-38; 12,1-11; 13,43-52 y 14,21-27 respectivamente. Aquí se introduce un artículo sobre el después de la muerte en la obra lucana que hace especial relación a Hch 14,22. Termina la colección con estudios sobre cuatro discursos de Pablo: en el Areópago de Atenas (Hch 17,22-31), a los presbíteros de Éfeso (Hch 20,18-35), ante Agripa en Cesarea (Hch 26,2-23) y a los judíos de Roma (Hch 28,17-28). Estos artículos, que siguen siendo de valor inestimable para la exégesis y que resultaban difícilmente accesibles, son reunidos ahora y puestos al alcance de todos los exegetas.— A. RODRÍGUEZ.

ECKSTEIN, H.-J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 10. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, 23 x 15, 340 p.

Este libro es la elaboración de una tesis doctoral presentada en 1980 en Tubinga y dirigida por M. Hengel. Se trata por tanto de un trabajo académico de exégesis. El autor trata de averiguar el significado del «concepto» *synēdesis* (conciencia) en Pablo. Por eso el «fenómeno» conciencia sólo es estudiado en cuanto contribuye a este objeto. El trabajo está bien planteado. Tras ver los distintos significados de «conciencia» en alemán, griego y latín, se introduce el estudio con una amplia investigación sobre el concepto desde el punto de vista de la historia de las religiones (griegos, latinos, AT y judaísmo). Con ello el autor deja preparado el terreno para el tema central, o sea, el estudio del concepto en Pablo. Analiza sus apariciones en las cartas paulinas auténticas. Y tras un pequeño capítulo dedicado a las apariciones del concepto en el resto del NT, concluye el trabajo resumiendo los hallazgos y situándolos en el trasfondo de la antropología y teología paulinas y en el contexto de la historia de las religiones estudiado al principio. Según estos hallazgos, Pablo habría tomado el término *synēdesis* del griego helenista popular (no de la estoa). La *synēdesis* sería para Pablo una instancia antropológica (no teológica) neutral en el hombre

que juzga su comportamiento a la luz de unas normas dadas y que lo hace responsable. Una crítica del trabajo exigiría mucho espacio. Pero ya podemos decir que es una buena contribución a la exégesis paulina.— A. RODRÍGUEZ.

KERTEIGE, K., (ed.), *Ethik im Neuen Testament*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984, 21 x 14, 214 p.

Este libro recoge las exposiciones de exegetas y moralistas realizadas en una reunión para especialistas de NT de lengua alemana tenida en Luzern del 21 al 25 de marzo de 1983. Afrontan la pregunta planteada por la teología moral al NT sobre en qué modo y medida las exhortaciones neotestamentarias son normativas para el cristiano de hoy. En un primer momento F. Burger y R. Schnackenburg se ocupan de la pregunta básica sobre la fundamentación de normas morales a partir del NT. En segundo lugar P. Hoffmann, W. Egger y G. Lohfink afrontan cuestiones concretas de la interpretación del Sermón de la Montaña y la pregunta sobre la obligatoriedad de sus exhortaciones. Después J. Eckert y D. Zeller estudian el «indicativo» y el «imperativo» en las cartas de Pablo. Concluye F. Böckle con una reflexión sobre este diálogo interdisciplinar iniciado y cómo debe ser continuado en el futuro.— A. RODRÍGUEZ.

PIKAZA, X., *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46). Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo*. Sígueme, Salamanca 1984, 21 x 13, 460 p.

Este libro es el fruto de largos años de elaboración y responde a la preocupación de su autor por el hombre en cuanto hombre y su posibilidad de ser hermano de los otros. No es extraño, pues, que sea acentuado el momento hermenéutico en el trabajo. Tras unos preliminares en los que se habla de la estructura, género literario, hermenéutica, división y temas introductorios (génesis e interpretaciones) acerca del texto estudiado, el autor se centra en su exégesis, distribuyéndolo en temas. Afronta después su sentido, para lo que se ve obligado a encuadrar el texto en el conjunto del evangelio de Mateo, tanto a nivel de estructura como de términos clave y temas. Concluye el trabajo con una relectura teológica actualizante, centrada temáticamente en la pequeñez y el servicio en los que se realiza paradójicamente la grandeza de Dios, constituyendo un programa para la Iglesia. Libro éste técnico, pero escrito con pathos que comunica también al lector, sugerente y útil en el conjunto de estudios de teología mateana. Al final se echa en falta un índice de textos bíblicos.— A. RODRÍGUEZ.

Teología

SCHILSON, A., *Theologie, als Sacramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*. Grünewald, Mainz-Tübingen 1982, 22 x 14, 354 p.

El A. anuncia ya en el título que no estudia la sacramentología como una rama de la teología, sino viceversa. Y justifica en el subtítulo su postura con la motivación histórica de los estudios de Odo Casel, el benemérito benedictino de María Laach. A finales del siglo pasado y en la primera mitad del presente, el estudio de las antiguas religiones, de los mitos, símbolos, significados y sentidos, especialmente de los llamados «Misterios», provocó una reacción de la misma teología católica, dominada por la escolástica y la neoescolástica, esto es, dominadas por un carácter preponderantemente teorético, y especulativo. Se buscó un modo de presentar la religión con unidad de teoría y praxis y para ello se recurrió al culto, a la liturgia. Cada religión se distingue de las demás por un sistema de símbolos, que al mismo tiempo sirve para reunir a todos los miembros de cada religión y da a esa determinada religión el sentido, la intención vital y salvífica del fundador. Odo Casel se distinguió en el estudio de los antiguos «misterios» y ahora este autor estudia el de-

sarrollo de tal postura hasta nuestros días y la proyecta hacia el futuro. Hasta mediados de este siglo, las discusiones fueron abundantes y era necesario recoger las conclusiones a que se había llegado, ya que posteriormente tales discusiones han decaído. Nuestro autor vuelve a poner al día el estado de la cuestión y apunta los frutos, riesgos, peligros y objeciones que este problema provocó.

Porque en realidad, se trata de un nuevo modo de pensar, hartado difícil para los que entienden la teología como ciencia especulativa. Odo Casel, educado en el espíritu benedictino, amplía y profundiza el concepto de liturgia hasta abarcar y empapar totalmente la vida cristiana, identificándose con ella. La vida cristiana se identifica con la liturgia, y por lo mismo se asimila toda la teología, no sólo práctica sino también especulativamente. Es indiscutible que la promoción del movimiento litúrgico en nuestros días tiene conexión con esta teología, pero también es indiscutible que no todos dan a la liturgia tanta extensión y tanta profundidad, y además, son muchos los que ven en la conexión histórica con las religiones «místicas» unos peligros que conviene poner en claro. Por eso nuestro autor no se contenta con el estudio histórico, sino que estudia especulativamente la fundamentación o centro sacramental de la vida cristiana, la organización de los sacramentos como «teología de los sacramentos» y la lección de este problema para el futuro de la teología. El estudio sobrepasa los horizontes de Odo Casel, ya que hoy el triunfo de la sociología ha impulsado la novedad y utilidad de estos estudios, al presentar las religiones como entes vivos e independientes, que se desarrollan y perfeccionan con sus propias leyes, y no como la simple suma de sus propios miembros. Una «religión» lleva dentro de sí sus «principios» en orden a sus «fines». Las discusiones pasadas han sido superadas, pero cobran mayor interés en el presente. En fin, este libro como tesis doctoral, viene completado con su correspondiente bibliografía e índice de nombres. A la presentación atildada concurren la editorial Grünewald y la Facultad de teología de Tubinga. El autor es actualmente profesor de dogmática en la Facultad teológica de Mainz.— L. CILLERUELO.

GANOCZY, A., *Einführung in die Dogmatik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

Dentro de un programa de estudios introductorios a cuestiones teológicas, se nos presenta aquí una «introducción a la dogmática». Existe un cierto confucionismo en torno a la palabra dogma debido al cariz unilateral que a veces se le quiere dar, y también debido a los complejos problemas que suscita la interpretación de los dogmas. Este libro supone una magnífica oportunidad de clarificación de términos como «dogma», «dogmas», «dogmática». Tras una primera sección de crítica general, se nos ofrece un estudio de la historia del concepto «dogma» en la antigua tradición cristiana y en la discusión teológica católico-protestante a partir de la Reforma, para desarrollar a continuación el significado teológico del dogma. Finalmente, la tercera parte, analiza la dogmática en cuanto ciencia (métodos, fuentes, hermenéutica) ejemplificándola en algunas corrientes teológicas actuales, y comparándola con otras disciplinas, como la exégesis, filosofía e historia. Un libro interesante, por tanto, escrito por un autor conocido en ambientes franceses y alemanes.— T. MARCOS.

FINKENZELLER, J., *Grundkurs Gotteslehre*. Herder, Freiburg im Breisgau 1984, 19,5 x 21, 160 p.

Dios es la cuestión central de toda religión, a partir del cual se expresan las formas del comportamiento religioso para el hombre. El presente libro afronta el problema de Dios de modo muy sintético, pero con una gran amplitud de temas, un modo de ofrecer una justa y global visión de dicho problema en el cristianismo. Desde la realidad de lo santo en el mundo y el significado del acto religioso en general, la comprensión bíblica de Dios y el Dios de Jesús, la Trinidad como la peculiar captación de Dios entre los cristianos y la experiencia de Dios como necesidad plenifica-

dora de la fe, el autor pretende ser útil con este libro a todo cristiano comprometido, como base para una enseñanza religiosa, testimonio y ulterior profundización.— T. MARCOS.

GILBERT, P., *Dire l'Ineffable*. Lecture du «monologion» de S. Anselme. P. Lethielleux, Paris 1984, 22 x 14, 303 p.

S. Anselmo es uno de los grandes pensadores de la teología cristiana. Su obra marca el comienzo de la Escolástica, y está caracterizada por una inquieta búsqueda de entender los postulados de la fe. Para él teología es la fe que intenta hacerse inteligible. Buena prueba de ello es su famoso «nonologion», del que este libro hace un análisis. El estudio que P. Gilbert hace clarifica la concatenación interna del pensamiento anselmiano en el «Monologion». La primacía de la fe sobre la razón, que fundamenta el acercamiento lógico a la divinidad misteriosa, sin poder nunca llegar a agotarla; la esencia y existencia de Dios; el hombre mismo, que como imagen de Dios puede llegar a vislumbrar su ser, constituyen los temas centrales de esta lectura a S. Anselmo.— T. MARCOS.

ESTRADA, J.A., *La Iglesia: ¿institución o carisma?* Sígueme, Salamanca 1984, 21,5 x 13,5 280 p.

Viejo y eterno problema el de la relación que debe haber en la Iglesia entre lo carismático y lo institucional, con la variante que discute si lo institucional debe siquiera existir. El tema de este libro, por tanto, es muy interesante. Y dado que lo carismático es, sin duda, lo más importante en la Iglesia de Cristo, el problema queda reducido al segundo término. Es decir, si es necesaria una Iglesia institucionalizada, si dicha institucionalización puede anular o estimular el carisma, la gracia de Dios presente en cada cristiano. Éste es el intento del libro. Su conocido autor estudia la fundamentación de lo institucional en la Iglesia y su evolución a lo largo de la historia eclesial, para a continuación criticar lo que la institución ha restado al desarrollo carismático de la Iglesia. Reconociendo la validez de una organización en la Iglesia para que no sea arrastrada por la absolutización del carisma a un subjetivismo e individualismo, claramente anticristianos, en su seno, la institución se ciñe a lo que la institución tiene de reformable y cambiante, para un pleno servicio al carisma.— T. MARCOS.

COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia católica*. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio. BAC, Madrid 1984, 20 x 13, 907 p.

La colección «Historia salutis» sobre temas determinados de teología dogmática que nos presenta la BAC, es cerrada temáticamente con este libro, que se presta de modo ideal como colofón de las monografías anteriores. El libro es una selección de documentos del magisterio eclesial clasificados según los temas fundamentales de la teología dogmática, que coinciden con los libros que componen la colección «Historia salutis»: Dios, revelación, Jesucristo, salvación, etc. En cada capítulo se presentan las decisiones del magisterio sobre el tema, ordenadas cronológicamente y precedidas de una introducción histórica. Realmente es de agradecer el trabajo de J. Collantes, que facilita enormemente el acceso a las enseñanzas de la Iglesia sobre cada punto teológico. Por si fuera poco, los documentos son presentados en su texto original, junto a la traducción, lo que hace de esta obra un inmejorable libro de consulta.— T. MARCOS.

PETER OF WALTHAM, *Remediarium conversorum*. A synthesis in latin of *Moralia in Job* by Gregory the Great. Ed. J. Gildea, OSA. Villanova University Press, Villanova (Pennsylvania) 1984, 16 x 24, 492 p.

Nadie desconoce la amplia aceptación de que gozaron en toda la edad media los escritos de san Gregorio Magno, particularmente sus *Moralia in Job*. Pero en un determinado momento y a no interesaba todo el contenido de la obra, exegética en su origen; por otra parte, su voluminosidad pedía una reducción de tamaño; una y otra circunstancia condujeron a obras como la presente, posterior en seis siglos, *Remediarium conversorum* de Pedro de Waltham, en otro tiempo atribuida a Pedro de Blois, ambos archidiaconos de Londres. El autor ha recopilado sobre todo los textos morales del escrito gregoriano y con ellos, a veces tratados con gran libertad, compuso un peculiar tratado de moral, al servicio de los convertidos, como reza el título. La obra gozó de cierta celebridad como atestiguan los 17 manuscritos que se conservan. Para la edición crítica el P. Gildea se ha basado fundamentalmente en el manuscrito de Londres British Library, Royal 7.A.VII del 1200 aproximadamente. La obra, sin duda, será útil para quienes se interesen por la suerte reservada a los escritos gregorianos en los siglos posteriores a su muerte y, sobre todo, para los medievalistas. La presentación es pulcra e impecable. Carece de índices.— P. DE LUIS.

PHOTIUS PATRIARCHA CONSTANTINOPOLITANUS, Vol. I: *Epistulae et Amphilochia*. Ed. B. Laurdas y I. G. Westerink (Bibliotheca Teubneriana, griega), Leipzig 1983, 14,5 x 20, 197 p.

Presentamos a nuestros lectores el primero de los seis volúmenes de que constará la edición completa de las Cartas y Cuestiones a Anfilochio del célebre patriarca de Constantinopla, dos clases de escritos tan relacionados entre sí que no permiten ser editados, con lógica, separadamente. Este inicial incluye la primera parte del corpus de cartas privadas, es decir, las 144 primeras. Como ya es norma de la Biblioteca Teubneriana, la introducción se centra fundamentalmente en cuestiones críticas: descripción de los manuscritos y criterios seguidos. Luego, el texto de cada una de las cartas es precedido de una introducción particular que recoge el destinatario, fecha probable en que fue escrita, referencias de otros estudiosos a ella, breve síntesis de su contenido y otras particularidades. El contenido de los próximos volúmenes será distribuido de la siguiente manera: vol. II: segunda parte del corpus de cartas privadas; vol. III: restantes cartas que se hallan dispersas, casi todas actas del patriarcado; IV-VI: las restantes cuestiones anfilochianas que no se leen entre las cartas.— P. DE LUIS.

Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Dionet. (Eingeleitet, herausgegeben), übertragen und erläutert von K. Wengst (Schriften des Urchristentums). Kösel-Verlag, Darmstadt 1984, 15 x 23, 356 p.

La editorial Kösel que había publicado ya en 1970 el volumen «Los Padres Apostólicos» (Clemente Romano, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna), nos presenta ahora, dentro de la misma serie «Escritos del cristianismo primitivo», un segundo volumen que contienen otros cuatro escritos de la antigüedad cristiana, a los que les une, entre otras cosas, el ser de autor desconocido: la doctrina de los Apóstoles, más conocida por Didajé; la Carta de Bernabé, la segunda carta de Clemente y el Escrito a Diogneto, que habitualmente son colocados también entre los Padres Apostólicos a excepción del último que muchos prefieren colocarlo entre los Padres Apolo-gistas. La obra contiene, referido a cada escrito, introducción, edición crítica, traducción al alemán y notas aclaratorias. La introducción, muy amplia, abarca todos los aspectos de crítica textual y literaria, además de los contenidos teológicos; recoge prácticamente todas las aportaciones de los estudios anteriores más las posiciones, fundamentadas sólidamente, propias del autor. Las notas son de dos clases: unas, breves, casi siempre simples referencias, que aparecen en pie de pá-

gina de la traducción alemana, y otras más amplias, al final del texto, que colocan el texto comentado en el contexto bíblico o patrístico. Así, no tenemos sólo una nueva edición crítica, sino incluso un auténtico estudio que pone en manos de los estudiosos, de patrólogos, historiadores de la Iglesia, teólogos y filólogos un instrumento de trabajo muy perfeccionado.— P. DE LUIS.

S. BÖHM, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*. Cerf, Paris 1984, 15,5 x 24, 262 p.

El presente libro es una tesis defendida para la obtención del doctorado en filosofía. El autor se acerca al dato agustiniano desde una perspectiva que se encuadra en la tradición de la fenomenología y de la filosofía existencial. Divide el estudio en tres partes: en la primera hace un análisis de la temporalidad partiendo de la experiencia vivida del tiempo; en la segunda presenta la temporalidad humana como participación a una realidad trascendente, para establecer en la tercera las relaciones entre el tiempo de la vida y el de la escatología. El material agustiniano de que se sirve lo extrae únicamente de dos obras: las Confesiones y el De genesi ad litteram, sobre los que reflexiona directamente, prescindiendo prácticamente en las citas de la bibliografía que, sin embargo, ha consultado.— P. DE LUIS.

G. FERLISI, *Confessioni di S. Agostino. Guida alla lettura* (Quaderni di spiritualità agostiniana 11). Roma 1984, 14,5 x 20, 149 p.

Las Confesiones de san Agustín llegan a mucha gente, pero no todos sus lectores son capaces de extraer el jugo que encierran; más aún, muchos que se acercaron a ellas con ilusión las abandonan pronto porque les resulta difícil su lectura. Para ayudar a esta clase de lectores ha elaborado esta guía el P. Ferlisi. Libro por libro, presenta primero una panorámica general, luego establece las divisiones necesarias y finalmente se detiene en algunos de los puntos más sobresalientes, buscando en su comentario establecer puntos de comparación con situaciones idénticas o parecidas en nuestros tiempos.—P. DE LUIS.

LANGA, P., *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*. Estudio teológico de S. Ildefonso. Toledo 1984, 24 x 16, 302 p.

En san Agustín pueden considerarse dos aspectos: el hombre de las controversias, que afrontan los problemas concretos que sus enemigos o corresponsales le presentan; pero es también el hombre del pensamiento orgánico, que medita constantemente el problema de la existencia del hombre en el mundo. Por lo general los críticos lo han estudiado en el primer aspecto, ya que los problemas concretos presentan una actualidad viva, y el pensamiento orgánico agustiniano produce el temor de un océano infinito. Y uno de los problemas concretos es la teología matrimonial y su progreso, al que se refiere este hermoso libro que presentamos a nuestros lectores.

Se necesita nervio para enfrentarse hoy con ese problema, que va ligado a tantos otros problemas, y que en la actualidad está en vías de crisis y evolución. Si evoluciona la moral, es inevitable que evolucione este problema. Por eso mismo tenemos que felicitar al autor por dejarnos resuelto este aspecto del problema, pues parece cerrar una tradición de infinitas discusiones. El problema circunscrito en sus términos histórico-críticos es tratado con tanto rigor y método, que las conclusiones parecen definitivas. El P. Langa entiende que el progreso que la teología matrimonial debe a san Agustín se inspiró en su fundamentación teológica y dogmática, en su capacidad de síntesis entre maniqueos y pelagianos, y en el enfoque general que dio al problema superando la fragmentación de temas peculiares. Confiesa Langa que la postura de san Agustín es diferente de la moderna o actual, dominada por el personalismo. Pero la forma en que marca esa diferencia deja abierto el problema. En efecto, el personalismo actual es muy restringido y con frecuencia se identifica con el individualismo: en ese sentido se aparta de san Agustín. Pero el santo tiene

una visión más amplia del personalismo, incluida su dimensión social, tal como se presenta en la *Ciudad de Dios*. Y en este sentido la teología actual tendrá que ampliarse. San Agustín resolvía el problema del sentido de la existencia humana, acogiéndose al texto paulino: «los que viven no vivan para sí», y esto tiene aplicación inmediata al matrimonio. Pero además, el personalismo se continúa con el mismo texto paulino: «vivan para aquel que murió por ellos», esto es, para el Cristo Místico, para la humanidad asumida por Cristo. Y entonces el problema de la teología matrimonial ha de aceptar los fundamentales principios agustinianos. Ante todo, el principio de la felicidad; todo el que se casa, busca su felicidad. Pero este principio va subordinado al principio de la verdad: nadie busca una felicidad falsa. Finalmente, la verdad va subordinada a la unidad, a la totalidad. Ya se entiende que hoy sería muy difícil ampliar tanto el planteamiento del problema, pero inevitablemente habrá que hacerlo. El matrimonio, antes de ser problema sexual es problema humano, y los hombres antes de ser relaciones sexuales son relaciones personales con Dios y con el prójimo. El libro que aquí presentamos parece, pues, algo definitivo en cuanto al modo tradicional de estudiar el matrimonio, pero abre nuevas perspectivas para conjugar el matrimonio con la viudez, la virginidad, el monaquismo, la concupiscencia, el sexo, la gracia, y finalmente con la visión cristocéntrica del mundo. La teología del matrimonio es teología del hombre. Sobre esto el P. Langa imita al mismo san Agustín: discutió la teología del matrimonio entre maniqueos y pelagianos, pero dejó abiertas perspectivas más amplias, y por eso aun las discusiones actuales sobre la teología matrimonial tienen que contar con el personalismo total agustiniano.— L. CILLERUELO.

KÜNG, H.-TRACY, D. (Hrsg.), *Theologie -Wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Benzigen, Gütersloh 1984, 16 x 23, 244 p.

¿Es posible hoy, a pesar de las grandes diferencias en la teología cristiana, un consenso de base? Así podríamos resumir la preocupación tanto de los promotores como de los ponentes del Simposio, que desde el 23 hasta el 26 de mayo de 1983 tuvo lugar en Tubinga bajo la colaboración del Instituto de Tubinga para la investigación ecuménica, del Instituto para el estudio de la religión de la Universidad de Chicago y de la revista internacional de teología «Concilium». Ante el incremento de las ciencias humanas y de la naturaleza, ante los pluralismos democráticos de las sociedades más avanzadas y todos los movimientos de liberación de la actualidad, los participantes al Simposio, más de setenta, y la mayor parte teólogos, se preguntan si es posible en esta situación una alternativa para la fe y cuál. ¿Se podría encontrar un «modelo base» en el quehacer teológico integrando todas estas preocupaciones? A estas preguntas intentan responder desde diversos ángulos de análisis teóricos y prácticos los autores del presente volumen que recoge los temas de preparación al Simposio, anunciándonos un segundo volumen de conferencias y conclusiones.— C. MORÁN.

MICHEL, M., *Voies nouvelles pour la théologie*. Cerf, Paris 1980, 11 x 18, 113 p.

El desarrollo de las ciencias humanas han supuesto para la teología también un campo de aplicación grande, a la hora de realizar su misión de ser actualizadora de la Palabra de Dios para el hombre de nuestro tiempo, como lo ha sido para el de tiempos pasados. El autor de la presente introducción a la teología, partiendo de esas premisas, realiza en su estudio un análisis de las diversas formas de presentación del mensaje a través de la historia de la comprensión cristiana, concluyendo con el convencimiento que la teología tiene la misión de integrar la historia y la cultura de los diferentes pueblos en la reflexión sobre el misterio de la fe. A su vez la teología deberá estar pendiente de las diversas formas de interpretar esa fe que se han dado a través de la historia para responder a su preocupación actual. Obra recomendada a todos aquellos que sienten la preocupación de hacer una lectura crítica del mensaje cristiano para el hombre de nuestro tiempo.— C. MORÁN.

BOUYER, L., *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*. Cerf, Paris 1982, 14 x 22, 397 p.

Presentar una obra de Bouyer significa tener presente todo el bagaje cultural y teológico de alguien que ha vivido toda su vida dedicado precisamente a hacer presente en el alma del creyente el significado grandioso de la obra de salvación de Dios en el mundo de los hombres. Esta obra pertenece al tercer volumen de un plan general del autor titulado *Creación y salvación*. Es un estudio crítico y expositivo sobre el significado del conocimiento de Dios a través del mundo, que se convierte en cosmos por la presencia de orden y sabiduría. Análisis de diversos autores y temas referentes al plan salvífico de Dios, insistiendo en el lenguaje poético y su significado en la contemplación de la gloria de Dios y su expresión. La erudición del autor le lleva a considerar toda esta temática no sólo en la gran tradición cristiana clásica, sino también en autores de épocas posteriores y de nuestro tiempo, donde se intenta responder a los problemas acuciantes del hombre contemporáneo en sus preguntas más básicas. Su lectura ayudará al creyente a una mayor comprensión de las dimensiones de su fe.— C. MORÁN.

EICHER, P., (Hrsg.) *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Kösel, München 1984, Band I, 12 x 20, 431 p.; Band II, 12 x 20, 386 p.

La literatura teológica actual necesita de compendios como el que presentamos, donde los conceptos teológicos sean desarrollados de forma sistemática y sintética y donde se pueda recurrir con facilidad a la hora de estudios sobre los diversos temas teológicos. El Diccionario que tenemos entre manos ha sido elaborado por especialistas en diversas áreas del pensar teológico donde los conceptos se van presentando con fundamentación bíblica histórica y desarrollo actualizado, con preocupaciones de tipo ecuménico. El lector podrá encontrar en estos volúmenes todo aquello que circunstancialmente pudiese necesitar a la hora de preparar algún trabajo, exposición o desarrollar algún tema con incidencias de tipo teológico. Bienvenidas sean obras de este tipo, puestas al alcance del gran público y sin demasiadas preocupaciones científicas, pero insistiendo en los elementos base presentes en todo tratamiento teológico. Muy buena presentación tipográfica como ya nos tiene acostumbrados la editorial Kösel.— C. MORÁN.

JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*. Sígueme, Salamanca 1984, 13,5 x 21,5, 522 p.

En el marco de las aportaciones teológicas actuales, ocupa un lugar de primera línea el estudio de la posibilidad de un lenguaje sobre Dios en la conciencia del hombre actual. Jüngel se preocupa de esto tomando como punto de partida la frase de la primera carta de Juan: «Dios es amor». Ahí se centra la comprensión de Dios como amor misterioso en el mundo. Se parte de la experiencia cristiana de Dios con el fin de llegar a un concepto universal de Dios. La presencia de ese amor de Dios en la persona de Cristo y la experiencia del creyente de la misma, le harán presentar al autor como un teólogo de la revelación. De aquí el alcance que da el autor a la frase completa de Juan: «A Dios no le ha visto nadie jamás, el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado». Son reflexiones las que nos presenta el autor que ayudarán a la teología a responder a todos los interrogantes del teísmo y del ateísmo actual, llegando a conclusiones claras y capaces de orientar al creyente sobre el tema fundamental de los cristianos de nuestro tiempo sobre la posibilidad de un hablar y pensar sobre este Misterio del mundo.— C. MORÁN.

JOEST, W., *Dogmatik. Bd.1. Die Wirklichkeit Gottes*. Vanderhoeck. Goettingen 1984, 12 x 19 341 p.

Se trata de un nuevo texto de dogmática para uso de los estudiantes. El autor ha unido abundancia de documentación bíblica, teológica y eclesial con un tratamiento propio para llevar la fe a nuestro mundo. Esto hace que los estudiantes puedan tener un buen manual profundamente

elaborado. Este primer tomo comienza con los problemas de método en teología y el uso de la norma de fe y de ciencia. A continuación se plantea sistemáticamente todos los problemas relativos a Dios y su existencia, la creación, Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, con toda la problemática que ello incluye como la resurrección de Cristo, la divinidad del Espíritu y las cuestiones en torno al problema de Dios o de Cristo como Dios. Finalmente se expone el misterio de la Trinidad. También se da el índice del volumen segundo donde se tratará el problema de Dios y el hombre, la justificación y el pecado, la Iglesia y la comunidad de Jesús, y Dios en todas las cosas y el futuro. Los estudiantes tienen ahora un nuevo texto de dogmática, manejable, y adaptado a los momentos actuales de la vivencia cristiana.— D. NATAL.

WENZ, G., *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*. Band. 1., Kaiser, Muenchen 1984, 15 x 22, 476 p.

Se trata de un estudio exhaustivo, una monografía, sobre el tema de la reconciliación en la época moderna. Así se fija el tema en teólogos como Ch. Baur o Ritschls y también los antecedentes en la escolástica. Después se comienza por la primera Ilustración y se va avanzando hasta llegar también a los grandes pensadores como Kant, Hegel, o grandes figuras como Strauss. Se analiza también Schleiermacher y distintos grupos teológicos hasta llegar a los más conocidos actualmente como la teología dialéctica, o autores aún vivientes como Moltmann y otros del mismo rango. Se hace también un estudio sobre el Espíritu y la reconciliación, cosa que muchos tratados suelen olvidar. En definitiva, una gran obra que permitirá conocer mejor los problemas relativos a un tema que afecta tan decisivamente a los creyentes y, en general, necesita nuestra sociedad. Aquí la teología evangélica muestra todo su vigor actual.— D. NATAL.

SIEBEN, H.J., *Traktate und Theorien zum Konzil*. Knecht, Frankfurt a. M. 1983, 16 x 22, 296 p.

El gran empuje que ha cobrado el problema de la colegialidad y el papel del episcopado en la teología moderna y particularmente actual, hace conveniente examinar de nuevo el problema de la relación entre el papado y el concilio. Esto es lo que trata de conseguir esta obra que hace un análisis muy amplio y profundo del tema e incluye el punto de vista de los tratados sobre el concilio de Nicolás de Cusa, Domingo Jacobazzi y de Matías Ugoni. El autor, profesor de teología en Frankfurt, ha publicado ya sobre los concilios en la Iglesia antigua y en la edad media. El escrito que presentamos es una obra de gran valor que ayudará a avanzar en la comunión de la Iglesia.— D. NATAL.

RAMOS REGIDOR, J., *Jesús y el despertar de los oprimidos*. Sígueme, Salamanca 1984, 14 x 21,5, 527 p.

El libro es un estudio verdaderamente profundo y actual sobre la teología y los teólogos que en este momento están «sobre el tapete». Se plantean una serie de problemas que no tienen una respuesta fácil. A saber: ¿cómo construir en los países ricos una Iglesia realmente solidaria con la Iglesia de los pobres? ¿cómo pueden ser los pobres, en nuestra situación, los sujetos de la vida eclesial? ¿cómo promover en nosotros una Iglesia de base que no se presente como alternativa o en contraposición a la Iglesia institucional, sino que busque una radical renovación de ésta y se encamine hacia un tipo de Iglesia en la que todos los fieles puedan ser verdaderamente responsables de su fe y de su comunidad eclesial? ¿cómo elaborar una teología realmente ligada a la experiencia de una fe vivida en las comunidades cristianas populares?, ¿cómo vivir una espiritualidad que acierte a unir la experiencia de la gracia de Dios y la experiencia de la liberación colectiva e individual dentro de la peculiaridad de nuestra situación, en la lucha contra los mecanismos de

opresión capitalista, y esto en el plano nacional e internacional? Con un análisis rigurosamente objetivo, en el volumen se describe la experiencia de la Iglesia de los pobres en América Latina y la temática característica de la teología de la liberación, con la esperanza de que ello ayude a comprender el auténtico significado de la Iglesia de los pobres en los países ricos del hemisferio norte.— F. DE CASTRO.

WELTE, B., *¿Qué es creer?* Herder, Barcelona 1984, 20 x 12, 103 p.

Partiendo del análisis de experiencias básicas existenciales el autor deduce la necesidad de la creencia en la dimensión humana. Trata también de reconciliar la fe y la ciencia aun a sabiendas de los problemas que plantea. El aspecto al que no da el autor una respuesta es el rechazo que la ciencia, y no sólo ella, hace de los praeambula fidei y este quizás sea el problema fundamental que cuestiona todos los aspectos de la fe en nuestros días.— M.M. BERJÓN.

Moral-Derecho

HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral.- III: Ética y religión*, Edit. Sígueme, Salamanca 1984, 21 x 13, 457 p.

Con gran valentía y con el estilo tan personal que le caracteriza, Hortelano aborda el drama fundamental del hombre de todos los tiempos, pero que parece que inquieta de una manera especial al hombre de nuestros días: «¿Existe Dios? Y, por extensión: ¿quién es Dios? ... ¿sí a Dios? Hace tiempo que para muchos cristianos ya no es evidente. ¿No a Dios? Para muchos cristianos tampoco lo es». «Muchos dudan de su fe, pero también dudan de su duda. Otros muchos están orgullosos de sus propias dudas. Pero el anhelo de certeza permanece. ¿Certeza? Sean católicos, protestantes u ortodoxos, sean cristianos o judíos, creyentes o ateos, la discusión recorre a lo largo y a lo ancho las viejas confesiones, como las nuevas ideologías».

La buena descripción de la realidad es el mejor comienzo de toda búsqueda de solución. Y creo que la sensibilidad pastoral de Hortelano ha encontrado las palabras acertadas para describir el fenómeno religioso al que hace referencia. Desde esta perspectiva puede afirmar que la rectitud moral exige no dejar pendiente el tema religioso, sino que «exige conocer en profundidad el tema religioso». Tal conocimiento requiere: 1) reflexión sobre todos los planteamientos, aun los más radicales, que se hacen frente al hecho religioso; 2) el estudio interdisciplinar, teniendo en cuenta las aportaciones de las diversas ciencias, como la fenomenología, la sociología, la filosofía, la teología, la historia. El creyente cristiano desemboca en la revelación y en la realización histórico salvífica, encarnada en Cristo, realiza su opción por la confianza en la persona de Cristo, que se alarga en la coherencia ética que imprime a su vida real de cada día, que ve como un tiempo que se le concede para apropiarse el modo de sentir, actuar y vivir de Cristo, en medio de sus circunstancias concretas, personales y sociales.

No es posible escatimar los elogios al P. Hortelano por este volumen que llena un vacío existente en los manuales de teología moral; porque lo hace con su típico estilo personal y sencillo de exposición.— Z. HERRERO.

UTZ, A.F., *La filosofía económica del marxismo*, Edit. Herder, Barcelona 1984, 12,2 x 19,8, 156 p.

Cautiva, ya desde la introducción, la honradez de exposición del tema. Su oposición al marxismo no impide a estos autores «estudiar sus afirmaciones e indagar sus motivaciones profundas». Es la misma honradez la que les lleva a calificar de «ligeras y discriminatorias» a las habituales expresiones de «colectivismo», «economía planificada» o «utopía» cuando se utilizan «sin

preguntarse si detrás de las teorías estrictamente científicas no actúan unas reflexiones más fundamentales que, ciertamente, pueden ser refutadas por la experiencia concreta, pero que a largo plazo darán a conocer la esencia de su verdad porque están arraigadas en alguna parte de la naturaleza humana».

Sin ningún temor ni complejo confiesan que el marxismo ofrece una «construcción filosófica, sin duda grandiosa y armónica», como también que «la filosofía económica del marxismo ha extraído un considerable número de ideas de la tradición cristiana y no hay que extrañarse, por lo tanto, de que incluso algunos teólogos cristianos se sientan corroborados por Marx. Lo que nunca han tenido en cuenta esos teólogos es el grado de abstracción de los principios económicos cristianos y marxistas y cómo seguir el proceso mental que conduce a la formulación de medidas concretas de política económica».

No hay más que un camino para el diálogo con el marxismo: el análisis de los motivos más profundos, concretamente, filosóficos, que no pueden despacharse haciendo referencia al materialismo dialéctico, puesto que se trata de unos principios filosóficos que afectan directamente a la economía; el análisis de la visión marxista del capitalismo, cuya abstracción (el liberalismo) hoy está superada.— Z. HERRERO.

UTZ, A.F., *Ante el marxismo y el capitalismo*, Edit. Herder, Barcelona 1984, 12,2 x 19,8, 103 p.

Como presentación de este volumen es suficiente enunciar los interrogantes a los que trata de dar una respuesta: ¿Existe un camino que, partiendo de la fe cristiana, conduzca a una determinada organización de la cooperación económica, o sea, a un sistema económico específico? ¿Puede el cristiano ser marxista? ¿Tiene que ser capitalista? ¿Se puede hablar, en general, de un sistema económico marxista? ¿Qué hemos de entender, en definitiva, por capitalismo?

Muy acertadamente nos advierte que ordinariamente estas preguntas «suelen responderse utilizando argumentos marxistas». Tal actitud inicial es la primera que ha de someterse a examen y de la que necesariamente hemos de liberarnos, si queremos dar una respuesta acertada a los serios interrogantes planteados.— Z. HERRERO.

UTZ, A., *Neomarxismo y orden económico pluralista*, Edit. Herder, Barcelona 1984, 12,2 x 19,8, 236 p.

El pluralismo ideológico occidental hace posible la coexistencia, en el seno de la empresa, de personas convencidas de las tesis marxistas sobre la sociedad y la empresa. Tal coexistencia exige el diálogo y éste reclama el conocimiento de la ideología del marxismo en su estructura lógica. También requiere «situarse al mismo nivel de profundidad en lo concerniente a la concepción del mundo, es decir, presentarle la única alternativa posible de sociedad libre de tal forma que aquél pueda satisfacer plenamente su ideal humanitario, sin tener que recurrir a una planificación utópica de la sociedad».

Se llega a la conclusión de que «la democracia es, sin duda, la forma más humana de comunidad estatal». Pero sólo se conseguirá si se tienen en cuenta «las más elevadas exigencias morales, sobre todo su inserción personal en la sociedad y su libre dedicación a ella. A los gobernantes les exige que tengan en cuenta su responsabilidad ética frente a la comunidad antes que la perspectiva de volver a ser elegidos».

Tales exigencias éticas corregirán el individualismo positivista que domina la filosofía burguesa y pondrá también de manifiesto la concepción materialista que de la libertad tiene el sistema marxista. Todo ello remite a una instancia superior, que en esta reflexión se identifica con el derecho natural.— Z. HERRERO.

UTZ, A.F., *Política social. ¿Con una concepción del mundo o sin ella?* Edit. Herder, Barcelona 1984, 12,2 x 19,8, 212 p.

Ofrece los resultados del Simposio-Diálogo, mantenido entre sociólogos, psicólogos, pedagogos, economistas, antropólogos, etnólogos, científicos de la filosofía social y teólogos. El diálogo se plantea a tal altura que, según se nos dice en el prólogo, quedaban excluidos del mismo los «escribidores que, sin competencia alguna, hacen incursiones en política, a veces en sus cuestiones más espinosas».

El diálogo reviste un carácter interdisciplinar y gira en torno al «problema básico» que «se puede formular en los siguientes términos: el sociólogo empírico ¿puede dispensarse de proponer valores para la práctica social? ¿Puede limitarse como un simple técnico a los hechos meramente empíricos, dejando al político las opciones axiológicas? Estas cuestiones contempladas por el sociólogo empírico tienen su reverso, que afecta a quienes cultivan las ciencias fundamentales, filósofos y teólogos: el filósofo social y el teólogo, en su labor investigadora de un código de valores, ¿pueden volver la espalda a los datos empíricos? las normas que ellos dictan a la sociedad ¿poseen una versión empírica o constituyen sólo un imperativo que a veces no encuentra correspondencia alguna en la realidad social?».

Se subraya la importancia de la «cosmovisión», que en una expresión «sugere» pero que resulta «ambigua».

Unos y otros, los cultivadores de las diversas ciencias, sostienen la necesidad imperiosa de una cosmovisión que no aportan ni el capitalismo ni el marxismo. Así el Simposio termina por valorar positivamente, al menos de manera implícita, el papel que debe desarrollar la ética y la reflexión del hombre, sin perder el contacto con la realidad, en pos de una calidad de vida y de convivencia más humanas. Ello les ha forzado a pararse en aquellas discrepancias que se interponen y entorpecen la colaboración de las diversas ciencias representadas en el Simposio para la consecución de la finalidad que todos aceptan como indiscutible.— Z. HERRERO.

AZNAR GIL, F.R., *La administración de los bienes temporales de la Iglesia: Legislación universal y particular*. Universidad Pontificia de Salamanca 1984, 23,5 x 17, 334 p.

Al hacer la recensión de su obra «El nuevo Derecho Matrimonial Canónico» en esta revista, vol. XVIII (1983) 471, se observaba que había sido elaborada con rigor científico para prestar una ayuda a sus alumnos de la Universidad Pontificia y a otros posibles lectores. Esto se puede repetir sobre esta publicación, fruto de su labor docente.

En la exposición se sigue el orden del Código de 1983, libro V, con algunas alteraciones, en parte justificadas, como sucede con las fundaciones pías, que aparecen después de la adquisición de los bienes, cuando en el Código van después de la enajenación. Lo más interesante es la sección segunda dedicada al patrimonio español, donde se trata de la organización económica, retribución del clero, seguridad social y patrimonio cultural. Hay dos anexos: uno con la legislación canónica patrimonial diocesana y otro con la parroquial, donde ofrece un documento de la Provincia Eclesiástica de Valladolid con apoyatura en otros antecedentes.

El autor demuestra conocer ampliamente la praxis de las distintas diócesis españolas y la bibliografía existente. No en vano ha sido coleccionador de los Boletines de todas las diócesis en Salamanca. Hay algunas deficiencias con relación de los tributos, las exenciones y la administración extraordinaria, debidas a la brevedad y premura en su elaboración. La publicación está siendo bien acogida y es un manual estupendo para los estudiantes, profesores y párrocos. Este joven profesor, que hace un año se presentaba como una promesa esperanzadora, se está convirtiendo en una lograda realidad magisterial con nuevos trabajos o publicaciones en ciernes, por lo que le felicitamos cordialmente.— F. CAMPO.

ARZA, A., *Remedios jurídicos a los matrimonios rotos (nulidad, separación y divorcio)*. Universidad de Deusto, Bilbao 1983, 22 x 15,5, 211 p.

Como se indica en la misma portada, se trata de un comentario a la ley, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código civil y se determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio (7 de julio de 1981). Se presentan estas instituciones como remedios jurídicos y parches, con los que el legislador español, siguiendo las orientaciones del Consejo de Europa, ha querido ofrecer a los miembros de la sociedad para solucionar el problema de los matrimonios rotos.

A lo largo de 16 capítulos expone el P. Antonio Arza, profesor de Derecho Canónico en la Universidad de Deusto, no sólo el aspecto sustantivo, sino también el procesal, concluyendo con un apéndice sobre el divorcio vigente y la doctrina de la Iglesia. La obra está sistemáticamente bien desarrollada, sin que pretenda agotar ni comprender toda la problemática divorcista, ni las subsiguientes consecuencias pastorales; aunque las trata a veces, como las referentes a la falta de inscripción civil, lo que facilitaría un posible matrimonio civil posterior (pp. 28 y 39). Al final se da abundante bibliografía (pp. 209-210) con las fuentes legales (p. 211). Sólo tiene notas en el apéndice y se echan de menos en los capítulos anteriores. Esto no resta valor al libro, que puede servir de orientación con sus comentarios a la legislación vigente, tanto civil como eclesiástica sobre esta materia.— F. CAMPO.

ROGGENDORF, J., *El sistema del impuesto eclesiástico en la República Federal de Alemania*. EUNSA, Pamplona 1983, 21,5 x 14, 276 p.

El tema es interesante y preocupante para la Iglesia católica en general y para la Iglesia española en particular, donde a la hora de poner en práctica los Acuerdos de 1979, se está mirando al modelo alemán.

En este trabajo desarrollado como tesis doctoral, se expone la financiación de la Iglesia Católica en Alemania a través del impuesto eclesiástico, aunque hay otros medios de recabar fondos económicos en la República Federal Alemana, donde existen peculiaridades en algunas diócesis, con diversidad de leyes en los Estados o Länder. La obra se divide en cuatro capítulos: en el primero se ofrece la historia del impuesto eclesiástico, que tiene casi dos siglos de vigencia y es aplicable a otras confesiones religiosas. En el segundo se trata de su fundamentación o de las fuentes, competencia legal y sujeto activo del impuesto eclesiástico; en el tercero se expone la naturaleza jurídica, modalidades y sujeto pasivo; y en el capítulo cuarto, el sistema de recaudación y administración del impuesto con los remedios judiciales.

Las conclusiones a que llega son consecuencias lógicas de lo anteriormente expuesto. No se trata de un privilegio, sino de un derecho propio de las confesiones religiosas, que realizan una catequesis oportuna sobre la obligación tributaria, objeto de discusiones en la década de los 70. El trabajo está desarrollado metodológicamente con seriedad crítica y tiene abundante bibliografía. El hecho de haberse elaborado y publicado en España puede contribuir a que se procure imitar este sistema, sin que sea posible hacer un trasplante, pues hay que tener en cuenta la historia y peculiaridades de cada Estado y hasta de las autonomías.— F. CAMPO.

CAPPELLINI, E.- MARCHESI, M., *Il nuovo Codice. Proposte di interpretazione e contenuto normativo*. Queriniana, Brescia 1983, 19,5 x 15,5, 169 p.

Entre la abundante bibliografía posterior a la promulgación al Código de Derecho Canónico en 1983, está este libro escrito en colaboración con Francisco d'Ostilio, sobre la historia de la nueva codificación con su largo itinerario (pp. 61-83).

En la presentación se hace ver el fin de esta publicación con carácter introductorio al nuevo Código. Se divide en dos partes: la primera sobre las características del nuevo Código, su funda-

mentación, historia y normas de interpretación; en la segunda aparece el contenido del Código por Mario Marchesi a grandes rasgos. Al final hay un apéndice con la estructura del Código según la edición oficial latina promulgada en *Acta Apostolicae Sedis* del 25 de enero de 1983.

Aunque sus autores son especialistas y profesores de Derecho Canónico en Cremona y en el Antoniano de Roma, no han escrito esta obra pensando en sus alumnos, sino en el gran público, explicando el porqué de la nueva legislación, su fundamentación teológica y fin pastoral. Se trata de un libro laudatorio del Código para promover su buena acogida. El trabajo no está bien conjuntado, ni unificado o integrado, por lo que las partes están yuxtapuestas con algunas repeticiones. La edición está bien hecha y pone la ciencia al servicio de los interesados en tener una visión de conjunto y esquemática del Derecho Canónico.— F. CAMPO.

LOMBARDÍA, P., *Lecciones de Derecho Canónico. Introducción, Derecho Constitucional, Parte general*. Tecnos, Madrid 1984, 24 x 14, 171 p.

Como dice el autor en la presentación de este libro, se pretende ofrecer a los estudiantes de Derecho las líneas fundamentales del sistema canónico con una descripción sintética de las principales instituciones, propias de la introducción y del Derecho Constitucional, junto con las normas generales. La obra se divide en tres capítulos: 1.º introducción con el ministerio y misterio de la Iglesia, la naturaleza de su derecho, historia y evolución del mismo hasta llegar al Código de 1983 con sus implicaciones concordatarias; 2.º Derecho Constitucional, su formación, contenidos fundamentales de la Constitución de la Iglesia y técnica jurídica para la aplicación de los derechos fundamentales, y 3.º parte general: noción del ordenamiento canónico, sus elementos, los momentos de la norma, la ley, la costumbre, interpretación de las normas, actos administrativos singulares, el precepto, los privilegios y la dispensa. Termina con las decisiones judiciales y la actividad judicial.

Al final se da la bibliografía (pp. 170-171) que puede servir para estudios complementarios y más profundos. La competencia del autor, profesor de la Universidad Complutense y miembro de la Comisión para interpretar el Código de Derecho Canónico, se manifiesta en este volumen, que tiene un carácter introductorio, al que seguirán otros volúmenes, donde irá recogiendo su larga experiencia de veintiséis años de cátedra y su labor investigadora, como consultor de la Comisión Pontificia para la revisión del Código de Derecho Canónico.— F. CAMPO.

LOPEZ ALARCÓN, M.- NAVARRO-VALS, R., *Curso de Derecho matrimonial canónico*. Tecnos, Madrid 1984, 24 x 17, 476 p.

Entre la abundante bibliografía sobre Derecho Matrimonial posterior a la promulgación del Código de 1983, sobresale esta obra, como una de las mejores y más completas para los lectores de habla española al tener en cuenta el Derecho Concordatario y la parte procesal.

Sus autores son profesores universitarios y especialistas en la materia, entre los que existe vinculación del maestro con el discípulo predilecto. Hay bastantes afinidades y conjunción de ideas y hasta de estilo, ya que al leer sus páginas no se nota la diferencia, sino cierta uniformidad. Pertenece al Dr. Mariano López Alarcón, catedrático de la Universidad de Murcia y juez excedente, lo referente al matrimonio canónico (cap. III) el consentimiento matrimonial, la incapacidad psicológica, la simulación, la ignorancia, el error, la violencia, el miedo y el consentimiento condicionado (caps. VI-XI) la nulidad, la separación, la disolución del matrimonio canónico y los procesos matrimoniales (caps. XIV-XVII) etc. El Dr. Rafael Navarro-Valls, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, ha elaborado la introducción o parte general del matrimonio y el sistema matrimonial español (caps. I-II) la preparación al matrimonio y los impedimentos (caps. IV-V) la forma jurídica y efectos del matrimonio (caps. XII-XII) eficacia del matrimonio canónico (cap. XVIII) etc. Al final va una nota bibliográfica sobre los manuales y trabajos incluidos en obras de conjunto. Se trata de un manual bastante completo para estudiantes universita-

rios y otros lectores interesados en temas matrimoniales. Como se dice en la contraportada del libro, «el rigor científico y la minuciosidad doctrinal con que se abordan los problemas se conjuga con la necesaria claridad expositiva y sistemática», lo cual es posible gracias a la competencia y dedicación de sus autores a la temática del Derecho Matrimonial.— F. CAMPO.

SCHWENDENWEIN, H., *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*. Styria, Graz 1984, 24 x 16, 638 p.

Se trata de uno de los mejores y primeros comentarios exegéticos sobre el nuevo Código de Derecho Canónico de lengua alemana. Su autor, Doctor en ambos Derechos y profesor de Derecho Canónico en la Universidad de Graz, ha publicado estudios analíticos y especiales sobre los clérigos y la cura pastoral, por lo que ha pensado en ellos, además de sus estudiantes, como consta en la presentación del libro (p. 25) donde explica la razón de este compendio y los que les han animado y hasta colaborado en su publicación.

Comienza por exponer la razón de ser del Derecho en la Iglesia, su historia y fuentes con una referencia a las relaciones entre la Iglesia y el Estado especialmente en la República Federal Alemana (pp. 25-59). Transcribe la Constitución *Sacrae disciplinae leges* de Juan Pablo II y hace un comentario expositivo de cada uno de los siete libros, canon por canon, poniendo al final las notas bibliográficas según el orden de los libros con sus secciones, partes y capítulos.

El trabajo está realizado con metodología jurídico-canónica respondiendo a los objetivos propuestos con una orientación eminentemente pastoral. Como manual o tratado práctico tiene poca teoría y se limita a exponer brevemente su contenido para llevar a la práctica la normativa canónica. El reconocido prestigio de su autor es una garantía de la seriedad crítica, avalada con múltiples notas, que deberían estar al pie de la página para facilitar su consulta y no al final, quizás debido a exigencias de la editorial, que ha hecho una buena presentación. Un índice analítico de las materias facilita su utilización. Está teniendo buena acogida y se le cita en obras posteriores por lo que está sirviendo de orientación no sólo a los sacerdotes de habla alemana, sino también a los que conocen dicha lengua fuera de Alemania. Puede prestar una valiosa ayuda a los párrocos, sacerdotes con cura de almas, y también a los estudiantes e interesados en conocer el nuevo Derecho Canónico.— F. CAMPO.

Filosofía

POPPER, K.R., *Post Scriptum a la lógica de la investigación científica*. Vol. II. *En Universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*. Ed. preparada por W.W. Bartly III. Tecnos, Madrid 1984, 22 x 13,5, 208 p.

Afortunadamente ya tenemos entre nosotros el segundo tomo de los tres que comprende el Post-Scriptum a *La lógica de la investigación científica*, terminado hacia 1956-57 y no publicado durante 25 años. El presente volumen incide en el indeterminismo frente al determinismo. Presenta una crítica tanto de la forma científica como de la forma metafísica del determinismo y arguye que la filosofía clásica no presupone ni implica el determinismo más de lo que lo implica la física cuántica. La razón no tiene límites con respecto a su capacidad de crítica y sin embargo los tiene respecto a su capacidad de predicción. Expone argumentos positivos en favor del indeterminismo: el carácter aproximado del conocimiento científico, la asimetría entre el pasado y el futuro en base a la teoría especial de la relatividad y el hecho de que no podamos predecir científicamente los resultados que vamos a obtener en el transcurso del aumento de nuestro propio conocimiento. La obra es de filosofía de la física, pero es bien sabido que en la obra de Popper siempre hay pretensiones de fondo. En este caso el tema que subyace a su reflexión es el de la libertad y responsabilidad humanas. Cualquier tipo de determinismo, de historicismo, carece de fundamento científico. No cabe duda que la figura de Popper es una de las más relevantes en la filosofía del siglo XX y el

esfuerzo de la editorial Tecnos por acercarnos sus obras es digno de elogio. Suponemos que los otros dos tomos aparecerán rápidamente.— F. JOVEN.

FORMENT, E., *Persona y personalidad*. PPU. Barcelona 1983, 12 x 19, 421 p:

Eduardo Forment vuelve, en esta obra, a ampliar y profundizar el trabajo de su otra obra *Ser y Persona* que en el número anterior de «Estudio Agustiniano» hemos ofrecido a nuestros lectores en su segunda edición. Diríamos que en esta obra que ahora presentamos se completa el estudio hechos en *Ser y Persona* al exponer con la máxima extensión el pensamiento cayetanista sobre el famoso «modo sustancial» como constitutivo de la persona en su raíz metafísica. En efecto, después de un cap. primero dedicado a la metafísica de la persona, en que se nos recuerdan las líneas maestras del pensamiento de santo Tomás sobre la definición de persona dada por Boecio: «rationalis naturae individua substantia», se nos ofrece la interpretación cayetanista que ejercerá una profunda influencia sobre todo el tomismo posterior. Personalmente he de oír esta interpretación en la clase de metafísica. E. Forment ha tomado con pasión afirmar la insostenibilidad del «modo sustancial»; es lo que intenta demostrar en este libro. Piensa el autor que el «modo sustancial» cayetanista, elemento personificador, no es admisible ni como interpretación legítima de santo Tomás, ni puede, tampoco, sostenerse en sí mismo. Rechaza también la postura suareziana que pone el fundamento de la persona en el ser, pero diferentemente de santo Tomás ya que no distingue la esencia del «esse». Y es a partir de Suárez que los cayetanistas introducen el famoso «modo sustancial». En los capítulos siguientes se explicita la teoría cayetanista tanto según una primera manera de exponerla como en una corrección posterior que propuso el mismo Tomás de Vio.— F. CASADO.

FORMENT, E., *Introducción a la Metafísica*. EU de Barcelona. Barcelona 1984, 24 x 17, 202 p.

En el número anterior de Estudio Agustiniano tuvimos el gusto de presentar la obra del mismo autor *Ser y Persona*, publicada, en su segunda edición, en 1983. En esta otra obra del catedrático de la universidad de Barcelona, facultad de filosofía y ciencias, Eduardo Forment, se mantiene en su línea de pensamiento apreciativo de lo que hay de auténtico en el campo de la metafísica, por lo que tenemos que repetir aquí que, frente al modernismo que acusa una cierta ignorancia, y por cierto «no docta» de la metafísica escolástica, nuestro autor no tiene reparos en afirmar en el prólogo de esta obra que «para llegar a un más pleno conocimiento de las cuestiones expuestas en este libro remito a (una) obra del Dr. Canals, que es fruto de un vivido y, por ello, fecundo tomismo, que he estudiado reiteradamente y siempre con gran interés y mucho cariño, no sólo por sus indiscutibles y reconocidos valores, sino también porque he sido, en parte, testigo de su gestación».

Sin ignorar ni descuidar la problemática actual en cuestiones de fundamentación en torno al ser. E. Forment ha prestado atención a «no desperdiciar la verdad heredada de Sto. Tomás», con todo lo cual el autor cree que es posible responder a los interrogantes actuales.

La temática del libro es sencilla en su clasificación y modélica como labor de síntesis. A una primera parte sobre los fundamentos de la metafísica desde la perspectiva del conocimiento humano se sigue una segunda sobre el objeto de la metafísica, concretado en el «ente». Naturalmente, no podría omitirse la cuestión de la analogía del ser, sin cuya comprensión no se sostendría el objeto de la metafísica. Se completa el pensamiento con el análisis de los elementos del ser y del ente. Finalmente, un epílogo sobre la escuela de la metafísica indica algunas clasificaciones de los contenidos concretos de la metafísica que, según Forment, salva mejor lo formal de la metafísica.

Para terminar me pregunto: ¿es posible que aportaciones como ésta de Forment lleguen a superar la superficialidad de tantos profesores de filosofía que ya no son capaces de apreciar la profundidad de una metafísica de la que dan la impresión hasta de avergonzarse?— F. CASADO.

FELICE, A.-CONINCK, A. de, *Cours de Métaphysique*. Nauwelaerts. Bruxelles 1984. 24 x 16, 359 p.

¿Ha agotado ya la metafísica sus posibilidades de actualidad o, al menos, de una cierta renovación? El *Cours de Métaphysique* en tres volúmenes ha intentado desmentir la respuesta afirmativa. La sistematización del Cours es, diríamos, tradicional. En el primer volumen, que en este segundo sintetiza en el capítulo primero, se ocupa del objeto y del método de la metafísica. El segundo volumen versa sobre la metafísica general en su concreción del «ente en cuanto ente» y sobre las propiedades lógicas de los conceptos correspondientes, no como abstracciones sino como conceptos a los que responde un valor objetivo, así como la distinción real, aunque inadecuada que se da entre el *être* y el *étant*, con el problema de la analogía del ser en su perspectiva tradicional y en la perspectiva de los autores de la otra; todo esto en el capítulo segundo. El capítulo tercero trata de las propiedades trascendentales del ser y de los primeros principios de la metafísica. La novedad de este capítulo está en que mientras la metafísica tradicional admitía tres propiedades trascendentales (o, a lo más cinco), hoy se reconozcan hasta diez propiedades trascendentales.

El *Cours* ha sido escrito para la enseñanza de los que comienzan a caminar por los terrenos de la metafísica, pero realmente creemos que supera la capacidad de los jóvenes estudiantes por su profundidad que exige una reflexión a la que parece que no están acostumbrados los estudiantes de hoy.— F. CASADO.

TURIENZO, S.A., *El hombre y su soledad*. Una introducción a la ética. Sígueme. Salamanca 1983, 13 x 23, 423 p.

El profesor Saturnino Álvarez Turienzo nos ofrece un libro que es el fruto de una larga reflexión sobre el tema de la soledad. Precisamente por eso, porque no se trata de una improvisación, es más completo y verdaderamente profundo. No cabe duda que el tema de la soledad es interesante en extremo. Empezando porque, para encontrarse el hombre a sí mismo y consigo mismo, tiene que entrar dentro de sí, definirse en su interioridad, y llegar, de esta manera, a «conocerse a sí mismo» evitando el gran pecado que es el «ignorarse a sí mismo», el tema de la soledad se merece todo el esfuerzo que el autor ha puesto en esta obra. El hombre, disperso entre lo que le rodea, difícilmente se concentrará para lograr lo que tantos «solitarios» han logrado en los campos del saber y de la santidad. Y es que habría que pensar si se puede vivir con los demás si no se ha sabido ser en soledad. Por otra parte, el desfundamiento humano, la falta de arraigo existente en el hombre, le obliga a salir de su soledad para encontrarse con la única autenticidad que sea capaz de enriquecerle sin despersonalizarle, posibilitando así el realizar con plenitud lo que de otra manera sería lo más trágico en la vida humana: el tener que «morir solo» necesariamente.

Finalmente una recomendación: se trata de un libro para ser leído con pausa y con reflexión.— F. CASADO.

RIEDINGER, M., *Das Wort 'gut' in der angelsächsischen Metaethik*. (Praktische Philosophie, 19). Alber, Freiburg 1984, 20 x 13, 348 p.

El presente trabajo, presentado como tesis doctoral en Munich, se ciñe al estudio de la palabra «bueno» en la filosofía moral anglosajona del siglo XX, surgida a partir de Moore. El significado de «bueno» cuando es usado en el discurso práctico y la reflexión sobre la legalidad y moralidad de nuestras acciones sería un tema central de la investigación práctica; del mismo modo que la investigación sobre «verdadero» lo es para el discurso teórico y científico. El intento de una clarificación del significado de «bueno» conduce a una discusión sobre la estructura y posibilidad de fundamentación de los juicios evaluativos en general y de los juicios éticos en particular. La autora trata de reconstruir históricamente las posiciones metaéticas a lo largo de cinco capítulos haciendo hincapié en Moore, Ross, Ayer, Stevenson, Hare, Searle y Habermas. En el último capítulo

lo pasa a un análisis sistemático y retrospectivo. La obra concluye con una selecta bibliografía.— F. JOVEN.

DARWALL, S.L., *Impartial Reason*. Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1983, 22 x 15, 261 p.

La obra de Darwall es un intento de proporcionar a la teoría de la justicia de Rawls una teoría de la racionalidad práctica que asegure su interpretación kantiana. El autor parte de dos tipos de racionalidad que se pueden dar en el sujeto a la hora de la acción: la racionalidad práctica centrada en el agente, los motivos de las acciones basados exclusivamente en las emociones y preferencias del sujeto; o un segundo tipo de racionalidad en el caso que la moralidad se engarce con razones no subjetivas, desde una perspectiva imparcial y no egoísta; con ello se enlaza la razón práctica de los principios del derecho, en este caso, aquellos principios que serían escogidos en la práctica a los principios del derecho, en este caso, aquellos principios que serían escogidos en la «posición original» de Rawls. La parte primera del libro considera argumentos que han dado las teorías de la razón práctica centradas en los deseos del sujeto. La segunda analiza lo que se entiende por consideración racional. La tercera se preocupa de ciertas clases de hechos que no pueden ser considerados racionalmente si no se hace abstracción de la relación que mantienen con el agente y la cuarta concluye afirmando el hecho de la necesidad de dar información relevante por parte del agente para que sus razones sean del segundo tipo antes señalado, con ello los principios de una conducta social pueden ser escogidos desde un punto de vista imparcial, en un diálogo intersubjetivo.— F. JOVEN.

BROWN, R., *The nature of social laws. Machiavelli to Mill*. Cambridge University Press, Cambridge 1984, 23 x 16, X-270 p.

Desde el siglo XVI la creencia de que la sociedad está sujeta a leyes capaces de ser descubiertas ha jugado un importante papel. El autor pretende trazar, caracterizar y hacer una crítica a las fuentes intelectuales y al desarrollo de un punto central en la concepción ilustrada de las ciencias de la vida social. Quiere describir el desarrollo de la idea ilustrada que propugna la existencia de leyes científicas en la sociedad del mismo modo que hay leyes científicas sobre la naturaleza. El libro, escrito con gran claridad, incide indirectamente en el problema de la metodología y justificación de las ciencias sociales en contraposición a las de la naturaleza. Desarrolla sus argumentos en una secuencia histórica de los autores implicados en el intento de estudiar la vida social desde los métodos de las ciencias naturales. Maquiavelo, Hobbes, Hume, Vico, Comte y J.S. Mill son los más insistentemente estudiados.— F. JOVEN.

ASTOLFI, J.P. y otros, *Expérimenter. Sur les chemins de l'explication scientifique*. Privat, Toulouse 1984, 18 x 13,5, 134 p.

Formar el espíritu científico en los alumnos, desarrollar su sentido crítico, que aprendan a interrogarse y asombrarse, tales son los objetivos principales de cualquier enseñanza científica. Los trabajos reunidos bajo este volumen tratan precisamente de los pasos actuales que en esta línea pedagógica se están dando. Parten de propuestas de psicología cognitiva destacando el papel activo del sujeto. El aprendizaje es siempre un proceso de integración compleja de nuevas informaciones en relación a informaciones anteriores. Lo primero es hacer surgir el asombro, enseñar a asombrarse y darse cuenta de los problemas. Los capítulos tres, cuatro y cinco se preocupan de las actividades espontáneas, experimentos educativos realizados con alumnos de 10-13 años y del papel del enseñante en este proceso de surgimiento del pensamiento científico-experimental en los alumnos. El libro hace aportaciones muy sugestivas a la pedagogía y a la psicología. La comprensión no se transmite, es el fruto de una transformación del sujeto por la actividad que despliega

para estructurar por sí mismo una situación. Resolver un problema es descubrir un camino de pensamiento.— F. JOVEN.

BLASCO, J.L., *Significado y experiencia. La teoría del conocimiento y la metafísica en el positivismo lógico*. Península, Barcelona 1984, 18,5 x 12, 159 p.

El libro del catedrático de teoría del conocimiento de la universidad de Valencia sobresaie por su claridad y profundidad. Se preocupa exclusivamente del positivismo lógico que aunque ya superado no por ello es menos digno de estudio. Analiza la visión del Círculo de Viena sobre el problema del conocimiento, especialmente el criterio empirista del significado, el estatuto epistemológico del principio de verificación y las posturas fisicalista y fenomenalista a que llevó. Expone la nueva manera de interpretar la tarea de la filosofía a la que llegan los neopositivistas y las consecuencias radicales que el criterio empirista del significado tiene para la comprensión de la metafísica.— F. JOVEN.

GARCÍA PRADA, J.M., y otros, *Las ciencias y sus métodos* (Ariadna, 2). Editorial San Esteban, Salamanca 1983, 21 x 13, 213 p.

La colección *Ariadna* nos ofrece en este segundo volumen una valiosa contribución interdisciplinar al método de diversas disciplinas del pensamiento. El primer artículo trata del método en la Física, en muy pocas páginas pone de relieve la dificultad que entraña enseñar física, tanto por razón de su metodología propia como por su misma naturaleza intrínseca; el trabajo se centra en dificultades pedagógicas. El segundo ensayo se acerca a la Biología desde la contraposición de las corrientes reduccionista y organicista. El tercero es un largo trabajo sobre Antropología cultural, investigando las tres posturas que mayor trascendencia han tenido en su desarrollo: el funcionalismo inglés, el estructuralismo francés y el materialismo cultural americano. El cuarto hace una evolución histórica del método en psicología: conductismo, psicología cognitiva y psicología humanista. La quinta contribución se preocupa del psicoanálisis, que pese a no tener todo el poder explicativo que pretendía, sí puede valorarse como una aportación muy digna de estudio desde una visión más comprensiva y no positivista del hombre. Los dos últimos capítulos abarcan la sociología y la ética, éste último haciendo hincapié en el análisis de la moderna ética analítica.— F. JOVEN.

CASTAÑEDA, J.-INOUE, H., *Ser humano*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1984, 13,5 x 21,5, 271 p.

El ser humano sigue siendo motivo de nuevas preguntas y respuestas. Este libro intenta afrontar los problemas que afectan a todos los hombres, pero de la forma que veían los autores que interesaba más a la juventud japonesa. En diálogo con ellos se buscaba en la sabiduría de oriente, en la filosofía occidental y en lo que aportan las ciencias humanas actuales, caminos de respuesta a sus más profundos intereses. A raíz de estos diálogos, profesores de la Universidad de Tokyo, japoneses y extranjeros, especialistas en diversas disciplinas de Antropología, Psicología, Religión, Filosofía y Política, se reunirían para discutir sus ideas y experiencias. De todo esto surgió este libro, compuesto de diversos artículos que van tratando los distintos aspectos fundamentales del hombre, que son: I. El hombre visto por fuera. II. El hombre visto por dentro. III. El hombre y su entorno. IV. El hombre en su dimensión de profundidad. Dentro de cada aspecto fundamental, se abre camino para la respuesta —ya positiva o negativa— a cada interrogante que surge. Los autores están convencidos de que es posible adquirir algunas certezas fundamentales sobre lo que es el ser humano y cómo debe vivir. Reflejan lo que hay de más humano en las principales corrientes del pensamiento. Siempre dentro de la complejidad y profundidad del tema, han

realizado un gran esfuerzo por expresarse con un lenguaje lo más cercano posible al lector medio.— S. FIGUEROLA.

TEICHNER, W., *Mensch und Gott in der Entfremdung oder die Krise der Subjektivität*. Alber, Muenchen 1984, 13 x 21, 323 p.

Esta obra describe la alienación en Feuerbach y en Schelling para establecer coincidencias y diferencias. Así se afronta el problema de la crisis de la subjetividad en relación a la tradición filosófica y la situación actual. Entonces se discuten los problemas de la libertad y la necesidad, la esencia y la existencia, las cosas y el sentido, los hechos y los problemas del método. El problema de fondo, el yo o el hombre y Dios atraviesa profundamente todo el ámbito de esta problemática de una manera muy actual.— D. NATAL.

KOPPER, J., *Die Stellung der 'Kritik der reinen Vernunft' in der neueren Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 13 x 22; 180 p.

El autor, profesor de la universidad de Mainz es un especialista en la filosofía de Kant. En este estudio se propone describir la trayectoria de Kant para llegar a una reforma del pensamiento y a otra manera de entender al hombre y su mundo. De este modo se consigue una visión más definida de la filosofía kantiana siguiendo la línea de Descartes, Leibniz, Hume, Rousseau y Schiller, hasta desembocar en Heidegger. Una obra que no es de gran extensión, pero sí de exactos contenidos.— D. NATAL.

GOERDT, W., *Russische Philosophie. Zugaenge und Durchblicke*. Alber, Freiburg 1984, 15 x 23, 768 p.

Occidente y Oriente pueden seguir queriendo ignorarse, pero esto es ya claramente imposible. Por tanto es mejor proceder a un conocimiento mutuo, sereno que pueda elaborar síntesis y puntos de acuerdo. Esta obra nos da una panorámica del pensamiento ruso que ayudará a esa tarea. Se da aquí un estudio detallado de las distintas épocas de la filosofía rusa y de los diversos autores que han compuesto esta trayectoria del pensamiento soviético. Algunos de ellos son bastante conocidos para los occidentales pero hay otros que son mucho menos oídos, y éstos son ciertamente ahora los más interesantes para llegar al corazón y al alma de un pueblo que aún no ha sido suficientemente descubierto y entendido por Occidente.— D. NATAL.

LANG, B., (Hrgs.), *Das tanzende Wort*. Koesel, Muenchen 1984, 13 x 20, 118 p.

El problema de las religiones populares cada vez obliga a nuevos estudios que intenten aclarar la relación verdadera entre cultura popular y religión o en su caso cristianismo. El problema del judaísmo y el cristianismo como religión del libro cada vez plantea más interrogantes. No es nada nuevo que en Grecia el dios de la filosofía y el de la danza es el mismo por tanto los pensadores y los danzantes se identificarían. De este asunto, con frecuencia sólo ha quedado la broma. El escrito que presentamos tiende a estudiar, en distintos sitios y con diferentes autores, el problema del origen de las religiones y la formación de los rituales a partir de las actividades festivas y plásticas de los diversos grupos humanos. Un camino que puede dar muy buenas orientaciones para tratar problemas básicos de la religión y de la práctica religiosa que por ahora están sin tocar y además piden solución urgente.— D. NATAL.

Von FRANZ, M.L., *Traum und Tod*. Koesel, Muenchen 1984, 12 x 22, 222 p.

Puesto que nadie puede hablar después de la muerte y, por otra parte, nuestra civilización se ha decidido a afrontar seriamente el problema, no queda más solución que situarse vigilantes en la frontera de la muerte con el fin de sorprenderla. Esto es lo que ha hecho la autora de este libro: Recoger cuantos relatos de experiencia de la muerte puedan ayudar a esclarecer ese oscuro acontecimiento. Así se examinan relatos de otros tiempos y también testimonios de personas que han vivido en la frontera de la muerte de una manera muy cercana. La investigación sigue adelante en un tema que a ningún humano deja de preocupar.— D. NATAL.

ESTEVA FABREGAT, C., *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Península, Barcelona 1984, 13 x 20, 235 p.

El autor es bien conocido como investigador en antropología cultural. Desde hace varios años vienen desarrollando un importante trabajo en esta disciplina reconocido por todos. En este escrito plantea un problema actualísimo, especialmente en el Estado español. Pero el tema es que hay que moverse en un terreno muy difícil que va desde el hecho de que «cada cultura es una razón intrínseca de la lucha por los recursos del espacio» (p. 13), y el hecho de que el Estado utiliza a su favor las regiones y su cultura para impedir la soberanía nacional (p. 128); además está el problema de la cohesión y la diferenciación conveniente que impida la insolidaridad social. Un conjunto de asuntos realmente delicados y en los que la iluminación de un especialista deben contribuir a encauzar pacíficamente la solución de esos problemas para un crecimiento adecuado de los hombres y de los pueblos en libertad. Hay que felicitar al autor y a la editorial por un escrito tan concreto y tan importante en este momento.— D. NATAL.

PAPERS, *Revista de sociología-22/23*, Catalunya-Euskadi: Societat i Política, Ediciones Península, Barcelona 1984, 15 x 23, 256 p.

Este nuevo número 22-23 de «Papers» está dedicado a algunos de los temas expuestos durante las Jornadas de Estudio Catalunya-Euskadi: Societat y Política, que tuvieron lugar en Sitges del 28 al 30 de septiembre de 1983, organizado por los departamentos de Sociología de las Universidades Autónoma de Barcelona y del País Vasco. El motivo de estas Jornadas radicaba en el conocimiento mutuo en el campo de las ideas, de la cultura, de la política, etc. Con una finalidad de liberación de toda posible visión reduccionista o parcialista de ambos países, buscando ir más allá de las propias fronteras, con la medida de un espíritu abierto y profundo.

En este número se publicaron cinco temas: tres relativos al País Vasco y dos a Cataluña. Trataban respectivamente de las dimensiones demográficas y urbanas, del mercado de trabajo y de la estructura política de los dos países. Todos ellos son temas de gran interés para todos aquellos que quieran mantenerse al día en el estudio y problemática de la sociedad y política de Cataluña y el País Vasco. Por otro lado, es importante señalar que otros temas de interés de estas Jornadas no publicados, se refieren a los nuevos movimientos sociales, educación, comunicación, inmigración, integración socio-cultural e identidad nacional que por razones de volumen de la revista no han podido ser incluidos.— S. FIGUEROLA.

Historia

JEDIN, H.- REPGEN, K., *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia mundial del siglo XXI*, IX, ed. Herder, Barcelona 1984, 14 x 22, 1060 p.

Densidad y profundidad son las características más apropiadas con que podríamos calificar

el volumen noveno del historiador Hubert Jedin y a su buen equipo de colaboradores y estudiosos en su esfuerzo por informar objetivamente sobre los acontecimientos, personas y factores más importantes de los últimos días de la historia de la Iglesia.

El volumen está dividido en tres grandes bloques, que abarcan el arco de tiempo que va desde el pontificado de Benedicto XV hasta el de Pablo VI. En el primer bloque se expone la unidad institucional de la Iglesia, descollando, sobre todo, los capítulos referidos al Concilio Vaticano II, su historia día a día, el Derecho Canónico y su evolución, y la política concordataria, ese arma tan difícil que con tanta destreza ha sabido manejar la Curia romana. Del segundo bloque merecen especial mención, no olvidando al Vaticano II, el estudio realizado sobre la información y los medios de comunicación social, como el tema de la formación, educación y enseñanza, capítulos desarrollados bajo el título general de la vida interna de la Iglesia universal, donde se amplía la imagen histórica común al unir el acontecer histórico de la Iglesia con los campos políticos, sociales y culturales. Del tercer bloque no merece reseñar nada en especial, pues es un análisis de la iglesia en las diversas naciones y el asiduo lector de la colección podrá hacerse una idea de la tónica general seguida en la obra, claro está, con el tono particular de las circunstancias que caracterizan al siglo XX. Únicamente lamentar que no figura la Iglesia en España, aunque nos prometen un tomo complementario que esperamos su próxima aparición.— J. ÁLVAREZ.

MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Ed. J. Willis. (Biblioteca Teubneriana latina, XXIX), Leipzig 1983, 14,5 x 20, 450 p.

La Biblioteca Teubneriana prosigue con la noble tarea de ofrecer a los estudiosos de nuestros tiempos las obras de la antigüedad griega y romana en edición crítica. Ahora le ha tocado el turno a la obra del norteafricano M. Capella indicada en el título, compendio de las siete artes liberales, cuya edición se debe a la paciente labor de J. Willis; paciencia requerida por la notable extensión de la obra y, sobre todo, por la defectuosísima tradición manuscrita, aunque abundante a partir del s. IX. Asigna la máxima autoridad a los siguientes manuscritos: Reichenauensis 73 (R); Bambergensis, Msc Class 39 (B); Parisinus 8670 (D); Parisinus 8671 (M); Harleianus 2685 (A), todos del s. IX, sirviéndose de ellos según los criterios siguientes: cuando los cinco van de acuerdo, se interpreta que reproducen el arquetipo; cuando falta ese acuerdo, se prefiere el texto en que concuerdan RBD. En el amplio aparato crítico se incluyen también las variantes de otros 7 manuscritos, cuyo valor es más bien testimonial de la corrupción que ha sufrido el texto. Un triple índice de cosas y términos dignos de nota, de términos griegos y de autores completan la obra.— P. DE LUIS.

MOENNICH, C.W., *Buerger, Ketzer, Aussenseiter*. Kaiser, Muenchen 1984, 15 x 22, 404 p.

Se trata de una historia del protestantismo en sus principales bases. El autor hace una historia de las relaciones entre lo católico y lo protestante; el verdadero Israel, el cristianismo y lo feudal; la piedad cristiana y la antiescolástica; el humanismo y la ética social de Lutero; los diversos problemas con el poder civil; los problemas con el colonialismo; el pietismo y sus influencias en relación con la Ilustración, y autores como Rousseau o Descartes o Hume. Los problemas del protestantismo y la ciencia. La antiburguesía y el protestantismo hasta llegar a W. Blake. Un libro que abarca todas las dimensiones importantes de la vivencia protestante del cristianismo y que dará nuevas luces para comprender su historia y su futuro en relación con la fe y la sociedad.— D. NATAL.

UNIVERSITÉ DE GENEVE, *Islam Communautaire* (Al-Umma). Concept et réalités. Labor et Fides Geneve 1984, 23 x 15, 134 p.

Es un precioso libro de Islamología. El título especifica suficientemente el contenido. Las colaboraciones de los diversos autores persiguen el concepto de comunidad unitaria, específico del islam, en diversos momentos de la historia islámica. Es sabido que para los musulmanes el grupo no se define por los lazos de sangre ni de territorio, sino por la religión. La disensión entre los musulmanes es una verdadera idolatría. Esta unidad tan esencial, es paradójicamente, la que más se echa en falta, en el mundo musulmán. Precisamente el libro ofrece el pensamiento de teólogos islámicos que han disertado sobre el tema. Otros conceptos son tocados como el de «ijma», o la «communis opinio», necesaria, cuando desapareció Mahoma; el principio de la defensa eficaz que explica la sucesión en la jefatura del Estado y también el principio del sondeo o de la consulta necesario para el gobierno. Son todos ellos temas muy interesantes de la religión del Islam, expuestos con sencillez que hace la lectura del libro muy agradable.— C. MIELGO.

VIRION, *L'Europe*. Tequi, Paris 1984, 15 x22, 75 p.

Europa se encuentra en estos momentos en un trance decisivo de su historia y de su trayectoria. Francia ocupa un puesto especial dentro de tal problemática. Este escrito tiende a poner en línea la historia de la llegada hasta la Europa actual para conocer mejor cómo puede plantearse el futuro.— D. NATAL.

Espiritualidad

BLASIG, W., *Christ im Jahr 2000*. Koesel, Muenchen 1984. 13 x20, 281 p.

Poco a poco avanzamos hacia el año dos mil. También poco a poco cunde la impresión de que a partir de esa frontera ya no será posible seguir con discusiones más o menos honorables, pero que no se refieren a lo fundamental y a las que se dedica enormes cantidades de tiempo, de trabajo y de personas. En otras palabras, a partir de esa fecha, más o menos, habrá que tomar posiciones decisivas, sin posible retraso ni aplazamiento sobre una serie de problemas que hasta ahora era posible tratar con ambigüedad y sin definición. El autor de esta obra viene a afrontar esa problemática y para ello divide su escrito en tres partes: Los comienzos de la fe, la Iglesia siempre reformada y esbozos de praxis cristiana. Un libro que ayudará a avanzar en una dirección que es ya inapelable. La obra sugiere nombres tan diferenciados como Tomás de Aquino, Teresa de Calcuta o Konrad Lorenz. El tema es siempre el mismo: llegar al cristianismo primero.— D. NATAL.

PIEPER, J., *Antología*, Ed. Herder, Barcelona 1984, 12 x 20, 242 p.

Obra breve de pequeños tratados de filosofía. Su principal atractivo es el lenguaje preciso, pero sencillo, al margen de toda jerga «científica», que despierta el interés y la confianza de quien lo lee. A nivel de contenido, en los numerosos temas que trata, con brevedad, resaltan la aceptación y valoración del hecho tal como se da, en su verdad, bondad y belleza específicas. En cuanto al hombre, en él mismo podemos comprobar cuándo y cómo se manifiesta su energía en toda la verdad y autenticidad que le son propias. Sus temas se ciñen al ámbito singularmente concreto de nuestro mundo, donde el filósofo no puede menos de adoptar una postura positiva o negativa ante la autorrevelación del ser en Jesucristo. Pieper nos recuerda en sus meditaciones que, si lo concreto se desmorona, no puede existir ni filósofo ni teólogo.— F. DE CASTRO.

HUME, B., Cardenal, *Ser un peregrino*. Sígueme, Salamanca 1984, 231 p.

El autor trata de explicarnos que todos somos unos peregrinos que andamos por el mundo, caminando hacia el misterio, en busca de la luz. Y como dice el Desconocido al peregrino en el cuento o parábola que abre el libro, que hay que optar: o por el absurdo o por el misterio. Este peregrino se pregunta: «Si escojo el Misterio ¿no me estoy moviendo en un mundo de sueños, de ilusiones, huyendo de lo que es real?» «No, no es eso le responde el Desconocido, abrazar el Misterio es descubrir lo real. Es andar hacia la luz, ir hacia la estrella de la mañana, vislumbrar de cuando en cuando lo que es verdadero». Este libro son unos apuntes espirituales para que el hombre de hoy (por eso usa palabras y ejemplos de hoy) entienda el mensaje del Evangelio y se alegre con la buena noticia. Los cristianos necesitamos muchas voces como la de Basil Hume. Palabras dichas así, en lenguaje llano y comprensible, es decir, una espiritualidad puesta al día.— J. ANTOLÍN.

HARDY, A., *La naturaleza espiritual del hombre*. Herder, Barcelona 1984, 21,5 x 14, 237 p.

Un fenómeno que parece ir en contra de toda objetividad científica actual es experimentado por un gran número de personas; se trata de la experiencia de un poder benevolente no físico. A las personas que se les manifiesta les deja «marcadas» profundamente y experimenta un giro en sus vidas. Pero esta experiencia no siempre se identifica con la religión, sino que traspasa estas fronteras para ir más allá, hacia los sentimientos espirituales del hombre en general. Con el objeto de hacer un estudio sistemático y objetivo de este fenómeno, el autor fundó el «Centro de Investigación sobre la Experiencia Religiosa» en Oxford, en 1969. Este libro es un análisis y presentación esquemática del gran número de informes de individuos llegados al Centro. Si queremos adentrarnos en la comprensión de la conducta humana, este libro supone un escalón más en el camino.— MIGUEL A. LLAMAZARES.

LAFRANCE, J., *Cuando oréis decir: PADRE...*, Narcea, Madrid 1983, 21,5 x 13,5, 249 p.

«Señor, enséñanos a orar» (Lc 11,1). Parece evidente que una renovación del hombre tiene que venir por una renovación de la oración en su contenido más amplio. Sólo hace falta echar una mirada a los movimientos juveniles. Pero de aquí nos tenemos que ir a la definición del carácter específico de la oración cristiana. Después vendrán la gran cantidad de formas y actitudes de hacer oración que cada cual tiene; es un problema secundario. Es preciso ahondar en nuestro interior con esa petición de los discípulos: «Señor, enséñame a orar». Y cuando de verdad lo hayamos hecho la respuesta saldrá sola: «Cuando oréis, decir: Padre...». Toda oración cristiana es eucarística, pues el Espíritu actualiza la oración de Cristo. Por eso, en el fondo de toda oración estará siempre el padrenuestro. Jean Lafrance se propone con este libro crear un verdadero clima para acoger con amor esa respuesta de Cristo; para ello plantea la obra mediante pequeños capítulos que pueden servir como guía de unos Ejercicios espirituales o unos días de reflexión.— M.A. LLAMAZARES.

NIKLAS, G.R.-STEFANICS, Ch., *Ministry to the Sick*. Alba House. New York 1982, 14 x 21, 143 p.

Un sacerdote católico y una enfermera graduada, ambos norteamericanos, han colaborado en la composición de este manual de asistencia a los enfermos en relación con un ministerio pastoral. No se trata solamente de una asistencia que se limite a la simple administración de los sacramentos, sino de una ayuda a enfermos, hospitalizados o no, que tiene que ver con las diversas clases de enfermos afectados, emocionalmente, y, por lo mismo, necesitados de ayuda psicológica, moral y espiritual. Realmente, la utilidad de este libro la comprenderán solamente quienes, de al-

guna manera, hayan experimentado cuanto echan de menos toda clase de enfermos la presencia, desde el punto de vista moral, humano y religioso, de un sacerdote —el capellán del centro en muchos casos—, de unos médicos o enfermeras capaces de humanizar, de animar y, si es necesario, de llegar a hacer comprender a los pacientes lo que puede ser un calor en ese mundo del sufrimiento. Desde un punto de vista espiritual, el ministerio de ayuda a los enfermos es un apostolado indispensable y, con cierta frecuencia, no debidamente bien atendido.— F. CASADO.

VALENZ, A., OAD., *Spiritualita Mariana nelle opere del P. Arcangelo Moltrasi da S. Nicola, Agostiniano Scalzo (1650?-1728)*. Quaderni di Spiritualità Agostiniana, Roma 1983, 24,5 x 17, 157 p.

El Secretariado para la formación de los Agustinos descalzos, en su colección «Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana» publica este libro sobre *Espiritualidad Mariana* en las obras del P.A. Moltrasi de S. Nicolás.

El trabajo es eminentemente teológico y mariano, poniendo de relieve aquí, a través de los escritos del P. Moltrasi, la devoción popular mariana a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII en Italia y dentro de los agustinos, con sus distintas familias o ramas, unidas especialmente por la doctrina monacal de san Agustín y su devoción a la Santísima Virgen, Madre de la Iglesia y Madre amable, como decía el venerable P. Carlos Giacinto.

En esta tesis doctoral contribuye el P. Antonio Valenza no sólo a fomentar el culto a la Santísima Virgen, sino también a volver a las fuentes genuinas y propias de la espiritualidad de los agustinos descalzos, como dice su prior general, el P. F. Rimassa, al hacer la presentación. El estudio está bien realizado y presentado con ilustraciones y fuentes documentales.— F. CAMPO.

CABODEVILLA, J.M.^a, *Las formas de felicidad son ocho*. Comentario a las bienaventuranzas. BAC, Madrid 1984, 13 x 20, 378 p.

El autor no es solamente ya una institución dentro de la bibliografía de la biblioteca de autores cristianos, sino que forma parte básica y fundamental de la espiritualidad contemporánea en lengua española. Con esta obra se hace un comentario bellísimo y de aplicación muy concreta a las bienaventuranzas como código fundamental del cristianismo. El autor mantiene una tensión constante entre la fuente evangélica de la fe y la realidad concreta del mundo. Además añade un conjunto de paradojas centrales del cristianismo con las que se quiere profundizar todo lo dicho anteriormente en la obra. El libro termina con una letanía de las bienaventuranzas que viene a resumir temas básicos del escrito. Una gran obra fruto maduro de un gran autor.— D. NATAL.

BORGE, T., *El axioma de la Esperanza*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1984, 181 p.

Uno de los rasgos de la revolución sandinista que más desconcierta a Europa es la integración efectiva y eficaz de marxistas y cristianos. Sus desacuerdos sobre el cielo no parecen haber entorpecido sus acuerdos sobre el suelo. Como dice muy bien Borge: «¿Por qué será que muchos cristianos han sido acusados de marxistas y nunca un marxista ha sido acusado de cristiano?». Es verdad que en nuestra sociedad occidental, de la revolución no queda ya más que la palabra, por eso no podemos menos de simpatizar con la nicaragüense, pues parece que las revoluciones se van purificando. A la revolución nicaragüense le pasa lo que a la Iglesia de América Latina padece el destino de los pobres: la persecución. Tras largos años de esfuerzos la Revolución Popular Sandinista ha logrado una victoria que se convierte en axioma, la vigencia de esperanzas y de las luchas en América Latina.— J. ANTOLÍN.

VOSS, G., *Astrología y cristianismo*. Barcelona, Herder 1985, 20 x 10, 145 p.

El autor pretende hacer un acercamiento entre astrología y cristianismo pensando que, desde la ilustración, la Iglesia ha perdido un cierto sentido de reconciliación y salvación cósmica y social. Así la astrología no tiene cabida en la Iglesia, quizá porque nos hemos adaptado demasiado acríticamente a la credibilidad científica.

Además de una exposición histórica y sistemática de la astrología hay un estudio sobre el horóscopo del monasterio de Niedertaich, de cuya comunidad forma parte el autor, y al tema de las posibles implicaciones astrológicas en relatos muy conocidos del nuevo Testamento, tales como la estrella de Belén.— F. GIMENO.

MATEU, G., *La aventura de vivir*, Herder, Barcelona 1984, 14 x 21, 360 p.

La aventura de vivir es la obra donde el autor plasma que la vida tiene un sentido para todo el que anda en busca de algo más que lo superficial. Esta aventura de la vida resulta alentadora aún con todo lo que tiene el mundo de maldad. Todavía es posible hallar la felicidad en el mundo y en la vida. Los temas actuales y el estilo sencillo y directo hacen del libro un buen instrumento de reflexión de una postura ante el mundo, de una visión óptima y gozosa para todo tipo de personas. La felicidad se va haciendo presente a lo largo de todas las realidades humanas. Mateu ha hecho una obra de arte de su propia vida, reflejada en este libro.— DAVID A.

MOVILLA, S., *Ofertas pastorales para los jóvenes de los 80*. Colección Gente Joven, Serie Horizontes 5, Ediciones Paulinas, Madrid 1984, 13,5 x 21, 198 p.

En este libro, Secundino Movilla aborda con profusión y con acierto la Pastoral Juvenil. Nos presenta sus iniciativas, sus ideas, sus orientaciones y sus experiencias en cuanto a las grandes urgencias que plantea hoy la gente joven con su compromiso cristiano. Secundino Movilla apuesta por los jóvenes. Nos dice que trabajar con los jóvenes sigue siendo válido. Hoy todavía es posible una Iglesia joven, la empezamos a vivir ya. Los jóvenes comprometidos son los que nos llevarán a la Iglesia de la sociedad de mañana. Nos presenta una Pastoral Juvenil de opciones: por Jesús, por el Reino, etc. Los pasos a seguir para ello son diversas experiencias de iniciación: Pascuas Juveniles, Catecumenado de Confirmación, etc. Grupos de profundización y maduración de la fe, que les debe llevar a un compromiso y a una comunidad cristiana juvenil.— J.L. ANTOLÍN.

AGNÉ, D., *Los santos del año 2000*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1984, 153 p.

Este libro es resultado de una carta que el autor recibió de un joven que tiene a Cristo como su esperanza, pero que como tantos otros jóvenes no encuentra en esta sociedad ni en la Iglesia nadie que le sacie su sed. El mundo occidental enfermo de placeres reclama dosis de esperanza. La respuesta a este mundo seguro y confiado está en aquellas comunidades donde el amor toma rostro, en las comunidades de oración carismática. El Espíritu sigue suscitando testigos, santos anónimos que mañana hablarán de Dios; nunca se dejará de hablar de Dios. Daniel Agne ve estos santos del año 2000 en los jóvenes con quienes tiene encuentros de oración, en los testimonios de vida que dan. El sentirse amado por Dios es suficiente para hacernos felices y cuando uno ama realmente se siente mal ante el mal. Ya no se puede ver llorar a un hombre sin llorar con él. Ya no se puede saber que un pueblo ha sido aplastado sin sentirse abrumado.— J. ANTOLÍN.

ALDAY, Jesús M., *San Antonio M.^a Claret en el País Vasco*. Ediciones Monte Casino, Zamora 1984, 14 x 20, 356 p.

Nos encontramos ante una síntesis «histórico-espiritual» de lo que fue la presencia del P. Claret por tierras vascas. Si juzgamos los dos elementos (histórico y espiritual) por separado, los resultados son francamente buenos y asequibles a cualquier lector. Sin embargo —es honrado decirlo—, creo que la «fusión» de estos dos elementos no está bien conseguida, resultando un poco árida y confusa su lectura.

No obstante, estoy convencido que el autor ha conseguido su propósito de hacer extensible el conocimiento de Antonio M.^a Claret como un hombre de gran talla humana y espiritual.— M. OLAORTUA.

THEODORE QUONIAM, *François Mauriac, du péché à la rédemption*. Téqui, Paris 1984, 11 x 18, 211 p.

Quoniam pretende, al igual que lo hizo con Péguy y otros autores, acercarnos a la persona de François Mauriac; pero, no quiere abarcar toda su personalidad, sino que trata de centrarnos en el campo religioso, y más concretamente, en sus creencias frente a la gracia y la salvación.

Mauriac entiende la gracia como un don de Dios que deja lugar al esfuerzo humano y anima a la esperanza convencido de la perennidad de la Iglesia.

El autor no ve a François como un filósofo de oficio, pero defiende que su obra, de corte metafísico, acentúa la prioridad de una misma para asegurar la salvación del mundo; y presenta a Mauriac como testigo de la fe y un servidor de la Iglesia.— M. OLAORTUA.

SAN LUIS MARÍA DE GRIGNION DE MONTFORT, *Obras*. BAC, Madrid 1984, 13 x 20, 822 p.

La presente edición presentada por Luis Salaún Perrot nos permite, en primer lugar, saborear toda la relación epistolar de Luis Grignon, a quien el Papa Clemente XI le concedió el título de «Misionero apostólico».

Quien quiera adentrarse en la persona del santo de Montfort, puede encontrar en esta obra una magnífica biografía a cargo de Louis Pérouas en la que resalta su vida, sus obras y su espiritualidad. También merecen especial mención las notas explicativas y las introducciones particulares que nos permiten entrar en mayor profundidad al misterio que encierra el santo misionero, el santo mariano. Y digo mariano, por ser este el núcleo central de su obra, aunque no es el único y exclusivo. También nos ofrece sus sermones, cánticos y su Regla...— M. OLAORTUA.

SAN BERNARDO, *Obras completas II*. BAC, Madrid 1984, 13 x 20, 678 p.

Llega ahora a nuestras manos el segundo tomo de las obras completas de San Bernardo en este esfuerzo de la BAC por introducirnos en el pensamiento de este hombre de Dios.

Si ya en el primer tomo se nos ofreció una introducción general y parte de los tratados, ahora ven a la luz el resto de los mismos (sobre la consideración, el precepto y la dispensa, el ministerio y el bautismo) junto con los opúsculos y la vida de san Malaquías. La obra se verá consumada en próximas ediciones con las Cartas, las Sentencias y los Sermones.

Con la publicación de esta obra, la editorial está siendo fiel a la visión que San Bernardo tenía de la Iglesia no como una realidad puramente espiritual e intemporal, sino encarnada en el tiempo y en el espacio.— M. OLAORTUA.

MADRE, P., *Misterio de amor y curación interior*. Desclée Brouwer, S.A. Bilbao 1984, 13 x 21, 238 p.

A través de mi experiencia en los grupos carismáticos he podido observar cómo el Espíritu de Dios se manifiesta positivamente en la vida espiritual de las personas. Sin embargo no todos acaban de aclararse: ministerios, carismas, curación interior...

El doctor Philippe Madre, psiquiatra, gran conocedor de la R.C. nos ayudará a esclarecer la misteriosa curación interior desde el plano humano-divino. Plausible es su libro que no procura soslayar los problemas que en este campo de la curación interior se producen.— J. MANZANA.

Psicología-Pedagogía

SCHÄFERS, B., *Introducción a la sociología de grupos*. Biblioteca de Psicología 11, Herder, Barcelona 1984, 15,5 x 24,5, 320 p.

Esta obra, compuesta de catorce temas originales escritos por diez prestigiosos especialistas, pretende dar una introducción sistemática a las principales teorías acerca de los grupos, a la estructura interna de los grupos sociales y al papel que éstos desempeñan en diversos campos de acción tales como la familia, el lugar del trabajo, la escuela y el deporte. Paralelamente a esto, estos temas pretenden ser una introducción a la sociología. Los grupos constituyen un modelo para el estudio de los procesos de integración en la comunidad y en la sociedad. Debido a esto, esta obra lleva implícita una explicación sistemática de los conceptos sociológicos básicos.

Es un libro destinado a profesores y estudiantes de sociología, pedagogía y psicología. También será de provecho para aquellas personas interesadas en la evolución de nuestra sociedad contemporánea.— J.L. ANTOLÍN.

SALZER, J., *La expresión corporal*. Biblioteca de Psicología 127. Herder, Barcelona 1984, 14 x 21,5, 224 p.

Jacques Salzer nos presenta sus estudios y sus conclusiones sobre el tema de la expresión corporal. Para ello se basa en los estudios que viene realizando con grupos y personas de todas las edades desde el año 1967. Desde el primer momento que nos encontramos con una persona, aunque sea desconocida, nos transmite unas impresiones a través de su cuerpo: la mirada, mímica, gestos, tensión, relajación, etc. Todo ello nos transmiten sentimientos. El resultado de todos estos signos es la enseñanza de la comunicación.

No cabe duda, que la expresión, por medio del cuerpo tiene varios objetivos: liberación, armonía corporal, encuentro, espectáculo, etc. El autor analiza también los métodos que influyen en la manera de ser del cuerpo de cada uno en el grupo: la elección del lugar, la edad, el sexo, etc. Por último, analiza los efectos que produce todo esto en los participantes: conciencia de sí mismos, encuentro, confianza, placer...—J.L. ANTOLÍN.

YALOM, I., *Psicoterapia existencial*. Herder, Barcelona 1984, 24,5 x 15,5, 641 p.

Muchos hombres y en muchos lugares han practicado la terapia existencial, pero quizá un poco ignorantes del gran alcance que podía tener, y cada uno por su lado. Faltaba una «teoría» de la psicoterapia existencial que le confiriera una estructura coherente, hiciera un análisis de los distintos postulados y aventurara una evaluación de su utilidad. Esto es lo que hace el doctor Yalom con su obra de una forma clara y exhaustiva. Se propone y explica un enfoque psicoterapéutico con una estructura teórica y una serie de técnicas derivadas de ella. Este enfoque se concentra y fija su atención en las máximas inquietudes enraizadas en la existencia de todo individuo, en «las

cuatro preocupaciones esenciales de la vida», como las llama Yalom: la muerte, la libertad, el aislamiento y la carencia de un sentido vital. Se define el significado de cada una de estas preocupaciones y los conflictos que de ellas se derivan.— M.A. LLAMAZARES.

BRON-VELAY, L., *Une histoire vecue du Vittoz*. Tequi, Paris 1984, 14 x 21, 184 p.

El autor ha escrito antes otros dos libros sobre el método del Dr. Roger Vittoz para la cura psicoterapéutica. En él la síntesis y la restauración de la persona forman la clave del método. La obra que presentamos es el diario de la curación de una joven que encuentra de nuevo a partir de su encierro psicológico el horizonte de la vida y el equilibrio y la adaptación necesarios para salir de su primitiva prisión. Una obra que se lee como una novela donde no faltan el humor y el amor.— D. NATAL.

G. CHANDEZÓN y A. LANCESTRE, *El análisis transaccional*. Morata, Madrid 1984, 13 x 21, 125 p.

El análisis transaccional representa un intento de acercar el lenguaje psicoanalítico al pueblo con el fin de transformarlo en algo verdaderamente útil. Su creador fue Eric Berne y su objeto de estudio fundamental es la conducta humana. El éxito del saber transaccional consiste en que puede ser compartido muy fácilmente por los pacientes, se trata de una terapia sencilla y comprensible para todos, que puede ayudar a comprender y mejorar nuestras relaciones con los demás. Este libro es una introducción muy interesante al tema para todos los que se interesen por la psicología, la educación, la familia etc.— P.M.

STENHOUSE, L., *Investigación y desarrollo del curriculum*. Morata, Madrid 1984, 14 x 21, 320 p.

Lo importante de la enseñanza es que enseñe algo. Pero actualmente esto no parece estar mínimamente claro, puesto que aunque es cierto que pueden retenerse memorísticamente más o menos contenidos o aprender algunas practicas para la vida todo el mundo sabe perfectamente que, en el fondo, ésta no es la cuestión. Esta obra se mete con todos estos problemas e intenta ir más allá de las simples lamentaciones sobre la devaluación de las evaluaciones, o sobre la inutilidad de los buenos planes de estudio y otros temas por el estilo. Se abre por tanto un amplio campo de trabajo hasta que se consiga llegar a una nueva situación en que pueda estar claro de nuevo que la enseñanza sirve para algo y en concreto para algo vital. Para todo este camino el autor propone líneas de seguimiento y de acción.— D. NATAL.

CLARKE-STEWART, A., *Guarderías y cuidado infantil*. Serie Bruner, Morata S.A., Madrid 1984, 12,5 x 19, 192 p.

El presente libro tiene como fin divulgar los conocimientos que existen hoy en la psicología evolutiva sobre el tema del cuidado de los niños. Debido a su sencillez va dirigido a personas que no son especialistas en el tema, pero que tratan diariamente con niños: padres y educadores.

En el libro, la autora trata el problema de las guarderías desde la perspectiva de los padres que tienen que decidir si enviar a su hijo a uno de estos centros y cómo orientarse para evaluar el centro. Nos muestra, además, los diferentes tipos de cuidado infantil que existen actualmente: grupos de juego, guarderías, cuidadores, familiares... analizando la influencia, tanto emocional como cognitiva, que ejercen sobre los niños.— J.L. ANTOLÍN.

JOURNET, Guy, *La mano y el lenguaje. La dislateralización*. Barcelona, Herder, Biblioteca de psicología 122, 1984, 22 x 11, 228 p.

Este estudio psicológico no pretende ser ninguna exposición sistemática de los conocimientos actuales sobre el problema de la lateralización, ni, como ya avisa en su presentación, «un manual para la reeducación de zurdos». Se plantea simplemente el problema de la dislateralización, las reeducaciones y efectos terapéuticos de la escritura zurda.

Consta de una primera parte en la que se esboza rápidamente el panorama actual sobre los conocimientos que existen sobre la lateralización, para así poder tener presentes rasgos esenciales para la comprensión de la obra. Luego se exponen su hipótesis de trabajo y los problemas que surgen en ese método.

En una segunda parte, presenta, para justificarse metodológicamente, el modo de conducir su experiencia y los resultados obtenidos en la adquisición de la escritura zurda. Y en una tercera parte, un balance terapéutico y crítica de sus propios criterios y de su interpretación.

Y finalmente concluye tratando el valor práctico, teórico y epistemológica de esta experiencia.

Puede afirmarse que este libro interesante es un trabajo que renueva totalmente la aproximación científica de la lateralización.— F. GIMENO.

ANCONA, L., *Enciclopedia Temática de Psicología*. Herder, Barcelona 1980. 2 tomos, 15 x 24, 1892 p.

Esta versión castellana de la nueva edición italiana revisa totalmente y amplía la anterior versión titulada *Cuestiones de Psicología* que la Editorial Herder publicó en 1966.

El contenido de la *Enciclopedia Temática de Psicología* responde bien al título de la obra, pues se trata de una presentación sistemática de modelos conceptuales, métodos de investigación y temas actuales de psicología. Se percibe en la obra un esfuerzo armonizador que ha logrado dar unidad a un fondo de pensamiento en la psicología científica de hoy. Hay un intento integrador del enfoque experimental o «de laboratorio» y el enfoque psicoanalítico o «clínico».

Bajo la dirección de Leonardo Ancona colaboran 35 especialistas de diversas orientaciones que dan respuesta a una gama de intereses correspondientes a las múltiples facetas de la psicología moderna dentro de las dimensiones psicoanalítica, conductista y humanista.

La obra está estructurada de la siguiente manera: El tomo primero presenta el cuadro de colaboradores, seguido de un prefacio y tres grandes apartados que corresponden a los títulos «Premisas», «Procesos psíquicos de base» y «Procesos psíquicos interaccionales». El tomo segundo se divide también en tres grandes apartados, a saber, «Procesos de grupo», «Modelos e instrumentos de investigación», y «La psicología en acción».

Los temas son tratados con seriedad, siendo acompañados de amplia orientación bibliográfica. En resumen, esta enciclopedia satisface una necesidad que se hacía sentir en el área de las publicaciones psicológicas en nuestro idioma.— M. MATEOS.

BAYÉS, R., *Una introducción al método científico en Psicología*. 3ª ed. Martínez Roca, Barcelona 1984, 15 x 23, 343 p.

El autor de este libro hace una defensa del método experimental en psicología, exigiendo para la misma la rigidez metodológica de las ciencias naturales, como la física, química y biología. La obra ha sido pensada como una ayuda pedagógica de orientación para el estudiante universitario, especialmente para quienes se interesan por la psicología. Como dice el mismo autor, se trata de un «libro-mapa», que trata de señalar con claridad unos caminos, y no de un «libro-fotografía», que sin tomar partido se mantiene a un nivel descriptivo. Claramente, el autor sí toma partido en favor del análisis experimental de la conducta. Al tomar la opción skinneriana no

descarta el riesgo de equivocarse, pero subraya el convencimiento personal de que el modelo «operante» skinneriano ofrece mejores garantías que un conductismo ecléctico para el análisis del comportamiento.

El contenido del libro lo forman, básicamente, siete capítulos encabezados por los siguientes títulos: «Definición y límites de la ciencia», «Características del conocimiento que proporciona la ciencia», «El método científico natural», «Génesis del descubrimiento científico», «La psicología como ciencia: premisas», «La psicología como ciencia: perspectivas», «Una propuesta para la formación de investigadores».— M. MATEOS

WHALEY, D.L. & W. MALOTT, *Psicología del comportamiento*. 2.^a edición. Fontanella, Barcelona 1983, 15 x 23, 425 p.

Este libro es una traducción del original inglés de los autores Whaley y Malott quienes, a través de la obra, intentan enseñar a los estudiantes «la gramática de la psicología de la conducta» de un modo que les permita sentir la psicología como cercana, procurando mantenerla en relación con ellos, con sus vidas, problemas, aspiraciones y ambiciones. Al poner los principios básicos de la psicología en manos de estudiantes y a cuantos se preocupan por esta ciencia, los autores demuestran que el estudio de una ciencia puede ser amable, ameno, incluso irónico, sin por ello perder rigor ni dejar de ser auténticamente académico.

El texto explica e ilustra todos los fenómenos básicos de la ciencia de la conducta, con abundancia de ejemplos humanos y aplicaciones a la vida práctica de cada día. Cada tema es acompañado de notas que ayudan a quien se interese por una mayor profundización. Asimismo, los cuestionarios que siguen a cada capítulo permiten al lector-estudiante verificar el nivel de los conocimientos adquiridos. Se advierte una programación sistemática en el texto, empezando con conceptos y términos simples y aumentando la complejidad a medida que el estudiante-lector desarrolla su capacidad para asimilar más complejidad.

Para probar pedagógicamente esta obra se administraron a los estudiantes docenas de evaluaciones sobre las diversas partes de su contenido, comprobando el interés que despertaba en ellos cada una de las partes.

En el capítulo inicial del libro se formula un principio único de la conducta en los siguientes términos: «La conducta es controlada por sus consecuencias». Se mantienen los autores en la línea de una tradición científica estricta al hablar de algunas de las relaciones entre el dato básico de la conducta y el mundo circundante. Y se limitan a la conducta que puede verse, controlarse y medirse: conducta que puede observarse y registrarse.— M. MATEOS.

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.